



SACRILEGENS

Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

**RELIGIÃO E
VIOLÊNCIA**
v. 18, n. 1 (2021)



ISSN 2237-6151

Sacrilegens

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião
da UFJF

Volume 18, n. 1, jan/jun 2021



Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião - UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 18	n. 1	p. 1-225	jan/jun 2021
-------------	--------------	-------	------	----------	--------------

SACRILEGENS

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF

Volume 18, nº. 1, jan/jun 2021

ISSN 2237-6151

Universidade Federal de Juiz de Fora Instituto de Ciências Humanas Departamento de
Ciência da Religião Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Sacrilegens. Vol. 18, nº. 1 (2021) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz de
Fora, 2017 – Semestral – ISSN 2237-6151
1. Universidade Federal de Juiz de Fora

Conselho Editorial

Cláudia Aparecida Santos Oliveira - editora

Giovanna Sarto - editora

Ernani Francisco dos Santos Neto - editor

Luana de Almeida Telles – revisora

Túlio Fernandes Brum de Toledo – revisor

Rúbia Campos Guimarães Cruz – revisora

Marcelo Massi Martins - revisor

Conselho Consultivo

Arnaldo Érico Huff Júnior (UFJF)

Carlos Steil (UFRGS)

Dilip Loundo (UFJF)

Eduardo Gross (UFJF)

Emerson Giumbelli (UFRJ)

Émerson José Sena da Silveira (UFJF)

Ênio Muller (EST)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)

Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (UFPel)

Frederico Pieper Pires (UFJF)

Jonas Roos (UFJF)

Luís Henrique Dreher (UFJF)

Luiz Felipe Pondé (PUCSP)

Marco Lucchesi (UFRJ)

Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)

Maria Clara Bingemer (PUCRIO)

Paulo Barrera Rivera (UMESP)

Robert Daibert Júnior (UFJF)

Rodrigo Portella (UFJF)

Volney José Berkenbrock (UFJF)

Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Equipe Técnica

Luana de Almeida Telles – Diagramadora

Túlio Fernandes Brum de Toledo – Diagramador

**Sumário**

Editorial _____ 3-5

Apresentação autoras _____ 6-9

Textos Dossiê*O caráter religioso do judiciário: uma reflexão a partir de René Girard*, Maiara Rubia Miguel _____ 10-29*As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência*, Gilciana Paulo Franco _____ 30-46*Religião e Política no Brasil: Violência Legitimada*, Mariane Gonçalves Bento ____ 47-60*Wilson Witzel e a guerra contra a pobreza e a favela: uma gestão religiosa-neoliberal que desloca o conceito de Estado Moderno e o uso da violência de Weber*, Priscila Gonçalves _____ 61-82*Pentecostalismo e o choque de civilizações: o Brasil e a identidade judaico-cristã*, Luís Zimmer e Guilherme Cardoso Estevão _____ 83-98*Jesus, o mito: um novo imaginário popular brasileiro sobre Jesus pelos crentes no atual contexto sócio-político*, José Augusto Oliveira Dias, Carlos Antônio Braga de Souza e Isabel Cristina Bueno Palumbo _____ 99-116**Temática Livre***A Ética Pentecostal e a Idolatria do Dinheiro: uma reação contra-hegemônica a partir das intuições de Emílio Conde*, Ismael Oliveira _____ 117-141*Religiosidade: Fator de Resiliência em idosas institucionalizadas*, Ernani Francisco dos Santos Neto _____ 142-161*Igreja Messiânica, Agricultura Natural e a Salvação Pela Natureza*, Milena Maria de Sousa Silva e Roseane Barbosa Ferreira _____ 162-177*Filipe Melanchthon, reformador e Humanista*, Rúbia Campos Guimarães Cruz _ 178-198*Um diamante a ser lapidado: os missionários orionitas e a catolicização do antigo extremo norte goiano na década de 1950*, Raylinn Barros da Silva _____ 199-216**Resenhas***NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2018.* Daniel Salomão Silva _____ 217-222*A projeção mental de uma divindade violenta*, George Camargo dos Santos ____ 222-225



Editorial

O ano de 2021 nos trouxe muitos desafios, seja pela situação atípica em meio a pandemia do Coronavírus, seja pelas crises sanitária, política, econômica e sociais que cercam o Brasil. Tais dinâmicas não estão isentas de disputas de todos os tipos, inclusive religiosa. Nesse sentido, contextos que já vem sendo marcados por inúmeras formas de violências, também encontram na religião uma relação que não pode ser ignorada. Diante dessas configurações e refletindo sobre o atual quadro sociorreligioso, este número da revista *Sacrilegens* oferece ao caro leitor um dossiê intitulado: *Religião e Violência*.

Pensar a relação entre religião e violência vai muito além do contexto atual, pois as duas categorias possuem uma relação profunda, especialmente, quando se considera a religião como sistema de sentido. Rubem Alves (1996) em *O que é Religião?* nos informa que a religião surge com o poder que as pessoas tem de dar nomes as coisas. Ela se apresenta como certo tipo de fala, de discurso e de símbolos, isso porque enquanto tal, a religião tem a potência de falar daquilo que é, muitas vezes, mais caro a experiência humana – o desejo. E esse desejo visto como um sintoma de privação, uma “presença da ausência”. A violência enquanto fenômeno humano não é fácil de ser definida, é preciso considerar que ela “não é uma, é múltipla”. O vocábulo vem da palavra *Vis* que quer dizer força e se refere às noções de constrangimento e de uso da superioridade física sobre o outro. A violência constitui o uso da força física ou do poder, real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa ou contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha qualquer possibilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação. As ações realizadas por indivíduos, grupos, classes, nações que ocasionam em danos físicos, emocionais e espirituais a si próprios e aos outros também são consideradas como violência (OMS, 2002).

Em disputas de sistemas de sentido que versam, especialmente, sobre o desejo humano, posições exclusivistas podem fazer jus a tipos de violência – simbólica ou física – que acabam por cercear corpos e inibir a pluralidade e a diversidade de vivências, experiências, crenças, costumes, práticas e afins. Não é por acaso que determinados tipos de discursos religiosos muitas vezes amparam ações de violência, especialmente contra a natureza, contra populações indígenas, negras e negros, mulheres, LGBTQI+, entre outros: estes representam aquilo que escapa ao obscurantismo de posições que se



pretendem únicas e exclusivas, e revelam que a potência de nossos corpos se faz, justamente, na capacidade de criar novos sentidos e novos *desejos* todos os dias.

Nesse sentido, considerando que a relação entre religião e violência deve ser compreendida a partir de diferentes perspectivas teórico-metodológicas e pela ótica das diversas tradições religiosas enquanto produtoras de sentido e, assim, de compreensões a respeito dessa relação, este dossiê é composto por cinco artigos.

Em o *Pentecostalismo e o choque de civilizações: o Brasil e a identidade judaico-cristã*, Luís Zimmer e Guilherme Cardoso Estevão discutem, por meio de perspectivas das Relações Internacionais, a relação entre o choque de civilizações e o pentecostalismo brasileiro. No artigo *O caráter religioso do judiciário: uma reflexão a partir de René Girard*, Maiara Rubia Miguel investiga como o religioso está na função da justiça em nossa sociedade. Em *As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência*, Gilciana Paulo Franco discute os reflexos da colonização na vida dos afro-brasileiros, em especial daqueles que são praticantes das religiões de matriz africana.

A partir da relação entre Religião, Política e Violência, no artigo intitulado: *Wilson Witzel e a guerra contra a pobreza e a favela: uma gestão religiosa-neoliberal que desloca o conceito de Estado Moderno e o uso da violência de Weber*, Priscila Gonçalves analisa um possível deslocamento da noção weberiana de Estado Moderno quanto ao uso e a função da violência tomando como objeto a gestão de Wilson Witzel, ex-governador do Rio de Janeiro. Enquanto isso, no *Jesus, o mito: um novo imaginário popular brasileiro sobre Jesus pelos crentes no atual contexto sócio-político*, José Augusto Oliveira Dias, Carlos Antônio Braga de Souza e Isabel Cristina Bueno Palumbo, abordam o campo religioso na utilização do personagem de Jesus no atual contexto sócio-político-brasileiro e a ressignificação do seu imaginário.

Além dos artigos do dossiê, a edição conta com sete artigos de temática livre e duas resenhas. Todos os textos foram submetidos à avaliação duplo-cega.

A capa dessa edição traz a obra intitulada *A representação da Queda do Céu* inspirada na obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomani* de Davi Kopenawa e Albert Bruce (2015, Cia das Letras) do juiz-forano Marcelo Massi, artista independente e pesquisador no campo da Ciência da Religião (PPCIR/UFJF). Nela, o artista faz uma relação entre o processo de imposição violenta do cristianismo aos povos indígenas no Brasil em que explicita a responsabilidade desse cristianismo colonizador nas queimadas



das florestas e na disputa ilegal e sangrenta do extrativismo que acontece inclusive em áreas de reservas indígenas. A obra original é feita em giz pastel, tamanho 65x46cm.

Destaca-se a excepcionalidade desse volume que é o primeiro publicado pela nova gestão da Sacrilegens. Todas as etapas do processo editorial foram seguidas com rigor e atenção, sendo cada submissão tratada com a devida transparência e seriedade de uma equipe engajada e com compromisso ético, característico do laboro editorial. Nesse sentido, chegamos aqui com a certeza de um trabalho bem feito, e com orgulho de contribuir para a pesquisa científica no país, trazendo publicações de qualidade e excelência que muito têm a contribuir para o campo da Ciência da Religião, especificamente, e para os estudos em religião de um modo geral.

Reiteramos o compromisso da Revista Sacrilegens com a defesa das instituições públicas, o compromisso com o desenvolvimento científico e com uma educação pública, gratuita e de qualidade. Em tempos de ataques à ciência e à educação, fazer a manutenção de uma revista discente de um programa de pós-graduação é também um ato de resistência.

Desejamos que tenham uma boa leitura.

Cláudia Aparecida Santos Oliveira

Giovanna Sarto

Ernani Francisco dos Santos Neto

**Editores da Revista Sacrilegens
Gestão 2021/2022**



APRESENTAÇÃO

DOSSIÊ RELIGIÃO E VIOLÊNCIA

Karol dos Santos*

Mara Bontempo Reis**

O nosso cotidiano é afetado diariamente por situações de violência em diferentes formas e contextos. Os homicídios, feminicídios, guerras, genocídios e massacres são muitas vezes normalizados e naturalizados com a contribuição, inclusive, de grupos religiosos com seus discursos proselitistas e exclusivistas. As religiões, ainda que se intitulem como agentes da paz, promovem, praticam e sofrem com a violência, produzindo uma contradição relevante tendo em vista que os grupos religiosos que exercem a violência atribuem tais atos à vontade de Deus e implementa o uso político da dimensão religiosa (CUNHA, 2019).

Trazer o tema Religião e Violência é analisar todo percurso histórico e enxergar o entrelace entre os dois conceitos; não que sejam sinônimos, porém, na atualidade esses dois caminham lado a lado. A violência se apresenta no contexto religioso através de discursos, atitudes e até nos textos. Assim cabe a nós, pesquisadores, desenvolver o raciocínio e a crítica dentro de todo contexto religioso seja este de criação ou na interpretação. O dossiê Religião e Violência, portanto, se apresenta como uma forma de diálogo e de expor ideias; afinal, os discursos religiosos são permeados pelo poder que normatiza a violência que se reflete nas ações dos fiéis.

Se pensar religião e violência caminhando juntas por vezes pode nos assustar, historicamente tal associação é inevitável. A violência esteve presente nas guerras que

* Graduada em Ciências Sociais pela UFJF. Especialização em Ciência da Religião UFJF. Mestra em Ciência da Religião pela UFJF na área de Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, com foco nos estudos sobre o islã e o conceito de jihad. Atualmente é doutoranda no programa de Pós-graduação em Ciência da Religião na UFJF.

**Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduada em Ciência da Religião pela UFJF. Especialista em Educação de Jovens e Adultos pelo IFT – Campus Rio Pomba. Licenciada em Educação Física pela Faculdade Metodista Granbery. Membro do Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC/PPCIR/UFJF). Membro do Grupo de Pesquisa em Religião e Espaço Público: poder, organização, mídia, estilos de vida, sacro-profano (GEROS/UFJF). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9973733136460089>. e-mail: marabomtempo@yahoo.com.br



apresentaram a religião com pano de fundo tal como as Cruzadas, o período da inquisição a famosa “caça as bruxas”, no colonialismo exercido pelos europeus na África e América Latina. No contexto atual, temos os conflitos promovidos através da “guerra ao terror” relacionado ao Oriente Médio e também a violência promovida pelos religiosos para com os LGBTQIA+.

Segundo Cunha (2019), a forma como se lê e interpreta os textos sagrados, muitas vezes de maneira descontextualizada, com narrativas “banhadas de sangue”, contribuem e dão aportes para que grupos políticos e religiosos utilizem como justificativa para atos de violências praticados por eles. Por isso, explica Cunha (2019), “o noticiário está inundado de histórias de assassinatos, guerras e genocídios em nome de Deus”. Muitos desses casos estão diretamente ligados à intolerância religiosa, como por exemplo, no Brasil em que os terreiros de religiões de matriz africana sofrem ataques e seus adeptos são agredidos fisicamente.

Para Passos (2017, p.17) a intolerância tem uma essência, uma causa, que é “o de uma verdade sobre a qual se assenta a doutrina, o preconceito ou a ideologia que rejeita o valor do outro ou o próprio outro”. Trata-se da não aceitação do diferente e da necessidade de manter a sua verdade como única e absoluta. Por conta disso, o intolerante busca aniquilar aquele que pensa de forma distinta e não se encontra dentro dos moldes impostos por ele.

Refletir sobre esses conceitos é pensar sobre os discursos que são produzidos e reproduzidos e que, em outros campos, são também interpretados, digo, na forma de se viver a doutrina. Han (2018) aponta que a dominação, o poder, internalizam a violência e provê mecanismos para aquele que obedece, internalizar as instâncias de dominações exteriores e transformar em algo como parte de si.

A violência provê condições para que as relações de domínio se mantenham. É por isso que se pode visualizar a violência de maneira clara nos períodos de colonização, a respeito de nações da América Latina e África. A herança colonial promoveu uma categoria de pensamento preconceituosa e imperialista que passa longe de uma visão moderna. Tal pensamento promoveu - e promove - uma violência por vezes física, por vezes simbólica contra, por exemplo, os povos e religiosidades de matriz africana e também islâmicas.



É importante ressaltar que o simbólico está incorporado nos discursos diários, inclusive no religioso. Pereira (2008, p.84), com base na teoria de Bourdieu, aponta que a religião “[...] através de seus representantes, utiliza símbolos desta estrutura estruturada que detém os capitais simbólicos *objetivados*, impondo mando àqueles que estão, sob a égide da crença, subjugados às suas condições”, sendo assim um poder legitimado.

Bourdieu (1998) enxerga o poder nas entrelinhas afirmando que se pode perceber o poder simbólico nas culturas, nas artes, nas mídias, nas relações, nas hierarquias e que muitas vezes esses poderes são naturalizados e, por conta disso, conseguem se manter nas estruturas sociais. Para o autor, a violência simbólica deriva do poder simbólico. Qualquer tipo de força, coação e imposição que não envolve questões físicas e sim morais e psicológica é considerada por Bourdieu como uma violência simbólica.

Faz-se necessário salientar que a violência simbólica se desenvolve também em relação à intolerância religiosa, ocorrendo em grupos religiosos diversos como congregações e instituições e isso se dá, conforme Cunha (2019) “[...] com as repressões, os silenciamentos, as demissões, as perseguições a teólogos e teólogas e outras pessoas religiosas que encontram caminhos para romper com o padrão de ‘verdade única e imposta’ e defendem o pluralismo e a liberdade”.

Para Samuel Huntington que aborda sobre o choque de civilizações, trazer para o meio religioso a violência e a sede por dominação faz com que apareçam conflitos culturais e religiosos permanentes. Porém, é necessário acessar os entre-lugares, conceito trabalhado por Homi Bhabha (1998), ou seja, é preciso sair das polaridades. No caso da violência é preciso entender as relações que ali foram estabelecidas e acessar também o “não lugar” ocupada por comunidades que são marginalizadas através dos discursos religiosos.

Tais discursos recriam uma imagem e interpretam um texto, de acordo com seus interesses, para sustentar sua fala imposta e seu discurso violento e excludente em relação às existências e experiências que não estejam em conformidade com o que o poder hegemônico espera. Dessa forma, abordar a religiosidade relacionada a algumas questões se tornam cruciais tais como questões de gênero; uma religião que fala de Deus para todos, mas exclui a periferia; uma religião que exclui formas diferentes de pensar e comunicar. É preciso trazer à tona a maneira como é empregado o discurso religioso.



O discurso pode dar o poder de reforço de identidade, um local de fala e pode impor através do medo. René Girard (1994) aponta que a violência surge devido ao fato de um não poder imitar o outro, ter aquilo que o outro possui. Tal fato se torna uma fonte de violência quando uma nação não permite que a outra tenha os bens materiais e outros fatores que ela possui. Baseado em Girard (1994), pode-se dizer que as religiões buscam a salvação e se intitulam como forma de verdade absoluta. Talvez essa explicação seja uma das razões que permeiam muitos conflitos religiosos.

Sendo assim, as multifacetadas relações entre religião e violência são abordadas pelos textos que compõem esse dossiê. Eles trazem importantes reflexões para o debate do tema. Esperamos que vocês, leitoras e leitores, encontrem nesse dossiê subsídios para uma maior e melhor compreensão acerca de um assunto que é amplo, complexo, necessário e urgente. Desejamos-lhes uma boa leitura.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

CUNHA, Magali do Nascimento. As muitas faces da relação entre religião e violência. **Carta Capital**, São Paulo, SP, 01 mai. 2019. Diálogos da fé. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/as-muitas-faces-da-relacao-entre-religiao-e-violencia/> Acesso em: 10 ago. 2021.

GIRARD, René. **Das Heilige und die Gewalt**. Düsseldorf, 1994.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da nova ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

PASSOS, João Décio. **A Intolerância Religiosa – Mecanismos e Antídotos**. Rever: Revista de Estudos da Religião, Ano 17, Nº 3, set/dez 2017.

PEREIRA, J. C. **RELIGIÃO E PODER**: Os símbolos do poder sagrado. CSOnline - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Ano 2, Volume 3, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/17055>. Acesso em: 19 ago. 2021.



O caráter religioso do judiciário: uma reflexão a partir de René Girard

The religious aspects of the judiciary: a reflection according to René Girard

Maiara Rúbia Miguel¹

Resumo: René Girard entende que a rivalidade desemboca na violência do *todos contra um*. A solução para isso se situa no âmbito do religioso, conforme *A violência e o sagrado* (1990). O remediar da violência depende do sacrifício que é o uso de propriedades da violência para expulsar a vingança, pois quando desencadeada gera violência. No âmbito das sociedades não-complexas, há critérios dentro de um rito sacrificial que objetiva eliminar a vingança ao desviar a violência. Já no caso da sociedade secularizada, a violência é regulada por uma instituição: o judiciário. O judiciário baliza os critérios para que não haja vingança. Aqui está o problema que o artigo irá analisar: como o sistema judiciário pode prevenir a vingança sem recorrer ao ritual religioso do sacrifício? Pretende-se investigar como o religioso está na função da justiça em nossa sociedade.

Palavras-chave: sagrado; vingança; justiça; René Girard.

Abstract: René Girard says that rivalry leads to violence by *all against one*. The solution to it is in the religious sphere, according to *Violence and the Sacred* (1990). The remedy of this violence depends on sacrifice, the use of violence so that it is possible to put revenge out because when triggered it generates violence. In the context of non-complex societies, there are criteria within a sacrificial rite that aims to eliminate revenge for the diversion of violence. In the case of secularized society, violence is regulated by one institution: the judicial. The judicial guides the criteria so that there are none. Here is the problem that this article intends to analyze: how can the judicial system prevent revenge without resorting to the religious ritual of sacrifice? This article intends to understand how the religious is in the function of justice and the sacrificial act in our secularized society.

Keywords: sacred; vengeance; justice; René Girard.

Introdução

Um adolescente negro matou, para roubar, uma adolescente negra no momento em que esta abria a porta do modesto estabelecimento comercial da família, logo de manhã. Em seguida fugiu e escondeu-se num terreno baldio das proximidades. Mas, o crime fora presenciado por um irmão da vítima, de 4 anos de idade, que identificou o

¹ Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: miguelmaiara1@gmail.com.



criminoso, pois era conhecido. A população da cidade ajudou a família a procurá-lo, localizou-o, agarrou-o, acorrentou-o a um poste e o entregou à família da moça para linchá-lo. A polícia chegou no momento em que jogavam álcool sobre ele para queimá-lo vivo. Jornais de diversas regiões do país publicaram fotos do linchamento. Nelas se vê os familiares, especialmente a mãe da menina, espancando o criminoso, cercados pela multidão que o aprisionara e que apenas contempla. Pessoas presentes, que ajudaram na captura, recuaram para que a própria família da moça pudesse linchá-lo (O Dia, 1996; Diário Popular, 1996). (MARTINS, 1996, p. 19)²

Esse relato realizado pelo sociólogo José de Souza Martins retrata um fenômeno social recorrente e que nos dias de hoje se configura de maneira factual e/ou virtual: o linchamento. Uma forma de violência muito comum em nossa sociedade e que encontra espaço quando há sensação de ausência de medidas protetivas e de formas de se *fazer justiça*. No relato se vê a violência e truculência de um grupo de pessoas que decide *fazer justiça com as próprias mãos*. A revolta pelo crime cometido é expressa pela descarga de emoções, acumuladas e recalçadas despertadas pelo crime, em um ato violento. A ausência da *justiça* foi sentida não só pela família, mas por uma população que ousou fazer a justiça. Alguns justificam essa descarga dizendo que se trata de um protesto contra a desordem social e moral de um contexto social; no caso um protesto contra a morte da adolescente. Segundo José de Sousa Martins, em seu artigo *As condições do estudo sociológico dos linchamentos no Brasil* (1995): “a população lincha para punir, mas, sobretudo para indicar seu desacordo com alternativas de mudança social que violam concepções, valores e normas de conduta tradicionais, relativas a uma certa concepção do humano” (MARTINS, 1995, p. 299). Ou seja, uma descarga de sentimentos recalcados, como o ódio, a inveja, cobiça, vingança e etc., no conjunto de um grupo contra um culpado, pode ser entendido pela intenção de fazer o certo, eliminando o culpado ou o fazendo sofrer (igual ou mais).

Atos violentos cometidos por uma multidão contra outra pessoa é entendido como crime, de acordo com nosso código penal³, pois cabe ao sistema judiciário julgar, através de meios racionais e complexos, justamente para prevenir situações como a

² Cf. MARTINS, José de Sousa. **Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora**. S. Paulo: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, 1996, p. 11-26.

³ Cf. GRECO, Rogério. **Código Penal Comentado**; BITENCOURT, Cezar Roberto. **Tratado de Direito Penal**.



relatada na citação acima. Não existe a terminologia *linchamento* no Código Penal, mas a classificação de crimes multitudinários, aqueles cometidos por multidões. Existe uma vasta literatura jurídica que debate como compreender esses casos e como definir a pena de quem pratica tal crime. Porém, conforme o artigo 65, III, e, do Código Penal⁴, é circunstância atenuante quando o crime for cometido por influência de uma multidão, desde que este não tenha sido orquestrado e planejado (Código Penal Brasileiro, Art. 65, III, alínea E).

O sistema judiciário ao julgar imparcialmente decide como o/a culpado/a deve pagar pelos seus crimes, às vezes, tirando ele/a do convívio social para prevenir que a justiça seja feita pelas próprias mãos da sociedade. O judiciário quando aplicado decide para evitar que a barbárie tome conta da sociedade e ao mesmo tempo defende o *status quo* da instituição. Existem pesos e medidas para cada infração cometida de modo a possibilitar o que se entende justo dentro da infração e/ou crime cometido. Seria essa medida suficiente para uma comunidade devastada pela violência diária e pronta para fazer justiça? O relato de linchamento citado acima é do ano de 1996, feito por Martins (1996). Esse não é o primeiro. Nesse momento um linchamento está ocorrendo. Não haverá um último caso de linchamento. É um sintoma do modo como o povo encara o *fazer justiça* e como o povo se sente representado por esse fazer. Ao mesmo tempo em que o judiciário preza pela prevenção da barbárie e de crimes sangrentos, atos populares que se prestam ao trabalho de *fazer justiça* ocupam o espaço. Esse *fazer justiça* traz o prejuízo do linchamento que é a extensão do ato da vingança.

A vingança é um ponto importante para compreender alguns aspectos do que aqui se pretende tratar, porém, primeiramente, vale sublinhar que a vingança é um ato que nasce sempre em relação com outros. É o desejo de retribuir uma ofensa anteriormente dirigida. Esse sentimento quando extravasado permite atos de linchamento. Esses atos normalmente se dão entre grupos, pois “a existência grupal e sua consonância em relação ao destino seja algo que ‘clama por vingança’, se tornou também um motor violento, para o qual se dão exteriorizações da vida” (SCHELER, 1994, p. 54). O ato da vingança traz consequências sociais fortes e é uma exteriorização

⁴ BRASIL. **Decreto-Lei nº. 2848**, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 de dez. 1940.



da vida segundo o filósofo Max Scheler em seu texto *O Ressentimento na Construção das morais* (1994).

Segundo René Girard, em sociedades não-complexas⁵ se faz necessário expulsar o sentimento da vingança e suas consequências através de um rito. O rito permite desviar essas exteriorizações da vida para fora de uma associação humana. Segundo Croatto (2010): “a expressão ritual é a característica que mais se sobressai em toda religião. De fato, os ritos tem uma repercussão social enorme, seja pelo elemento gestual, que é mais visível, seja pela organização que implicam” (CROATTO, 2010, p. 329). Portanto, o rito se enquadra dentro de uma linguagem que não expressa a mesma força que a palavra, mas é expressão através da palavra. O rito depende de uma organização social e uma fundamentação simbólica pela e a partir da palavra. O rito sacrificial, dessa forma, é um elemento social que encontra força na palavra (mitos ou textos religiosos, por exemplo). Além de ser uma prática periódica de caráter social que cumpre a função de desviar a violência desagregadora de uma associação em vista do manter a paz.

Dessa forma, se para Girard, em nossa sociedade contemporânea “a justiça é a última palavra da vingança” (GIRARD, 1990, p. 29), a última palavra que intenta desviar a violência e manter a organização social; para sociedades não-complexas a prevenção se dá através da linguagem religiosa: o rito sacrificial. Aqui nossa problemática encontra espaço: se em sociedades não-complexas é necessária uma intervenção por intermédio do rito sacrificial que integra o âmbito do religioso, em que medida o sistema judiciário, em nosso contexto social secularizado, é um sistema que ocupa ainda a linguagem e a esfera do religioso?

Nossa hipótese se concentra na realidade de que o judiciário é a racionalização do rito sacrificial dado à complexidade de nossa sociedade. O judiciário é a última palavra da vingança e intenta curar todo caos e desagregação, apesar de linchamentos e da justiça popular resistir. Essa questão pode ser perscrutada e será através do pensamento de René Girard, responsável por tratar da relação entre religião e violência;

⁵ O autor René Girard em sua obra **A violência e o sagrado** (1990) usa o conceito sociedades primitivas e/ou comunidades primitivas. Essa terminologia é aplicada a comunidades não-ocidentais, de povos originários e às vezes a comunidades pequenas da antiguidade que não possuíam uma organização política e jurídica como o ocidente, influenciado pelo pensamento judaico-cristão. As sociedades não-complexas no pensamento de Girard correspondem às comunidades que empregam o rito sacrificial. Ao passo que comunidades e sociedades complexas empregam a instituição judiciária para o regular da violência.



o sagrado e a violência. Serão realizadas correlações entre a teoria de René Girard, dando ênfase a obra *A violência e o sagrado* (1990)⁶ e da obra do filósofo Max Scheler *O Ressentimento na Construção das morais* (1994), em vista da melhor compreensão sobre a relação entre violência e vingança. Quando necessárias algumas situações da realidade brasileira serão trazidas para a discussão como exemplificações em vista do objetivo principal deste trabalho que é compreender: se o sistema judiciário, em nosso contexto social, enquanto um rito pode ser entendido como um ato que ocupa ainda a linguagem e a esfera do religioso?

1. A violência e o religioso

As questões levantadas em nossa introdução só podem ser refletidas a partir do momento em que compreendermos a relação entre violência e o religioso, apoiado no pensamento de René Girard (1923-2015). Ele estabeleceu tal relação em uma análise acerca do papel da violência sacrificial no livro *A violência e o sagrado* (1990).

Há de constar dois tipos de violência: a violência sacrificial e a violência não-sacrificial. A violência sacrificial é empregada através de um rito, linguagem da experiência religiosa, para desviar um problema desagregador do centro de uma comunidade, ao passo que a violência não-sacrificial é aquela violência que causa crises, desordem e inflama os ânimos de uma sociedade já violenta. Ou seja, existe a violência que desintegra e inflama os ânimos que precisa ser expulsa através de uma violência ritualística e sacrificial. A violência ritualística empregada no sacrifício desvia a crise e a culpa para uma vítima terceira em vista do expiar dos problemas, através do derramar do sangue. Segundo René Girard, em *A violência e o sagrado* (1990):

Em numerosos rituais, o sacrifício apresenta-se de suas maneiras opostas: ou como “algo muito sagrado”, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves (GIRARD, 1990, p. 13).

⁶ Aqui em particular faremos um recorte para que nossa problemática seja investigada. Vamos nos concentrar nos dois primeiros capítulos da obra **A violência e o sagrado** (1990), sendo eles: I. O sacrifício II. A crise sacrificial.



Essa afirmação só foi possível porque Girard, após empreender uma análise minuciosa sobre mitos de comunidades antigas e não-complexas, verificou o rito sacrificial como parte constituinte e comum das associações humanas e como forma de resolver crises e colocar o problema do seio da comunidade para fora⁷. Da mitologia Grega aos relatos etnográficos dos povos *Nuer e os Dinka*⁸; de relatos da Antiguidade Clássica a textos de perseguição; da literatura clássica aos textos bíblicos, a realidade sacrificial se faz presente. Porém, sua presença não é indiscriminada, ao contrário, existem situações e contextos específicos para seu emprego, bem como critérios rituais que devem ser rigorosamente seguidos para que a função social seja cumprida.

Importa trazer para nossa discussão algumas contribuições de Croatto, a partir de seu livro *As linguagens da experiência religiosa* (2010), para que seja possível maior compreensão sobre o que é um rito e sua função.

Como já destacado na introdução, um rito é a expressão de uma linguagem. Não tão forte quanto à própria palavra, mas se expressa a partir desse conjunto de palavras que compõe a razão de ser daquele rito dentro do contexto social: o mito. Existe uma razão para certo rito existir, assim como há critérios e um objetivo final. Tudo isso só pode ser delimitado pela tradição oral e/ou escrita que descreve o *como*, o *onde* e o *porquê* daquele rito. Para Croatto, “a palavra do mito será necessária para o rito; o rito pede a palavra de uma forma natural” (CROATTO, 2010, p. 329). Isso se dá pela especificidade da ação que é social. O rito atende a uma comunidade, seja ela pequena ou não. Ora, mas como? Olhando para a etimologia “a palavra latina *ritus* é próxima da palavra sânscrito-védica *rta (rita)*, a força da ordem cósmica sobre a qual velam divindades” (CROATTO, 2010, p. 330). Isso indica que o rito não é uma ação exclusivamente e puramente humana, mas ainda é uma ação divina, pois seus critérios e objetivos, repetidos periodicamente, imitam a ação de um Deus e/ou de Deuses. Essa

⁷ René Girard possui uma vasta literatura para análise de textos mitológicos arcaicos e modernos. Toda a análise citada nesse parágrafo, especificamente, pode ser consultada nas obras **Violência e o Sagrado** (1990) e no livro **A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos Arcaicos e Modernos** (2007). Além dos livros **O bode expiatório** (2008) e **Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo** (2004).

⁸ A análise empreendida por Girard acerca do povo *Nuer* possui influência direta dos relatos etnográficos de E. E. Evans-Pritchard, obra que possui, por sua vez, tradução para o português (Cf. E.E.Evans Pritchard. **Os nuer**. Tradução de Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978). Sobre a análise acerca dos povos *Dinka*, Girard se baseou no estudo de Godfrey Lienhardt (Cf. GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990, p. 15).



imitação só existe em comunidade porque os seres humanos, na ação ritual, fazem o que no mito fazem os deuses – por isso a necessidade do mito em relação com o rito.

Se o mito é a palavra, o rito é a ação e, por esse motivo, “o rito é uma das expressões coletivas mais naturais do sagrado.” (CROATTO, 2010, p. 343). Não se trata de atos puramente mentais, mas envolve o corpo e sua ação em grupo, portanto é essencialmente social. A oração é um rito muito conhecido e comum. Outro rito muito comum e conhecido é, justamente, o sacrifício – tratado por Girard a partir das leituras de mitos de comunidades não-complexas.

O sacrifício, no pensamento de Girard assim como em Croatto, possui uma função social dentro de comunidades que é desviar o problema que desagrega o social e colocá-lo para fora da comunidade sem prejuízos. Quando isso ocorre há uma inversão ao sacralizar a vítima a quem a culpa é canalizada. Existe o momento do *antes* e *depois*. Da crise, do caos à ordem. Do sangue de inocentes e o ciclo de vinganças sem fim para o acalmar dos ânimos de uma comunidade⁹. Essa mudança ocorre por haver o emprego de um rito cumprindo critérios em vista do sagrado. Aqui o rito sacrificial, através dessa linguagem religiosa, expressa uma função social no seio da comunidade. Aqui reside o elemento religioso dentro da teoria girardiana: o religioso representa a linguagem da experiência religiosa empregada pelo rito sacrificial, a instituição que organiza e mantém a sociedade viva.

Ora, mas quais são os critérios em vista do sagrado e porque se deve deflagrar a violência não-sacrificial do coração da sociedade? Tal questão só pode ser respondida quando regressamos para uma das primeiras obras do pensador René Girard, a saber: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009). Girard compreende duas coisas: (1) as pessoas desejam: os seres humanos não são seres autênticos e/ou possuidores de um núcleo de onde nasce sua individualidade e escolhas. Ao contrário, os seres humanos desejam sempre através e a partir do outro; (2) as relações humanas são miméticas, imitativas e são tripartidas: sujeito que deseja, o modelo referencial e um objeto. Nessas relações miméticas podem ser identificadas duas formas de se relacionar ao objeto desejado, a saber: mediação externa e a mediação interna. A mediação externa se dá

⁹ Sobre a transfiguração da vítima sacrificial importa conferir o comentário de Michael Kirwan que em seu livro **Teoria Mimética: conceitos fundamentais** (2015) reconhece a influência de Mircea Eliade no pensamento de René Girard e associa à passagem do antes para o depois pelo sacrifício (Cf. KIRWAN, Michael. **Teoria Mimética: conceitos fundamentais**. São Paulo: É Realizações, 2015).



entre um sujeito, um modelo e um objeto. O sujeito deseja um objeto porque seu modelo o deseja, ou seja, o sujeito declara em alto e bom tom que imita seu modelo e, ao imitá-lo, deseja que o seu modelo deseja porque entende que é bom. Em contrapartida, na *mediação interna* o sujeito deseja o objeto e só o objeto, enquanto que seu modelo é seu respectivo rival e obstáculo. O modelo-obstáculo possui o objeto, e o sujeito, ao mesmo tempo em que o admira por isso, o odeia também, porque é seu rival.

Nesse intento de querer o mesmo objeto que seu modelo-obstáculo é que se vê a competição não amistosa nas mediações miméticas internas, de onde nasce a vingança, o ódio e a inveja, pois, segundo Girard: “falaremos de *mediação interna* quando essa distância está suficientemente reduzida para que as duas esferas penetrem com maior ou menor profundidade uma na outra” (GIRARD, 2009, p. 33). Nas relações internas, há sempre dois desejos concorrentes: o desejo do sujeito e o desejo do modelo-obstáculo, que sempre enfatiza o objeto desejado. A concorrência dos desejos é possível porque não há grandiosa distância de espaço e tempo entre o sujeito e o modelo-obstáculo. É no coração da mediação mimética que se vê a conformação da violência não-sacrificial.

Na mediação interna, em um primeiro estágio, vê-se um sujeito que deseja um objeto e reconhece um obstáculo em seu caminho, um outro sujeito. Daí nasce a rivalidade, pois o acento é posto no objeto e, tão somente no objeto. Em um segundo estágio, em função da velocidade dos golpes e recalçamento de sentimentos, tais como ódio, inveja, vingança, cobiça e etc., o sujeito se confunde com o objeto, fazendo com que a relação não seja mais triangular, mas sim horizontal. Aqui a reciprocidade dos golpes assim como sua velocidade ajuda na eliminação das diferenças. Aqui o ressentimento encontra espaço e passa a ser critério de valoração do objeto, que já se confundiu com o sujeito. Ao passo que o ressentimento é um complexo de vivências e impulsos recalçados, esses impulsos movem o desejo dos sujeitos que rivalizam. Nesse instante, ressentimento¹⁰ e desejo se identificam. É nesse contexto que a violência não-

¹⁰ Nesse momento, na obra **Mentira Romântica e Verdade Romanesca** (2009), Girard dedica alguns parágrafos para frisar que esses sentimentos (ódio, inveja, cobiça, vingança e etc.) são os fenômenos que o fenomenólogo Max Scheler tão bem relacionou ao ressentimento e, desse modo. Girard diz “[...] todos os fenômenos que Max Scheler estuda em **Homem do Ressentimento** dizem respeito à mediação interna” (GIRARD, 2009, p. 35). A citação retirada do livro **Mentira Romântica e Verdade Romanesca** e aqui citada em nota de rodapé traduziu o título do livro por **O homem do ressentimento**, porque o texto, do alemão para o francês foi traduzido como **L’homme du ressentiment** (Paris: Gallimard, 1970). No entanto, deve-se considerar que o texto escrito por Max Scheler no alemão traz o título **Das Ressentiment im Aufbau der Moralen**, que para o português foi traduzido por Marco Antônio Casanova como **O ressentimento na construção das morais** e compõe o



sacrificial se faz presente. O ressentimento movimenta um grupo de tal modo a colocar uma multidão contra outra. Alimentados pelo ressentimento, a violência recíproca desintegra as relações sociais, as instituições e coloca em risco, muitas vezes, a sobrevivência da própria comunidade. Portanto, a violência sacrificial quando empregada ritualisticamente cumpre o papel de eliminar não só a violência, mas o ressentimento que sustenta essa mediação interna, tornando-a uma nova mediação, a externa.

Ora, mas ainda temos questões: quais os critérios da violência sacrificial? Para tanto é necessário pensar nas referências utilizadas por Girard para reconhecer um critério universal: todas as vítimas sacrificiais devem ser inocentes e devem canalizar toda crise e culpa da comunidade para que assim se elimine a vingança. A substituição sacrificial é uma etapa ritual importante e deve ser respeitada, pois, “só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar” (GIRARD, 1990, p. 16). Essa válvula de escape se dá através da substituição, selecionando um animal e/ou um ser humano para desviar essa violência. É necessário substituir o culpado pelo inocente. Mas, como selecionar a vítima sacrificial correta sem gerar a consequência da vingança?

2. Vingança e Justiça

Compreender a eliminação da vingança como critério ritualístico para o sacrifício nos importa assim como compreender o que é vingança e o que entendemos por ciclo vingativo. Assim conseguimos acessar a importância desse critério e as consequências quando ele não é rigorosamente cumprido. Para Girard,

A vingança constitui, portanto, um processo infinito, interminável. Quando a violência surge em um ponto qualquer da comunidade, tende a se alastrar e a ganhar a totalidade do corpo social, ameaçando desencadear uma verdadeira reação em cadeia, com consequências rapidamente fatais em uma sociedade de dimensões reduzidas. A multiplicação das represálias coloca em jogo toda a própria existência da sociedade. Por este motivo, onde quer que se encontre, a vingança é estritamente proibida (GIRARD, 1990, p. 28).

livro **Da Reviravolta dos valores** (1994), publicado pela Editora Vozes. Não obstante as diferenças de tradução, a conceituação sobre ressentimento e o referencial tomado por Girard é o mesmo.



Noutras palavras: o processo infinito e interminável coloca em risco a existência de uma sociedade e sua proibição é mandatória. Ora, mas porque dizemos que a vingança é um processo infinito? Para isso, vamos recorrer ao texto *Anatomia da vingança: figuras elementares da reciprocidade* (2012) de Mark R. Anspach. Segundo Anspach, a vingança depende de uma regressão infinita porque sempre se retoma uma ofensa passada como motor para a próxima ação. A vingança existe porque existe reciprocidade, existe alguém para quem devo responder a ofensa outrora dirigida a minha pessoa. É sempre ofender aquele quem ofendeu. Esse é o sentido auto referencial. Examinemos agora o seguinte exemplo: João matou Maria, a família de Maria deseja vingar sua morte, por isso busca infligir em João a dor (igual ou pior) da perda de Maria. A família de Maria quer matar quem matou: João. Se a família de Maria matar João, então a família de João passa a querer vingar sua morte e um novo ciclo vingativo se instala. Quando esse ciclo se instala não interessa mais quem iniciou, mas tão somente cumprir reciprocamente a ofensa antes dirigida.

Em uma comunidade não-complexa, por exemplo, René Girard (1990, p. 20-29) sublinha a realidade de que mulheres muitas vezes não podem ser sacrificadas porque possuem relações, são mães, filhas, esposas e, em certas culturas, posses. Esses vínculos inflamam o desejo da vingança. Evitar que mulheres sejam substitutas sacrificiais dentro do contexto dessas comunidades é evitar as consequências da vingança. Em outras comunidades orar e pedir perdão antes de abater um animal para alimentação do povo é critério ritual, para que não seja vingada a morte daquele animal e uma crise oriunda de *espíritos da natureza* assale a comunidade. Portanto, toda vítima sacrificial deve respeitar o seguinte critério: “vínculo muito frágil ou nulo com a sociedade” (GIRARD, 1990, p. 25), porque assim se alimenta esse sentimento vingativo desviando-o para um intermediário, ou seja, uma vítima sacrificial.

A lógica dos linchamentos que ocupa o corpo social no Brasil é a mesma do ciclo vingativo. Nesse sentido, retomemos o exemplo da introdução desse artigo a partir de José de Souza Martins (1996). Um adolescente mata outra adolescente. Quem conhece a família e sabe da dor sofrida pela perda precoce e brutal decide que o certo é vingar, é infligir tal dor a quem cometeu o delito. O culpado é procurado, localizado, capturado e amarrado em um poste para que a vingança seja feita. Somente depois de quase consumado o ato que vemos a atuação da força policial, instituição de proteção



intervindo na situação. Pelo fato de haver relações familiares e comunitárias o clamor por vingança e justiça reside. Quando uma pessoa sem nome, sem relações, sem contatos e local fixo de moradia é morta, ninguém sente sua falta. Ninguém busca reivindicar justiça e/ou vingança por essa pessoa. O ciclo de vingança depende da reciprocidade e de laços familiares, sociais e comunitários.

Sendo assim, retomando aqui Girard. No caso das comunidades não-complexas a violência sacrificial possui a função social de expulsar a crise através do derramar do sangue, evitando vendetas infinitas. Mas, a violência sacrificial, além de possuir uma função social, ainda trata da relação entre uma divindade e um sacrificador. Através dessa relação é que as consequências geradas pela vingança são expurgadas da comunidade, bem como toda violência intestina e desagregadora.

O sacrifício é um ato público e o seu efeito catártico alivia os ânimos e permite a redenção da comunidade. Assistir o sangue escorrer é catártico. Aqui a palavra *catarse*¹¹, assim como Girard (2007) o faz, deve ser recuperada no sentido da purificação restabelecida nos ânimos de quem acompanha o rito. Porém, mesmo sendo um ato social e público, segundo Marcio Meruje e José Maria Silva Rosa, no artigo *Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório”* (2013), não se pode ignorar o fato de que, para Girard, este ato ainda está em relação com Deus e/ou Deuses:

Girard apresenta o sacrifício como a primeira instituição humana que permite justificar a existência em sociedade. Ou seja, o sacrifício ritual constitui o vínculo ou essa arcaica “cola” que permite o passar do “eu” ao “nós”. Assim, o ritual é para Girard a origem de todas as outras instituições sociais, e por isso, é a primeira instituição humana (MERUJE; ROSA, 2013, p. 153).

Existir em sociedade depende de uma instituição que consiga manter e organizar uma comunidade que, no pensamento de Girard, a primeira instituição que cumpriu esse papel foi o sacrifício. O rito sacrificial é uma instituição social. Mas, além disso, ainda é um rito, uma linguagem da esfera religiosa que permite acessar três estruturas distintas: (1) Deus/ Deuses, enquanto formas simbólicas a quem se sacrifica; (2) o social, porque

¹¹ “Sabe-se que Aristóteles, na sua Poética, emprega a palavra *catarse* para representar o efeito produzido pela tragédia nos espectadores. A palavra significa ao mesmo tempo purificação religiosa e purga médica. Uma medicina *catártica* purga o corpo dos seus maus humores” (Cf. GIRARD, René. **Um equilíbrio perigoso: ensaio de interpretação do cómico**. In: *A voz desconhecida do Real: uma teoria dos mitos arcaicos e moderno*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007, p. 198).



o rito sacrificial é uma instituição social e cumpre sua função: proteger a associação humana e seu desenvolvimento; (3) a vítima, a quem é atribuída a culpa e sacralizada pelo rito ao ser ofertada a um Deus ou a Deuses. Para Meruje e Rosa (2013):

Deus é, no contexto sacrificial humano, a entidade suprema que recebe os sacrifícios, animais ou humanos, de um certo ritual e do qual se espera que uma ação no futuro seja a recompensa desse sacrifício, [...]. É esse rito, esta sinalização evidente do religioso, que torna inseparável a religião da segunda dimensão, o social. O social, enquanto criação de cultura, tem como seu pressuposto uma violência fundadora, e é através dela que a sociedade se cria, se estrutura. [...] A vítima, a terceira dimensão sacrificial, é a que apresenta um maior papel performativo e simultaneamente onde recai toda a ação do social (MERUJE; ROSA, 2013, p. 155).

Dessa forma, percebemos que a instituição sacrificial, enquanto primeira instituição social e performada no coração de comunidades não-complexas não se dissocia do religioso. A prevenção pelo rito sacrificial está totalmente conectada a dimensão religiosa. E, segundo Girard: “o domínio do preventivo é primordialmente o domínio do religioso. A prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis.” (GIRARD, 1990, p. 33, grifo nosso). A prevenção e conservação da sociedade dependem do performar criterioso de um rito a um Deus ou Deuses de uma vítima, a quem é canalizada e de onde nasce o desvio de todas as tensões e ódios dessa comunidade. A prevenção da vingança orbita a esfera religiosa e sua linguagem.

Em nossa sociedade secularizada e complexa, onde o linchamento ainda se faz realidade, o preventivo ocupa ainda o domínio do religioso? Como se dá a prevenção da vingança e barbárie em nossa sociedade? Aqui vemos a atuação do judiciário que performa um rito racionalizado para prevenir qualquer prejuízo social. Na mentalidade da sociedade, segundo Girard (1990), não basta convencer as pessoas de que atos violentos não são recursos para quebra de ciclos vingativos. É justamente acreditando na violência como recurso para acabar com a vingança que instituições devem intervir. Em comunidades não-complexas vemos a instituição sacrificial. Em nossa sociedade vemos a atuação do judiciário, sendo a última palavra da vingança por meio de justificativas e decisões racionais, baseadas em anos de desenvolvimento de doutrinas e teorias jurídicas.



Para Girard (1990, p. 29), “não há, no sistema penal, nenhum princípio de justiça realmente diferente do princípio de vingança. O mesmo princípio funciona nos dois casos: a reciprocidade violenta, a retribuição”. Prevenir a vingança e eliminar suas consequências ainda engloba o fato de que até mesmo a prevenção é uma resposta, uma retribuição. A reciprocidade não deixa de existir porque o judiciário emprega seu papel. O judiciário fornece uma resposta ao culpado e à sociedade que a instituição representa. O judiciário se constitui como a última palavra da vingança, sendo assim justiça e vingança, para Girard, identificadas, pois “ou esse princípio (a retribuição) é justo e a justiça já está presente na vingança, ou então não existe justiça em lugar nenhum” (GIRARD, 1990, p. 29). O sistema judiciário racionaliza a vingança, limitando-a como preferir, a seu bel-prazer. A manipulação se dá pela técnica que, aos olhos de Girard, “é extremamente eficaz de cura e, secundariamente, de prevenção da violência” (GIRARD, 1990, p. 36). Dessa forma, o sistema judiciário e o sacrifício são duas instituições empregadas com uma função social bem delimitada: manter a vida social organizada, garantir sua sobrevivência.

Há de constar, porém, certa distinção entre as medidas. No caso da violência sacrificial, quando a vítima imolada é sacralizada e a inversão das mediações miméticas ocorre da mediação interna para a mediação externa, é fundado um novo estágio cultural. Em sociedades sacrificiais a medida é preventiva. Há a prevenção da ocorrência de novo ciclo vingativo e nunca a cura definitiva. É a vingança que deve ser contida através da medida preventiva do sacrifício, pois “a vingança é um processo infinito, não é dela que se deve esperar uma contenção da violência; na verdade, é ela que deve ser contida” (GIRARD, 1990, p. 31). A vingança deve ser contida sempre que manifestar o primeiro sinal dela que, ciclicamente pode ocorrer porque depende da dinâmica das relações estabelecidas pelos indivíduos que se desenham nas mediações miméticas internas e externas. E, desse modo, reafirmamos:

O sacrifício oferece ao apetite de violência, que a vontade ascética não consegue saciar, um alívio sem dúvida momentâneo, mas indefinidamente renovável, cuja eficácia é tão sobejamente reconhecida que não podemos deixar de levá-la em conta. O sacrifício impede o desenvolvimento dos germens de violência, auxiliando os homens no controle da vingança (GIRARD, 1990, p. 32).



Porém, o controle da vingança pela atuação judiciária, enquanto instituição racionalizada que é a última palavra da vingança acaba por não ser vingada a vingança, impedindo o perigo de escalada do ciclo vingativo. Em sociedades sacrificiais, a decisão sobre quem sacrificar e como proceder sempre está nas mãos das próprias vítimas e de seus próximos. O judiciário, em contraste à sociedade sacrificial, previne a escalada da vingança, sendo uma instituição de fora da relação entre a vítima e a sociedade, imparcial e apta para decidir a respeito e prevenir a vingança. Em sociedades complexas e secularizadas o emprego do rito sacrificial escapa a compreensão por razão de haver o emprego de dispositivos abstratos e racionais para esse conter, dessa forma “o religioso passa a ser algo sem sentido algum. A solução dissimula o problema e o desaparecimento do problema dissimula o religioso enquanto solução” (GIRARD, 1990, p. 32).

3. O sistema judiciário e o religioso

O religioso primitivo, entendido aqui como o resultado da ação sacrificial de comunidades não-complexas e sacrificiais, permite o conter da vingança, segundo Girard, através de três meios: (1) desvios sacrificiais; (2) regulações da vingança; (3) o sistema judiciário. Essas formas de prevenção possuem uma ordem crescente de eficácia, partindo do preventivo para o curativo, sendo o sistema judiciário o mais eficaz por haver a cura, não só a contenção. Essa medida curativa só é possível por haver meios de racionalizar a vingança, dominando-a e limitando-a a seu bel-prazer. Para Girard, a atuação judiciária “manipula sem perigo transformando-a em uma técnica extremamente eficaz de cura e, secundariamente, de prevenção da violência” (GIRARD, 1990, p. 36). No final das contas, para o pensador francês tanto o sistema judiciário como o sistema sacrificial possuem a mesma função, porém o sistema judiciário é mais eficaz porque está sempre associado a um poder político realmente forte. Mas, cabe aqui uma ressalva realizada pelo próprio autor: “como qualquer outro progresso técnico, ele constitui uma arma de dois gumes, servindo tanto a opressão quanto à liberação” (GIRARD, 1990, p. 37). Podemos analisar essa questão na sequência, porém, antes, cabe ainda uma indagação: Onde está o religioso no sistema judiciário? Mesmo com a racionalização do sistema judiciário ainda é possível visualizar a sacralização da vítima,



que é julgada. Em traços menores, mas ainda reside e resiste. Ora, mas como podemos visualizar esse aspecto? Para isso, transcrevemos abaixo:

Os procedimentos que permitem aos homens moderar sua violência são análogos: nenhum deles é estranho à violência. Poder-se-ia pensar que todos eles se encontram enraizados no religioso. Já vimos que o religioso propriamente dito identifica-se com os diversos modos de prevenção: mesmo os procedimentos curativos estão impregnados de religioso, tanto em sua forma rudimentar, que quase sempre é acompanhada de ritos sacrificiais, quanto na forma judiciária. Num sentido amplo, o religioso coincide certamente com esta obscuridade que envolve em definitivo todos os recursos do homem contra sua própria violência, sejam eles preventivos ou curativos, com o obscurecimento que ganha o sistema judiciário quando este substitui o sacrifício. Esta obscuridade não é senão a transcendência efetiva da violência santa, legal, legítima, face a imanência da violência culpada e legal (GIRARD, 1990, p. 37-38).

O religioso está presente tanto nas formas curativas como preventivas assim sendo também presente na atuação judiciária na contenção da violência. O religioso está presente na forma judiciária quando há a transcendência do antes para o depois, da violência culpada e legal para violência santa e legítima. É a passagem do momento do caos ocasionado pela violência culpada no aqui e agora para o momento da contenção e transcendência para a calma, para o depois que legitima a sentença legal e racionalizada. Essa transcendência se faz possível através da linguagem ritualística empregada pelos personagens da atuação judiciária. Existe algo muito mais rudimentar e profundo no que tange a concepção do que aqui se compreende por religioso. Não se trata de uma religião e/ou uma dimensão de uma religião particular, mas da constituição de narrativas, mitos, ritos, símbolos e doutrinas. O sistema judiciário, segundo Girard, possui sua própria “teologia”, no sentido da doutrina, através da qual se verifica e alcança o que é a verdade e a justiça.

A linguagem da experiência religiosa que constitui essa característica do religioso é um elemento fundador único tanto na violência sacrificial das sociedades sacrificiais como no sistema judiciário, porém há níveis de sacralização distintos em cada um dos casos. E, é justamente esse nível de sacralização que aponta para a eficácia da medida, seja ela preventiva e curativa. De nada adianta aplicar uma medida curativa como o judiciário se o emprego dele, associado ao corpo político, não cumpre a real função que lhe cabe: manter a sociedade. Como sabemos que essa medida curativa foi



eficaz? Basta observar o nível de transcendência que o rito judiciário trouxe, ora ele foi suficiente para que fosse crível uma diferença entre o sistema judiciário e a vingança? Se a resposta for sim, então a forma foi curativa. Caso contrário, a contenção da violência escapa e se inflama, cabendo, desse modo, a terceiros *fazerem justiça*. A contenção da violência, domesticando e racionalizando a vingança, através do fazer judiciário é medida curativa.

Mas, retomando a afirmativa de Girard, como o judiciário pode vir a ser uma faca de dois gumes, servindo tanto à liberação como a opressão? De um lado, temos aqui que considerar que Girard opera conceitos que são ambíguos. A violência sacrificial e não-sacrificial, no limite, é violência, porém, em sua ambiguidade, essa violência pode ser desintegradora como pode regular e manter a coesão social de comunidades através do sacrifício. A mesma ambiguidade é visualizada no conceito sacrifício, pois, segundo Girard, “o sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como ‘algo muito sagrado’, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime” (GIRARD, 1990, p. 13). Ou seja, o sacrifício existe porque o sangue de alguém purifica, mas para isso alguém deve morrer e o cutelo deve ser manuseado. Portanto, não se pode entender que o judiciário seria simplesmente uma instituição que não incorpora tais ambiguidades.

De outro lado, afirmar o judiciário como faca de dois gumes entende que podemos viver em tempos de exceção como, por exemplo, no período da Segunda Grande Guerra Mundial. Nesse momento histórico o uso do judiciário servia à burocracia do regime totalitário, justificando e condenando todo aquele/a que fosse contra a instituição política em vigor no momento. Como Salgado e Reichmann rememoram no artigo *Injustiça na justiça do nazismo* (2016),

Um dos principais instrumentos nazistas para sufocar gradualmente quaisquer manifestações de resistência ou oposição foi o “Tribunal do Povo” [*Volksgerichtshof*], criado pelo regime por meio de uma lei em resposta ao resultado insatisfatório (do ponto de vista do regime) do processo sobre o incêndio do Parlamento Alemão (*Reichstagsbrand*), em 27/02/1933 (SALGADO; REICHMANN, 2016, p. 28).

Isto é, para a manutenção da ordem e coesão da sociedade defendida pelo regime, os opositores eram submetidos às leis do regime e passavam pelo “Tribunal do Povo”. Todo e qualquer opositor era reconhecido como inimigo e poderia ser



condenado nesse tribunal. O regime totalitário nazista aparelhou as instituições e as usou para o encaminhar de suas ideias e ideais que iam contra preceitos básicos humanitários, mas empregam a instituição judicial para seu bom funcionamento. Dessa forma, o judiciário se apresenta como a instituição que mantém o regime e defende o seu *status quo*.

Considerações Finais

A contenção da violência se dá não somente pelo uso racionalizado da *justiça*, mas pela racionalização dos sentimentos, em especial, da vingança, como já repetimos aqui. É racionalizar o sentimento da sociedade e desviá-lo. É racionalizar a catarse, o alívio de a justiça ter sido feita. É racionalizar a catarse pelo normalizar dos padrões aceitos pela sociedade, do trazer a ordem. O racionalizar aqui é entendido como o desenvolvimento da doutrina jurídica como forma de balizar as penalidades que devem ser empregadas na contenção da violência no coração da sociedade. Existem regras jurídicas dentro de sistemas policiais, judiciais e prisionais, por exemplo, que podem ser entendidos como sistemas penais que realizam o direito penal, cumprindo uma função concreta na sociedade: conter e curar a vingança¹². Para Girard, “não se trata de legislar sobre o bem ou mal, nem de fazer respeitar uma justiça abstrata, mas de preservar a segurança do grupo eliminando a vingança” (GIRARD, 1990, p. 35).

Toda a doutrina empregada pelo judiciário depende de uma construção moderna de uma sociedade complexa, mas é uma construção narrativa. A linguagem desenvolvida e empregada por esse sistema está associada diretamente a um corpo político que pretende proteger a sociedade. O emprego do judiciário depende de acontecimentos sociais e existe na função de canalizar o caos e os problemas sociais para fora. É a substituição do rito sacrificial. É o meio de contenção da violência intestina que extingue a responsabilidade da comunidade de se organizar para que tal desvio ocorra. É o meio de contenção que racionaliza a catarse e disfarça o aspecto religioso contido nesse ato. Ora, mas se a justiça é a última palavra da vingança e

¹² Cf. MORAES, Márcia Elayne B. **A ocultação da violência canalizada para o processo penal**. IN: *Sistema Penal & Violência*. Porto Alegre, v. 8, n. 1, 2016, p. 122-136.



racionaliza a catarse, como que a comunidade controla seus sentimentos e anseios? Seria suficiente o judiciário, nesse sentido?

Tal questão importa e sua resposta dependerá do contexto social para o qual é posta. No Brasil, por exemplo, um país habituado com a violência diária e com a naturalização da violência o judiciário não é eficiente e a excitação da população não é contida. Justamente por essa contenção não existir que linchamentos ocorrem. A necessidade de fazer justiça com as próprias mãos é sentida pelos brasileiros que se sentem injustiçados pelos crimes diários cometidos e sofridos. A conformação de uma multidão contagiada pela violência incorre em perseguições e linchamentos, que se repetem diariamente e que possuem uma vítima potencial, independente de ela ser ou não culpada: o bode expiatório. São muitas as narrativas dispersadas entre os brasileiros que legitimam tal ato.

As violências cometidas contra grupos é uma realidade vista na história da humanidade repetidas vezes. As perseguições coletivas¹³ são aquelas violências cometidas em eventos como caça as bruxas: legais em suas formas, mas encorajada por uma opinião pública. A opinião pública superexcitada por uma multidão pode gerar instrumentos legais para que tal violência possa ser cometida. Mas, ora, quando que normalmente esse tipo de perseguição ocorre? No querer substituir uma instituição já existente e enfraquecida ou para exercer uma pressão sobre as instituições tidas como enfraquecidas, há a necessidade da formação e conformação de uma multidão pulsante. Essa multidão exige mudanças e atitudes para que a normalidade seja reestabelecida. Para que as instituições que asseguram essa normalidade possam ser reforçadas, refortalecidas e/ou substituídas (quando é o caso).

Para saber o que deve ser combatido no cumprimento da meta: reestabelecer o normal, é preciso entender o que é que causa esse mal e, acabar com ele pela raiz. Se o judiciário, dessa forma, não é capaz de remediar os problemas e conter uma multidão superexcitada pela ineficácia das medidas preventivas e curativas que, por sua vez, orbitam o âmbito religioso. Então, a multidão pulsante pressiona o judiciário em vista de mudanças e atitudes: é nesse momento que os linchamentos encontram espaço.

¹³ René Girard desenvolve um estudo mais aprofundado sobre a conformação de multidões e perseguições na história em seu livro **O bode expiatório**.



O sistema judiciário até pode ser mais eficaz que o sacrifício, mas em certos casos não o é. Quando esse manifestar do religioso não encontra espaço no social através da contenção da vingança, não tão somente da violência, a excitação de toda uma comunidade reside e resiste. Essa comunidade superexcitada pressiona e exige. A desagregação continua e a crise se mantém e será necessária uma nova medida que seja forte e suficientemente *religiosa* na contenção da vingança.

Referências Bibliográficas

ANSPACH, Mark R. **Anatomia da vingança**: figuras elementares da reciprocidade. São Paulo: É Realizações, 2012.

ARENDT, H. **Totalitarismo**. In: *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 339-531.

BITENCOURT, Cezar Roberto. **Tratado de Direito Penal**. São Paulo: Saraiva Educação, 2018, p. 819-820.

BRASIL. **Decreto-Lei nº. 2848**, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 de dez. 1940.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

_____. **Mentira romântica e verdade romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Rematar Clausewitz**: além da guerra. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. **Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo**: a revelação destruidora do mecanismo vitimário. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. **A voz desconhecida do real**: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

GRECO, Rogério. **Código Penal Comentado**. Niterói, RJ: Impetus, 2018, p. 229-230.

KIRWAN, Michael. **Teoria Mimética**: conceitos fundamentais. São Paulo: É Realizações, 2015.



MARTINS, José de Sousa. **Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora**. S. Paulo: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, 8(2): 11-26, outubro de 1996.

_____. **As condições do estudo sociológico dos linchamentos no Brasil**. Revista Estudos Avançados, 9(25), 1995, p. 295-310.

MERUJE, Márcio; ROSA, José Maria Silva. **Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório”** em R. Girard. Griot – Revista de Filosofia, v. 8, n. 2, 2013, p. 151-174.

MORAES, Márcia Elayne B. **A ocultação da violência canalizada para o processo penal**. In: *Sistema Penal & Violência*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, 2016, p. 122-136.

SALGADO, Janaina Lopes; REICHMANN, Tinka. **Injustiça na justiça do nazismo: relatos de sobreviventes da rosa branca**. In: *Tradução em Revista*, 2016, p. 24-45.

SCHELER, Max. **O Ressentimento na Construção das morais**. In: *Da Reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994.



As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência

African religions in Brazil: struggle, resistance and survival

*Gilciana Paulo Franco*¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo discutir os reflexos da colonização na vida dos afro-brasileiros, em especial daqueles que são praticantes das religiões de matriz africana. A violência, seja física simbólica ou psíquica, sempre esteve presentes no cotidiano dos africanos e seus descendentes aqui no Brasil. Os africanos arrancados do seu continente desde o princípio tiveram que encontrar estratégias que lhes possibilitassem a sobrevivência. E foi na religião, no culto aos orixás, que os escravizados encontraram forças para sobreviver às brutalidades impostas pelo sistema escravista. Submetidos a um contexto pautado na visão eurocêntrica de enxergar o mundo, os praticantes das religiões de matriz africana precisaram lutar contra o racismo e a intolerância para preservar e ressignificar as suas crenças no solo brasileiro.

Palavras chave: Umbanda. Candomblé. Racismo Estrutural. Resistência.

Abstract: The present work aims to discuss the reflexes of colonization in the lives of Afro-Brazilians, especially those who are practitioners of religions of African origin. Violence, whether physical, symbolic or psychic, has always been present in the daily lives of Africans and their descendants here in Brazil. Africans uprooted from their continent from the beginning had to find strategies that would enable them to survive. And it was in religion, in the cult of the orixás that the enslaved found strength to survive the brutalities imposed by the slave system. Subject to a context based on the Eurocentric vision of seeing the world, practitioners of religions of African origin have always had to fight against racism and intolerance in order to preserve and resignify their beliefs on Brazilian soil.

Keywords: Umbanda. Candomblé. Structural Racism. Resistance.

Introdução

O nosso país foi organizado sob os pilares de um racismo sistêmico e estrutural marcado pelo genocídio, pela perseguição às religiões de matriz africana e indígena e a demonização de tudo que foge do padrão eurocêntrico de enxergar o mundo. A nossa sociedade foi construída sob os pilares do patriarcado, do racismo, da misoginia, da exclusão dos grupos não hegemônicos, da violência física e psíquica e da imposição do

¹ Doutoranda e mestra em Ciência da Religião PPCIR/UFJF. Professora da rede estadual e municipal de ensino em Juiz de Fora/Minas Gerais. E-mail: gilcifranco@yahoo.com.br.



modo cristão de entender o mundo. Com isso, a cultura africana e a cultura indígena foram desconsideradas e houve todo um trabalho de conversão buscando atingir um padrão único de comportamento. Era necessário impor um domínio para não perder o controle sob o sujeito escravizado.

O artigo pretende discutir os reflexos do colonialismo na vida da população negra, em especial daqueles que são adeptos dos terreiros de umbanda e candomblé. Juntamente com o desejo de encontrar riquezas na América, os portugueses também trouxeram consigo o desejo de propagar a fé cristã católica, mesmo que para isso fosse necessário anular a cultura do outro e impor atos de violência. Se num primeiro momento as religiões de matriz africana foram perseguidas pelos católicos, hoje as mesmas são alvo de perseguição de algumas denominações neopentecostais e pentecostais que entraram com todo vapor na disputa por fiéis no mercado religioso brasileiro.

Por fim, pretendemos discutir sobre a terminologia correta para denominar as violências sofridas pelas comunidades tradicionais de terreiro e também mencionar de que forma os afro-religiosos têm se organizado para combater os crescentes atos de intolerância religiosa que estão ocorrendo dentro e fora do espaço físico dos terreiros. Apesar de todo sofrimento, as religiões de matriz africana encontram forças para continuarem honrando os seus ancestrais através da resistência e da luta pela liberdade de culto.

1. O contexto histórico da chegada dos africanos ao Brasil

Os africanos foram retirados da África para suprir a carência de mão de obra nos empreendimentos coloniais dos portugueses no Brasil. Deixar o continente africano e atravessar o Atlântico era um momento de muita dor e incertezas para os africanos e alguns deles nem sequer conseguiam chegar ao Novo Mundo, pois morriam durante a viagem por falta de vitaminas, situações precárias de higiene e também pela depressão em função de terem sido retirados à força da sua terra natal, da sua vivência cultural, social, política e religiosa. Existia todo um planejamento a ser seguido durante a viagem buscando, assim, conter qualquer forma de manifestação por parte dos africanos que estavam sendo transportados:



A alimentação a bordo do navio era deliberadamente diminuta, a fim de inviabilizar a resistência dos cativos, sobretudo nos primeiros dias no navio. Carne seca, feijão, farinha de mandioca e arroz compunham a dieta dos prisioneiros. Na ausência de alimentos frescos, a partir de certa altura da viagem grassavam doenças com o escorbuto, avitaminose conhecida nos séculos XVIII e XIX pelo elucidativo nome de mal de Luanda; Luanda era um importante porto negreiro de Angola (RODRIGUES, 2018, p. 344-345).

Em relação a entrada de africanos no Brasil, Sodré (2017) afirma em seu livro *Pensar Nagô* que o Brasil foi comprovadamente o maior comprador de escravos das Américas, disseminando-os ao longo de todo território nacional. Segundo Maurício (2014, p. 32), do século XVI até o século XIX, os africanos de diversos grupos étnicos e culturais, muitas vezes rivais, foram capturados e trazidos para o Brasil como escravos. Entre os grupos que vieram para o Brasil podemos mencionar os bantos, os fons, os iorubás e os minas. Foram 300 anos de escravidão e não se sabe o número exato de africanos que foram trazidos para a América. De acordo com Caputo (2012, p. 40):

Quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, que traziam suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo e a educação. Enfim, com as suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo. Espalhadas assim formaram o que se chama de diáspora africana, ou seja, os negros e negros que, nesse caso, sequestrados e sequestrados das suas terras, levaram consigo as suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil.

Foi na religião que os africanos encontraram força para resistir a crueldade do sistema escravagista e dos propósitos impostos pela dominação colonial². Para Eugênio (2017, p. 44), as populações submetidas à escravidão e ao genocídio tiveram que elaborar uma série de mecanismos de sobrevivência. E entre todos os mecanismos de sobrevivência, a religião foi um dos que mais colaboraram para manter vivas as tradições de origem africana. O culto aos orixás chegou ao Brasil juntamente com os

² A diáspora africana está encruzada ao projeto colonial, que é um acontecimento marcado pela tragédia das humilhações, sequestros, assassinatos, estupros, torturas, comércio de seres humanos, entre outras inúmeras formas de violências praticadas nos trânsitos que edificaram o Novo Mundo. Essa invenção é parte integrante do colonialismo, não há possibilidade de separação, é resultado de um cruzo que faz espiral do tempo girar em um rito de morte e vida (RUFINO, 2019, p. 97).



africanos que atravessaram o Atlântico e foram escravizados aqui na América portuguesa. Do encontro cultural entre os elementos das três matrizes formadoras da sociedade brasileira - índio, africano e europeu -, surgiram às chamadas religiões afro-brasileiras, entre as quais podemos citar: candomblé, candomblé de caboclo, umbanda, quimbanda, tambor de mina, jurema, omolocô, umbandomblé, entre outros.

Segundo Berkenbrock (2012, p. 62) do ponto de vista histórico, a África é o campo de origem e o Brasil o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Já Eugênio (2017, p. 172) ressalta que a terra mãe foi recriada em cada terreiro. No modo de vida, nos costumes, na memória e na cultura dessa gente, a África revive. As religiões africanas formam a base teológica a partir do qual se desenvolveram as religiões afro-brasileiras.

O candomblé e a umbanda são as duas religiões de matriz africana que serão mencionadas neste ensaio. Sobre o candomblé vejamos:

O candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravos, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar as novas condições de ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades – inquices, orixás ou voduns –, seres que são a força da natureza, sendo seus criadores e também administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos. No candomblé nada se inventa ou se cria, só aprende e se aprimora. Este saber e este conhecimento são conquistados com a prática no dia a dia, com o tempo, com a humildade, o merecimento, a inteligência e, principalmente, com a vontade de aprender! (MAURÍCIO, 2014, p. 29).

Berkenbrock (2012, p. 154) afirma que a umbanda é um fenômeno urbano de modo que ela não teve dificuldades de adaptação no processo de urbanização ocorrido no Brasil: é considerada uma religião tipicamente brasileira. Rivas Neto (2013, p. 101) afirma que “a Umbanda é uma forma espiritualizada e inteligente de bem viver. A Umbanda é uma unidade aberta em constante reelaboração”.

Fica bem evidente que a umbanda é uma religião que incorporou elementos da cultura africana, europeia e indígena. Vejamos algumas das suas características e a contribuição dada por cada uma das matrizes que formaram a população brasileira:



Herdamos das culturas indígena e africana a forte ligação com a natureza, o uso das ervas, cachimbos (maracás para os indígenas), os rituais de cura, as danças, os cânticos sagrados, as vestimentas, o transe, a crença na vida após a morte e a comunicação com os mortos, as crenças nos ancestrais, a diversidade de deuses (indígenas) ou orixás (africanos), os preceitos ofertados aos ancestrais (oferendas), a magia. Da cultura branca europeia, herdamos alguns elementos da concepção cristã católica, como a ligação com os santos que no sincretismo são relacionados com os orixás, as rezas, as imagens, maniqueísmo (bem e mal), dentre outros. E ainda uma influência do Kardecismo: ligação com os mortos, crença na reencarnação, rituais de cura (RIBEIRO, 2013, p. 98).

A umbanda e o candomblé apresentam algumas características distintas que valem a pena ser mencionados e analisados:

Com efeito, pode se opor umbanda e candomblé como se fossem dois pólos: um representando o Brasil e o outro a África. A umbanda corresponde a integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos conceber o candomblé em termos de pureza africana; na verdade ele é um produto afro-brasileiro resultado da bricolagem desta memória coletiva, sobre matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos. Entretanto pode se afirmar que para o candomblé a África continua sendo fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida. Desta forma uma ruptura se inscreve entre a umbanda e o candomblé: para a primeira, a África deixa de constituir em fonte de inspiração sagrada; o que é afro-brasileiro se torna brasileiro. É necessário entender o que queremos dizer com a ruptura; não se trata de ressignificar com esta palavra a ausência do que é negro no seio da umbanda, pelo contrário, insistiremos em todo o nosso trabalho na importância da contribuição africana para a formação da religião umbandista (ORTIZ, 1999, p. 16).

Enquanto o candomblé se aproxima muito dos cultos típicos da África, a umbanda surge como uma religião tipicamente brasileira, nascida num momento em que o Brasil passava por um momento de industrialização e urbanização. Dentro desse contexto de modernidade, a umbanda acabou se afastando de alguns elementos presentes no candomblé como o sacrifício de animais que era visto como um ato que não combinava com uma sociedade que buscava se encaixar num padrão de civilização eurocêntrico. Ao analisar a importância das religiões de matriz africana, temos que pensar em resistência, pois mesmo com tanta opressão, longe da pátria mãe, os deuses africanos



sobreviveram e são festejados e reverenciados nos diversos terreiros existentes em todo território brasileiro. Não podemos deixar de dizer que a luta pelo direito à liberdade religiosa ainda é uma realidade, mas mesmo assim os afro-religiosos seguem existindo e resistindo.

2. O catolicismo como uma ideologia de dominação do sujeito africano e indígena

O catolicismo, através do processo de conversão, assumiu um importante papel no contexto colonial de dominação dos corpos e das almas dos africanos. O catolicismo ocupou um lugar de privilégio buscando neutralizar as outras possibilidades de relação com o sagrado. Sobre a importância da conversão, segundo a Igreja Católica, Rufino (2019) comenta que:

Somente através da conversão o indivíduo seria um ser capaz de ser reconhecido como dotado de inteligência. Fora disso, o restaria a condição de selvagem, desalmado, débil, potencial, maléfico, em suma, desumanizando ao ponto de ser coisificado (RUFINO, 2019, p. 79).

Mediante o processo colonizador, os escravizados perderam a sua humanidade, se tornaram objeto e foram proibidos de colocar em prática os seus rituais religiosos, sendo obrigados a se converterem ou pelo menos fingir que converteram ao catolicismo. Segundo Caputo (2012) os negros eram batizados com outros nomes e obrigados a aceitar ou pelo menos dizer que aceitavam a religião do senhor branco: o catolicismo.

No processo de hierarquização cultural, o padrão eurocêntrico se tornou modelo de sociedade e tudo aquilo que pertencia a cultura africana e indígena passou a ser visto com um olhar de inferioridade e sem nenhum ar de civilidade. Carneiro (2019) analisa como era o olhar dos portugueses em relação aos costumes religiosos africanos da seguinte forma:

Na sociedade colonial as práticas religiosas dos negros eram vistas principalmente como “magia”, “feitiçaria” e “curandeirismo”, algo que estava relacionado ao mal, e precisava ser combatida, assim, a principal perseguição desta época era por parte da igreja católica, e depois veio a se estender a outros segmentos da sociedade (CARNEIRO, 2019, p. 06).



As religiões de matriz africana desde sempre tiveram que travar uma luta para poderem sobreviver num ambiente marcado pelo racismo e preconceito com as culturas que se diferenciavam do modo ocidental de enxergar o mundo. Num primeiro momento, os africanos escravizados tiveram que aceitar o sincretismo como uma estratégia de sobrevivência diante das imposições católicas. Sobre o sincretismo como estratégia de sobrevivência Berkenbrock (2012) descreve:

O primeiro passo do sincretismo foi justamente a necessidade de uma acomodação á nova situação. Os negros precisavam esconder dos brancos o melhor possível a sua religião. O culto secreto aos Orixás não oferecia segurança suficiente. O problema foi resolvido pela utilização de estátuas de santos católicos. Estes santos eram inicialmente apenas como que uma máscara que foi vestida sobre os rostos dos Orixás negros. Sobre o Pegi, no qual o Orixá recebia o sacrifício de animais, foi colocado um altar católico, com toalha branca, flores e estátuas ou quadros de santos. Estes santos não foram escolhidos de modo aleatório. Foram escolhidos santos que de alguma forma lembrassem alguns aspectos dos respectivos orixás. As ofertas colocadas diante dos santos não se destinavam na verdade aos santos; as velas ali acesas não queimavam para os santos. Essa dissimulação é em si o ponto de partida do sincretismo ocorrido no Brasil entre o Cristianismo e religiões de africanas. Esta substituição dos Orixás por santos católicos tinha como consequência não apenas uma proteção para os Orixás, mas também para os seus cultuadores, que eram mais respeitados perante a sociedade (branca e católica). Num país onde a classe dominante era católica, uma tal devoção aos santos católicos era naturalmente vista com bons olhos (BERKENBROCK, 2012, p. 136).

Se fizermos uma análise histórica perceberemos que, na verdade, a perseguição sempre esteve presente na vida dos africanos escravizados no Brasil. Mas a resistência se fez presente e os mesmos foram buscando estratégias de sobrevivência garantindo, assim, a perpetuação das suas práticas religiosas, da cultura e do seu modo de entender e enxergar as relações com o mundo. Sobre o contexto histórico de perseguição vejamos:

Enfim, o desenvolvimento das religiões de matriz africana foi marcado pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e diálogos frente às condições adversas. Foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado Republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de representação policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às



manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil.[...] (SILVA, 2007, p. 23-24).

Diante das condições impostas pelo sistema escravagistas, com o apoio do catolicismo, os africanos tiveram que se reinventar e criar normas de sobrevivência e resistência diante do novo contexto ao qual estavam inseridos na América, bem longe da sua cultura, dos costumes, da família consanguínea e dos espaços sagrados. Com toda certeza a religião foi algo muito importante para ajudar os africanos a sobreviver diante de todas as violências sofridas no nosso país.

3. Umbanda e candomblé no contexto mercadológico

Apesar de a população negra ser a maior do nosso país, o último Censo (IBGE, 2010) mostrou que, ao longo dos anos, a porcentagem de seguidores das religiões de matriz africana ainda é baixa em relação às outras religiões. O catolicismo, apesar de apresentar uma queda no número de seguidores, ainda possui a maior porcentagem de fiéis. A religião denominada genericamente de evangélica vem demonstrando um aumento no número de seguidores fato assim descrito:

Frente às transformações verificadas no mapa religioso brasileiro durante as últimas décadas, notadamente a redução do número de católicos e crescimento de evangélicos, pode se dizer que o campo das religiões afro-brasileiras segue sem grandes alterações. Corresponde a 0,3% da população residente em 2000 e em 2010. Um contingente relativamente pequeno e frequentemente relegado a segundo plano nas análises das grandes tendências da religiosidade brasileira (DUCCINI; RABELO, 2013, p. 221).

Duccini e Rabelo (2013) ressaltam que não há como negar que os adeptos das religiões de matriz africana são poucos se comparados com os católicos, evangélicos e espíritas. Infelizmente, para não sofrer preconceitos, muitos brasileiros ainda se dizem católicos, buscando assim evitar problemas com vizinhos, no ambiente de trabalho, no ambiente escolar entre outros locais de convívio. Ocultar a verdadeira pertença religiosa acaba sendo uma forma de se defender de ataques violentos por parte de pessoas e denominações religiosas intolerantes. Sobre o assunto:



Quando se trata das religiões afro-brasileiras, as estatísticas sobre os seguidores costumam oferecerem números subestimados, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de tudo, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, no fim do século XIX, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou de ser a única religião tolerada no país (PRANDI, 2004, p. 225).

O preconceito com as religiões de matriz africana pode ser uma justificativa plausível para explicar porque existe um percentual tão baixo de pessoas negras frequentando os terreiros. É necessário analisar e pensar quais são os motivos que afastam a população negra dos terreiros:

[...] Não há como negar que os adeptos das religiões afro-brasileiras são muito poucos se comparados com católicos, evangélicos e espíritas. Mas não podemos deixar de lado o importante papel das religiões afro na formação da nossa sociedade e na política identitária de segmentos desta sociedade (DUCCINE; RABELO, 2013, p. 219).

Mas quando procuramos informações e registros sobre a violência sofrida por adeptos de crenças religiosas no Brasil, percebemos que as religiões de matriz africana aparecem como aquelas que mais denunciam as agressões sofridas, principalmente por grupos pentecostais e neopentecostais. Qual seria o interesse em combater as religiões de matriz africana? Para Silva:

Combatem-se essas religiões para monopolizar seus principais bens no mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal (SILVA, 2005, p. 01).

Segundo Giumbelli (2007), nas últimas décadas, os evangélicos se tornaram os principais protagonistas de uma redefinição do campo religioso no Brasil. Neste contexto de ascensão dos evangélicos, as religiões africanas se tornaram o principal alvo a ser atacado e combatido por esse segmento religioso como objetivo de angariar mais fiéis para os templos evangélicos:



O combate aos cultos afro-brasileiros, além de basear nos ideários bíblico e idiossincrático mencionados, em termos práticos visa converter os adeptos das religiões rivais, e por meio disso, dizimar a concorrência espírita nos estratos populares com o fechamento de centros espíritas, tendas de umbanda e terreiros de candomblé existentes, sobretudo, nas redondezas dos templos evangélicos. Sua beligerância radica, portanto, igualmente em interesses proselitistas, expansionistas e institucionais. Visa conquistar a maior fatia do mercado religioso e, ao mesmo tempo, impor o poder religioso do seu grupo sobre concorrentes, que como se sabe, detêm pouco poder de reação (MARIANO, 2007, p. 137-138).

A disputa por fiéis pertencentes a um mesmo segmento social tem feito com que algumas denominações evangélicas unam forças com grupos de traficantes para destruir os terreiros e expulsar pais e mães de santo e seus filhos das comunidades. Alguns grupos neopentecostais unidos com traficantes, como é o caso do Rio de Janeiro, estão obrigando os próprios líderes religiosos a quebrarem seus objetos sagrados.

As comunidades tradicionais de terreiro sofrem com os diversos tipos de violência: ataques a pessoas físicas, depredação dos terreiros, demissão em função da pertença religiosa, discriminação no ambiente escolar, violação dos símbolos sagrados, acusações de serem culpados por malefícios que ocorrem nos seios das famílias, ataques nas redes sociais entre outros e também as lutas jurídicas pelo fim dos sacrifícios de animais nos rituais de candomblé.

Fica o questionamento sobre até quando os praticantes de religiões de matriz africana no Brasil serão as maiores vítimas da violência num país onde a maior parte da população é negra, a liberdade religiosa é regulamentada por lei e o Estado é Laico permitindo que todos possam fazer livremente a sua escolha religiosa.

4. Racismo ou Intolerância Religiosa? Como classificar os ataques sofridos pelos afro-religiosos?

A violência que ainda hoje faz parte do cotidiano dos praticantes de religiões de matriz africana está estritamente ligada ao passado colonial que classificou o sujeito branco como superior e os sujeitos não brancos como seres inferiores. Hoje a academia e o próprio espaço do terreiro vêm propondo uma discussão que visa entender se os ataques sofridos por umbandistas e candomblecistas devem ser classificados como



intolerância ou racismo religioso. Sobre o termo intolerância religiosa fazemos a análise observando se o mesmo consegue de fato classificar a violência sofrida pelos membros das Comunidades Tradicionais de Terreiro:

Penso que a noção de intolerância religiosa não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivenciam as tradições de matrizes africanas, pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas vivenciadoras dessas tradições. É exatamente esse modo de vida negro, mesmo quando vivenciado por pessoas não negras, que se ataca; ou seja, mesmo pessoas brancas que vivenciem as tradições de matrizes africanas podem ser vítimas de um racismo originalmente destinado a elementos negros dessas tradições (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 54).

Ainda sobre a questão da insuficiência da expressão intolerância religiosa para se referir a discriminação sofrida pelos adeptos dos terreiros é bom compreender:

A ideia em defender que a intolerância não é suficiente para descrever o racismo religioso é pelo fato, inclusive jurídico, do peso que se é dado para as perseguições que essas religiões sofrem, ou seja, a maioria dos casos denunciados foram enquadrados como injúria racial e não como racismo, o que termina por tornar a questão um ato isolado, mal criado, de um indivíduo. Enquanto, na realidade, se trata de racismo, da atribuição de menor valor as religiões afro-brasileiras (OLIVEIRA, 2017, p. 44).

Juridicamente falando, quando se usa o termo racismo religioso, ele contempla uma comunidade ou todos os praticantes das religiões de matriz africana dando maior visibilidade a anos de luta encabeçada principalmente pelos movimentos negros que desde sempre lutaram por igualdade e pela garantia dos direitos da população afro-brasileira. É preciso entender que o ataque sofrido pelos praticantes de matriz africana está estritamente relacionado com o pertencimento étnico, o passado histórico e com a base racista que estruturou a nossa sociedade. O racismo assume diversas expressões, logo o racismo religioso é uma delas. Levando em consideração as marcas do racismo na nossa sociedade vale considerar que:

A noção de racismo religioso dá conta de marcar grande parte das violências sofridas por determinadas culturas e comunidades são encarrilhadas por uma engenharia de dominação/subordinação que tem a raça/racismo/ colonialismo como matrizes/motriz de



desenvolvimento do mundo moderno. Nessa perspectiva, racismo religioso é uma expressão que abre caminho e conquista espaços relevantes na luta antirracista (RUFINO; MIRANDA, 2019, p. 230-231).

Utilizando a terminologia racismo religioso estamos falando de uma luta conjunta que envolve questões étnico-raciais e religião. A luta dos movimentos negros por igualdade e respeito passa a ser valorizada e ganha maior legitimidade. No que se refere a terminologia mais adequada para classificar a violência e a dor sentida pelos afro-religiosos, Nogueira (2020) escreve:

Afinal, porque racismo em vez de tolerância religiosa? Porque, nesse caso, o objeto racismo já não é o homem em particular, mas certa forma de existir. Trata se da negação de uma forma simbólica e semântica de existir, de ser e de estar no mundo (NOGUEIRA, 2020, p. 91).

Vivenciamos no Brasil uma verdadeira guerra contra as religiões de matriz africana. Nogueira (2020) menciona que têm sido constantes os ataques das igrejas neopentecostais sofridos pelas comunidades de terreiro. Todos os dias são noticiados ataques aos terreiros, aos símbolos e aos praticantes dos cultos de matriz africana. Os efeitos do colonialismo ainda se fazem presentes na sociedade e os grupos que não se enquadram no modelo hegemônico continuam sendo marginalizados e discriminados. É um processo tão cruel que nem mesmo as crianças ficam seguras. A violência além de estar presente nos espaços públicos em forma de ataques físicos e psíquicos, tem avançado para dentro dos espaços sagrados do terreiro através da destruição do patrimônio e dos símbolos religiosos. Mas, apesar de toda violação de direitos, os grupos afro-religiosos seguem resistindo e buscando meios legais para preservar o direito de escolher e assumir a sua pertença religiosa diante da sociedade.

5. O povo de santo segue resistindo

Apesar de haver uma legislação que garante e protege o livre exercício dos cultos religiosos e a liberdade de crença, na prática é notável como as religiões de matriz africana lutam por esse direito e como as mesmas e os seus praticantes ainda são discriminados em diversos ambientes, sendo estes doméstico, privado ou público. A



falta de liberdade religiosa traz efeitos que podem ser sentido física e psicologicamente, mas ela também chega como uma forma de mostrar quem tem e quem não tem o direito de fala dentro do seu espaço de convívio social.

Diante dos casos constantes de ataques às religiões de matriz africana, o povo das comunidades tradicionais de terreiro tem buscado alternativas que lhes possam garantir o direito de praticar os seus rituais religiosos sem medo de serem surpreendidos por ataques violentos. A criação de ONGS, os movimentos ecumênicos, as marchas, a aproximação da academia com os terreiros, a utilização das redes sociais e algumas mudanças na própria lei tem ajudado a dar credibilidade a esses movimentos como veremos a seguir:

[...] ainda que incipiente, a união de religiosos afro-brasileiros, ONGs, acadêmicos, pesquisadores, políticos, advogados, promotores públicos entre outros parece apostar mais uma vez na capacidade de resistência e reação dessas religiões contra um assédio proporcionalmente muito eficaz, e se julgar por seu estado atual e crescimento numérico e duradouro (SILVA, 2007, p. 24).

Os jovens de terreiro também vêm desempenhando um papel fundamental neste processo de luta contra a intolerância racial. As redes sociais estão sendo utilizada para dar visibilidade à luta pela liberdade religiosa. Os jovens de terreiro de vários locais do Brasil estão se organizando e buscando, através da união, fortalecer o movimento em prol da liberdade religiosa. As informações estão chegando para um número maior de pessoas através de posts, lives, contas nas redes sociais como Facebook e Instagram e debates sobre as diversas temáticas que envolvem o cotidiano do terreiro.

Como as informações atingem um número maior de pessoas, os casos de intolerância que antes eram apenas episódios sem grandes repercussões, hoje se avolumaram e saíram da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública conforme atestam as frequentes notícias de jornais que registram, em inúmeros pontos do Brasil, os casos de intolerância. Igualmente, a reação a estes casos, antes apenas um esboço isolado e tímido de algumas vítimas, agora se faz em termos de processos criminais levados adiante por pessoas físicas ou instituições públicas como ONGs e até mesmo a promotoria pública (SILVA, 2007, p. 10).

Em relação às instâncias judiciais, Silva (2007) acredita que apesar das dificuldades, as ações jurídicas começam a apresentar resultados favoráveis aos adeptos



das religiões afro-brasileiras. As igrejas evangélicas, responsáveis pelos programas considerados ofensivos às religiões afro-brasileiras e as redes de televisão que os exibem, estão sendo notificadas.

A passos curtos, a justiça vem se posicionando e procurando garantir os direitos dos afro-religiosos. Percebemos que aqueles sujeitos que foram beneficiados pelo projeto colonizador permanecem não querendo abrir mão de seus privilégios e continuam focados na marginalização, invisibilidade e silenciamento dos elementos culturais vindos da cultura indígena e africana. O desejo de silenciar e desmoralizar o outro para manter intacto o lugar de poder ainda é uma realidade presente na sociedade brasileira.

Apesar dos ataques permanentes sofridos pelas religiões de matriz africana, nota-se que existe uma movimentação buscando unir forças para dar maior visibilidade à luta contra o racismo religioso. Mesmo com todo o sofrimento, intolerância e descaso do poder público e de uma parcela da sociedade, as religiões de matriz africana seguem resistindo e unindo forças para continuar reverenciando seus deuses e lutando ainda hoje pelos seus direitos.

Considerações Finais

Para compreender a violência sofrida pelos adeptos das religiões de matriz africana é necessário revisitar o nosso passado que é marcado pela escravidão, pela intolerância e pela hierarquização dos sujeitos. Os africanos trazidos para o Brasil para serem escravizados foram classificados como seres sem alma e sem cultura e isso reflete ainda hoje nas suas relações sociais, políticas, econômicas e religiosas. É preciso compreender quais foram os pilares utilizados para estabelecer os valores que ajudaram a moldar uma sociedade racista, misógina e intolerante. O desejo de estabelecer como cultura uma cultura hegemônica, fez com que os portugueses com o apoio da Igreja, marginalizassem, excluísse, violentassem tudo aquilo que significasse uma ameaça para o seu projeto de sociedade. E assim o colonizador foi lutando para suprimir as epistemologias negras e indígenas.

Apesar de todas as dificuldades, os escravizados conseguiram criar estratégias para sobreviver aos horrores impostos pela colonização. Ainda hoje os povos das



Comunidades Tradicionais de Terreiro seguem resistindo e mantendo as suas tradições religiosas e lutando para ter o direito de exercer as suas práticas religiosas no espaço físico do terreiro e no espaço público nos diversos Estados do nosso país.

Ao analisar a importância das religiões de matriz africana, temos que pensar em resistência, pois mesmo com tanta opressão e longe da pátria mãe, os deuses africanos sobreviveram e são festejados e reverenciados nos diversos terreiros existentes em todo território brasileiro. Não podemos deixar de dizer que a luta pelo direito à liberdade religiosa ainda é uma realidade, mas mesmo assim os afros-religiosos seguem resistindo.

Não tem como falar sobre os ataques sofridos pelos praticantes das religiões de matriz africana sem falar das questões étnico-raciais. As religiões de matriz africana sofrem com os ataques racistas e preconceituosos devido a sua origem étnica e cultural. Com isso, ainda hoje muitos adeptos dos terreiros de umbanda e candomblé escondem a sua identidade religiosa como uma forma de proteção. Os ataques sofridos pelos umbandistas e candomblecistas estão estritamente ligados à cor da pele e ao passado histórico desse povo. Por isso, utilizar a expressão racismo religioso é dar crédito a uma luta de anos do movimento negro que busca, através da lei, encontrar punições para os atos de racistas e preconceituosos.

Ressaltamos que apesar de todas as dificuldades impostas, as religiões de matriz africana vêm buscando mecanismos de sobrevivência através da aproximação com outras religiões, da participação em atos ecumênicos, da utilização das mídias sociais e da luta no âmbito jurídico. Também vale mencionar que, apesar das religiões de matriz africana serem as maiores vítimas da intolerância no Brasil, elas continuam sem utilizar a violência e os discursos proselitistas contra aqueles que promovem os ataques de ódio. A presença de jovens engajados nos terreiros com certeza traz esperança de dias melhores e, acima de tudo, da continuidade das crenças e tradições religiosas de matriz africana. Encerramos o texto questionando até quando as comunidades tradicionais de terreiro terão que lutar pela sua existência?

Referências Bibliográficas

BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos orixás**: Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.



CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Abimael Gonçalves. **Intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras: uma violência histórica**. In: *IX Jornada Internacional de Política Pública*, São Luís, 2019, p. 1-12. Disponível em: <https://docplayer.com.br/171578143-Intolerancia-religiosa-contra-as-religoes-afro-brasileiras-uma-violencia-historica.html>. Acesso em: 10 fev. 2021.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam C.M. **As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010**. (Orgs). TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. In: *Religiões em Movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 219-234.

EUGÊNIO, Rodney William. **A benção aos mais velhos**: poder e senioridade nos terreiros de Candomblé. Mairiporã: Arole Cultural, 2017.

FLOR DO NASCIMENTO; Wanderson. **O Fenômeno do Racismo Religioso**: Desafios para os Povos Tradicionais de Matriz Africana. Revista Eixo, v. 6, n. 2, 2017, p. 51-56.

GIUMBELLI, Emerson. **Um projeto de cristianismo hegemônico**. (Org). SILVA, Vagner Gonçalves. In: *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 149-170.

MARIANO, Ricardo. **Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros**. (Org). SILVA, Vagner Gonçalves, In: *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 119-147.

MAURÍCIO, George. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

NOGUEIRA, Sidney. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio. **Religiões afro-brasileiras e o racismo**: contribuição para a categorização do racismo religioso. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Braziliense, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. V. 18, n. 52, 2004, p. 223 - 238. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142004000300015&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 10 fev. 2021.



RIBEIRO, Fernanda Lemos. **Umbanda e teologia da felicidade**. São Paulo: Arché, 2013.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das religiões afrobrasileiras: tradição oral e diversidade**. São Paulo: Arché, 2013.

RODRIGUES, Jaime. **Navio Negroiro**. (Org.) SCHUARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio. *In: Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 51-56.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2019.

RUFINO, Luiz; MIRANDA, Marina Santos de. **Racismo Religioso: Política, Terrorismo e Trauma Colonial**. Outras Leituras sobre o problema. *Problemata*, v. 10, n. 2, 2019, p. 229-242.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica**. São Paulo: Revista USP, n. 67, 2005, p. 150-175. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/67/11-silva.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Prefácio ou notícia de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões de matriz africana no Brasil**. (Org.) SILVA, Vagner Gonçalves, *In: Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 9-28.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.



Religião e política no Brasil: violência legitimada

Religion and politics in Brazil: legitimate violence

Mariane Gonçalves Bento¹

Resumo: A discussão política do Brasil atual encontra-se crivada de aspectos religiosos orbitando em seu redor. Não é uma dinâmica inédita; entretanto, carrega questões importantes de serem salientadas. Uma delas é a escalada de violência legitimada pela religião e vinculada às narrativas políticas. Este artigo trata, portanto, de uma revisão bibliográfica em que se pretende analisar a atuação religiosa no cenário político, hoje, com ênfase na ação dos evangélicos pentecostais e as possíveis reverberações desta atuação religiosa na sociedade e na política contemporânea por meio da organização desses grupos.

Palavras-chave: Religião. Política. Violência. Mídias.

Abstract: The political discussion in Brazil today is riddled with religious aspects orbiting around it. It is not an unprecedented dynamic, however, it carries important issues to be highlighted. One is the escalation of violence legitimized by religion and linked to political narratives. It is, therefore, a bibliographic review that intends to analyze the religious performance in the political scene today, with emphasis on the action of Pentecostal evangelicals and the possible reverberations of this religious performance in society and in contemporary politics through the organization of these groups.

Keywords: Religion. Politics. Violence. Media.

Introdução

O Brasil da atualidade nos mostra uma grande escalada de disputas narrativas entre adeptos de determinadas linhas políticas, o que acaba por resvalar em grupos religiosos que corroboram essas narrativas, acentuando as tensões. O presente trabalho busca traçar um mapa desta relação política religiosa contemporânea no Brasil e a escalada de violência promovida, muitas das vezes, por entes que compõem grupos religiosos cristãos. É flagrante a necessidade de pensar tais aspectos mediante os passos

¹ Graduada em História e especialista em Ciência da Religião pela UFJF. Professora de História da Rede Estadual de Minas Gerais. E-mail: marygoncalvesb@gmail.com



que o país tem dado nesse sentido e a contribuição que esta análise pode dar à reflexão do papel da religião frente às questões políticas atuais. A proposta é refletir tais questões mediante escritos já produzidos pela comunidade acadêmica em torno das temáticas religião e política; conservadorismo; pentecostalismo; mídias e religião; violência e religião. Pretende-se, portanto, fazer uma revisão de contribuições acadêmicas a esse respeito, bem como uma análise autoral a partir desses índices temáticos tendo como questão-problema as seguintes perguntas: como os grupos políticos, balizados por discursos religiosos, violam atitudes e gestos religiosos transformando-os em ação política e violenta? De que modo a relação religião e política, sob influência das mídias, pode produzir violência?

A todo o momento somos bombardeados por acontecimentos e desdobramentos de âmbito político diante dos fatos e das notícias. Frente à escalada dicotômica que nos deparamos desde o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff em 2016, o posicionamento político de um grupo ou outro vem à baila, a fim de opor ou aglutinar pessoas e não faltam espaços de discussões sobre o tema, os quais também atingem a seara da religião. Essa influência, no entanto, pode ser uma definição inadequada mediante a inter-relação existente entre as esferas sociais, culturais e políticas que, juntas, formam um todo intrincado por diversos fatores. Nessa tônica, este trabalho busca, à luz da literatura existente sobre o tema, fazer uma análise do contexto atual em que a atuação religiosa de certos grupos e segmentos relacionam-se com a via política e, de igual modo, a política relaciona-se com grupos religiosos.

Objetiva-se, portanto, traçar uma linha de raciocínio que traga à tona um esboço do cenário político no que se relaciona com o religioso, sendo relevante destacar a guinada rumo a um posicionamento conservador e por vezes violento por parte de alguns indivíduos e grupos. Isso nos leva a construir a hipótese de que a religião é capaz de produzir violência em detrimento aos discursos de paz e fraternidade.

Embora a observação dessa aproximação entre religião, política e violência possa estar presente em distintas religiões, nossa análise direciona-se, principalmente, na via das igrejas neopentecostais que têm participado ativamente deste cenário, não sozinhas, mas com bastante preponderância. Aqui também se destaca o uso das mídias como ferramenta disseminadora de um discurso religioso atrelado a uma vertente política. Pelo alcance e força de seus emissários, acaba por surtir um efeito avassalador



na sociedade brasileira, ligados às denominações religiosas ou a grupos que se veem representados por essas falas e, assim, encorajados a cancelar tais posicionamentos.

O trabalho está organizado em três partes. Na primeira, uma exposição conceitual envolvendo como religião e política se entrelaçam. Na segunda parte, uma abordagem da dinâmica de relacionamento entre o pentecostalismo e a ocupação do espaço público. Na terceira parte, o uso das mídias como propagadoras de pontos de vista sendo estes, muitas das vezes, carregados de aspectos violentos. Nesta via, estão em questão os grupos de dentro e também aqueles que orbitam por fora e fazem o aceite destes discursos. Assim sendo, buscam-se relacionar as variáveis aqui propostas de maneira a ser possível refletir criticamente e, um pouco mais, sobre essa crescente violência na sociedade brasileira diante da qual esta pesquisa se torna relevante e atual.

1. Religião e política em discussão

É comum que escutemos que certas coisas não se discutem. Quem nunca ouviu falar que religião, futebol e política não se discutem? Esta é uma grande falácia. Descontando as divergências possíveis entre o mundo futebolístico, falar de religião e política é fundamental tendo em vista as implicações destes temas em nosso cotidiano. Assim sendo, este artigo trata de aspectos inerentes a esta relação entre as esferas política e religiosa.

Desde a chegada dos portugueses às Terras de Santa Cruz que viriam a se tornar Brasil, temos o crivo das manifestações religiosas na história. A contar da primeira missa realizada logo que aqui chegaram, a vivência da religião (a princípio Cristã Católica) fez-se presente em nossa cultura em consonância com o mundo ocidental do século XVI em diante. O próprio avanço rumo às novas terras foi balizado, entre outros aspectos, pela busca de expansão da fé Católica. Assim, ocorreu a imposição da cultura e conseqüentemente da religião europeia sob o solo brasileiro. Esta direção, fincada na religião, atuou não somente na via dos costumes e práticas religiosas, mas também marcou instituições políticas e sociais ao longo do Brasil Colonial, estendendo-se ao Império e, claro, deixando como legado à República aspectos desta simbiose entre as instituições religiosas (destaque ao Catolicismo) e as instituições políticas e sociais do Brasil.



Giumbelli (2008), procurando destacar de que modo se constitui a presença do religioso no espaço público, afirma que a instauração da República foi um grande marco em torno de um direcionamento à laicidade. Segundo ele, quando ocorreu um rompimento oficial com a Igreja Católica estabeleceu-se um ensino declarado leigo deixando-se de atrelar os registros civis aos registros eclesiais e modificando, inclusive, a instituição do casamento civil. Nesse sentido, o autor questiona em que medida os princípios de laicização foram concretizados no período, apontando que:

mais do que princípios, o que estão em jogo são dispositivos que configuram a relação entre Estado e religião dentro das exigências da laicidade, partindo-se da constatação de que esse modelo é adotado simultaneamente em muitas nações. Ou seja, temos muitos experimentos de laicidade naquele momento histórico e não precisamos, para entendê-los, sujeitar a maioria deles a um referencial analítico decalcado de alguma situação nacional particular (GIUMBELLI, 2008, p. 82).

Assim sendo, a perspectiva de laicização no Brasil ocorreu em meio a um contexto geral que já caminhava nesse sentido. Um ponto de reflexão a partir do século XIX foi a questão da secularização da sociedade, secularização esta que se esperava acontecer diante o avanço do tempo e o maior esclarecimento dos indivíduos mediante o qual seria possível perceber uma diminuição da adesão ao âmbito religioso que ficaria relegado à esfera privada, perdendo preponderância no espaço público. Entretanto, essa previsão não ocorreu tal qual o entendimento da comunidade acadêmica de fins do século XIX e início do XX. As fronteiras da religião ampliaram-se de modo a não ficar relegada somente ao privado, mas também a não se confundir com o público. São novas as fronteiras e não menos importantes.

Uma análise que pode ser trazida à tona é a de Bourdieu (1990) que, ao tratar da ampliação da fronteira da religião, apontou mudanças dos atores e da esfera religiosa contemporânea onde estas, entre outras, fazem “parte de um novo campo de lutas pela manipulação simbólica da condução da vida privada e a orientação da visão de mundo” (BOURDIEU, 1990, p. 121). Assim, a jornada referente ao que tange a religião assumiu novos contornos, evidenciando novas demandas de ação e condução não restritas ao campo da alma e da salvação.



No que concerne aos aspectos históricos que envolvem essa vinculação entre religião e política, Burity (2001) aponta que, mais do que dizer se há ou houve tal relação tendo em vista que tal vínculo nunca se rompeu, faz-se necessário aferir se o padrão existente no ocidente consegue dar conta do que ele chama de deslocamento de fronteiras e ressignificação religiosa (BURITY, 2001). Assim, na medida em que se observa a trajetória de eventos ligados a movimentos religiosos, é que se tem de atentar para “uma configuração do religioso que opera, segundo uma lógica de deslocamento de fronteiras e ressignificação ou redescrição de práticas.” (BURITY, 2001, p. 28). Esta análise conduz para os caminhos diversos que a religião foi capaz de trilhar já que, apesar de haver contemporaneamente um movimento de aprofundamento da experiência religiosa pessoal, ocorreu também uma “desprivatização ou publicização do religioso” (BURITY, 2001, p. 28). É uma análise muito esclarecedora, pois mostra as várias possibilidades da religião não a colocando em caixas separadas do todo que a envolve, sendo, por isso, um tema complexo e fonte de muitos questionamentos e análises possíveis.

Não ocorre um desaparecimento da fronteira entre religioso e político; no entanto, também não há uma sobreposição de um sobre o outro. Burity (2001) define tal movimento como um deslocamento de fronteiras que implica numa atuação e regulação maior do Estado em áreas antes consideradas privadas na ampliação da oferta e competição religiosa, assim como nas representações políticas que outrora eram relegadas apenas ao âmbito privado e que agora aparecem como um problema político a ser sanado.

Pois é notório que para além das reafirmações permitidas pela linguagem da "volta da religião" ou da "ampliação da esfera pública ou política", o que se passa é uma mudança na definição do que seja política ou religião. De um lado, os limites do político extrapolam o estado, o que atesta a insuficiência do neutralismo e da separação entre igreja e estado para disciplinar a relação religião/política. De outro lado, há uma visível desinstitucionalização da religião, que se traduz na proliferação de igrejas, movimentos e grupos informais, que não mais se prendem aos protocolos de autorização ou sanção eclesiástica, bem como na difusão/disseminação do religioso para além das fronteiras reguladas pelas instituições religiosas (BURITY, 2001, p. 34).



A partir desse referencial de deslocamento de fronteiras da religião em uma conceituação ampla do que representaria “a religião” neste texto, nas etapas que se seguem buscarei refletir, considerando nosso recorte temático, a atuação do pentecostalismo no meio público e as implicações dessa atuação no Brasil.

2. Espaço público e pentecostalismo

O Brasil experienciou uma grande movimentação em relação à sociedade civil no que concerne à busca de direitos e voz frente à governabilidade autoritária, engendrada desde 1964 em solo brasileiro, e que pela força de vários fatores vieram a ruir em meados da década de 1980. Nessa via, o que é importante frisar é quão fundamental foram os questionamentos dos movimentos sociais frente à estrutura política vigente. Nesta busca, traz-se à tona o desejo de ocupação do espaço público e de um olhar mais apurado para as demandas não contempladas pelo Estado. Esse movimento acaba por fazer emergir novos atores no cenário político sendo os grupos religiosos um deles.

A politização do discurso religioso nunca foi uma marca apenas deste período em questão, a exemplo da romanização do catolicismo, as repúblicas latino-americanas, a teologia da libertação, entre outros (BURITY, 2016). Entretanto, a partir dos anos 1990, observa-se uma movimentação que traz “para o primeiro plano o discurso político pentecostal” (BURITY, 2016, p. 27). O alvorecer do discurso político pentecostal é definido como uma expressão de *religião pública* na qual as práticas religiosas não se conteriam na fronteira do privado, projetando-se pelo espaço público como discurso de valores, cultura e ação coletiva (BURITY, 2016). As características que fizeram o perfil pentecostal pós 1980 tornar-se uma religião pública são a demanda por participação nas instituições representativas, a *publicização* alcançada para além da política, tocando também a cultura de massas (jornais, gravadoras, tevê, rádio etc.). Assim, a religião passou a tratar detidamente da política profissionalizando sua atuação, sobretudo com “a utilização deliberada de sua própria *linguagem teológica* como registro legítimo de argumentação política” (BURITY, 2016, p. 37-38).

Nesse movimento, a exposição pentecostal alcançada foi imensa e, a partir de então, inseriu-se nas discussões sociais e politizou todos os temas que versassem sobre



algum aspecto da fé deste grupo. Desse modo, a definição mais adequada seria de uma religião pública e não uma religião no espaço público (BURITY, 2016).

Em outras palavras, a religião pública ao mesmo tempo impele “a religião” para o que já não se contém ou regula pela jurisdição organizacional ou simbólica do mundo religioso, e posiciona relacionalmente a identidade religiosa de tal forma que o “não-religioso” tanto quanto o “outro religioso” passam a interferir permanentemente na vivência e no estar-em-casa da identidade religiosa. Esse problema de definição da fronteira ou, antes, da crescente porosidade da fronteira entre o religioso e o secular atinge a religião pública de duas formas: porque ela ultrapassa fronteiras, levando o religioso para dentro do secular, por assim dizer; e porque ela não pode erigir fronteiras impenetráveis à lógica secular no seu próprio interior (BURITY, 2016, p. 40).

À luz da reflexão de Burity sobre o enquadramento do pentecostalismo brasileiro como religião pública, no próximo tópico descreveremos a atuação religiosa dos adeptos desta vertente de um modo mais específico, relacionando-a à mídia e à violência, demarcando de que forma se procedeu esta atuação, tal como questionado na introdução desta pesquisa, o que será abordado brevemente na próxima seção.

3. Evangélicos, mídias e violências: o “Eu” e o “Outro”

Rodrigues e Gouvêa (2020) no texto “Pentecostalismo, política e conservadorismo” buscaram compreender como os discursos religiosos de grupos pentecostalizados influenciaram a política nacional atual, perspectiva sob a qual estará ancorada nossa linha de raciocínio. Para tanto, uma importante noção a partir daqui é a conceituação feita pelos autores a qual nos orienta a pensar sobre o termo “evangélico”:

No Brasil, esse termo tem sido usado de modo generalista para indicar uma pessoa ou grupo de pessoas que declaram ser cristãos e seguirem a Bíblia, desde a literatura do Antigo Testamento até as referências do Novo Testamento, que contam a vida e os ensinamentos de Jesus Cristo, assim como as origens do movimento cristão que deu origem às igrejas institucionalizadas católicas. Os evangélicos, embora cristãos, não são católicos, mas derivam de Protestantes (do século 16) e Pentecostais (dos séculos 19 e 20), alguns dos quais se caracterizam por interpretarem literalmente os textos bíblicos, baseados nas doutrinas da inerrância e da infalibilidade bíblica (RODRIGUES; GOUVÊA, 2020, p. 38).



Nessa dinâmica, a caracterização de evangélico traz à tona um grupo religioso que atua no universo brasileiro de maneira a balizar suas ações e modos de vida a partir de uma leitura bíblica específica, e que reverbera na sociedade como preocupação com os hábitos e formas de agir dos indivíduos, instituindo, assim, regras de conduta. Nessa via, o conservadorismo ganha corpo, pensando-se aqui, conservadorismo como prática que envolve manter ideias e formas de agir que seriam mais adequadas a determinado grupo.

Frente a isso, o “eu” evangélico supõe-se guardião dos bons costumes sociais e emana tal ponto de vista pela sociedade de modo a fazer com que todo aquele que não está investido do mesmo pensamento, o “outro”, seja atingido por seu discurso. A leitura e interpretação dos textos bíblicos são amplamente disseminadas a fim de proporcionar uma dinâmica de mediação entre o divino representado por aqueles que seguem as premissas de Deus (os escolhidos) e os que não se enquadrariam neste grupo.

As noções de “povo escolhido” e “geração eleita” derivam da apropriação de textos bíblicos do Antigo Testamento (AT). Segundo essas referências, Iahweh – Deus criador dos céus e da terra– escolheu Israel como seu povo, eleito entre todos os outros povos, para reinar sobre a terra. Portanto, esse povo, assim como seus herdeiros nas gerações seguintes, seria o povo exclusivo de Deus e sob essa inscrição teria a exclusividade da salvação. Todos os outros povos que se curvassem diante essa condição seriam igualmente abençoados (RODRIGUES; GOUVÊA, 2020, p. 41).

Assim sendo, a presença dos evangélicos como religião pública, no Brasil, corroboraria a lógica de disseminação da “verdade” e atuaria fortemente na estruturação de uma política “supremacista, hierárquica e violenta (beligerante)” (RODRIGUES; GOUVÊA, 2020, p. 45), de modo que os grupos políticos balizados por discursos religiosos estariam violando atitudes e gestos religiosos, transformando-os em ação política e violenta.

Em outras palavras, em nome da fé e da moral evangélica (baseada, especialmente, na antiga aliança entre Deus e o povo hebreu), lideranças pentecostais ao ocuparem espaços públicos e políticos com seus discursos, em geral, têm se baseado em certa tradição de seleção e interpretação bíblica (literalista), cuja moral separa: o certo do errado, o bem do mal, o papel do homem do papel da mulher, o lugar



dos filhos da luz em relação aos filhos das trevas, cristãos dos não cristãos, dos legitimamente livres (porque convertidos) em relação aos escravos (porque adoradores de outras divindades), dos donos da terra daqueles que trabalham nela e, finalmente, dos exploradores em relação aos explorados (RODRIGUES; GOUVÊA, 2020, p. 45).

Sintomático desse movimento é a escalada de uma linguagem de violência emanada por partícipes e lideranças de grupos religiosos em sua maioria evangélica. Em nome da fé e dos costumes que estes julgam ser mais adequados, a discussão se acirra e reflete uma visão tomada por caracteres não tão afáveis. Em nome de Deus, percebe-se a legitimação de violências para com grupos considerados um problema para a fé Cristã mais uma vez na história do Brasil. Esta violência não é uma novidade, entretanto, o que há de se perceber é que a narrativa política é direcionada à comunidade cristã evangélica de modo a evidenciar a necessidade de diferenciar-se daqueles que não são considerados fiéis. Os grupos religiosos, por sua vez, alimentam-se deste discurso para se fortalecer como grupo político religioso, o ciclo é mantido e, assim, acontece uma aliança “perfeita”, mesmo que às custas de mazelas daqueles que não estão de acordo com a narrativa política religiosa beligerante do contexto atual do Brasil.

Essa atitude muito tem a ver com a própria estrutura dos escritos religiosos que balizam o pensamento cristão evangélico brasileiro. Rodrigues (2019), ao tratar de aspectos ligados a uma linguagem que faz referência à violência e de algum modo a justifica, aponta o quão ligado está o sagrado à violência e demandaria uma ritualística também violenta. A Bíblia, portanto, traz aspectos que baseiam essa atitude voltada às violências.

Atos de violência concretizados em guerras, assassinatos, tramas, golpes, exércitos, entre outros, emergem da literatura bíblica como atitudes religiosas combativas que nos permitem afirmar que as religiões também se definem pelo termo violência. Em especial, as que derivam do tronco abraâmico (RODRIGUES, 2019, p. 77).

Assim, engendra-se uma lógica de que “todos os que não estão sob a fé em Deus estariam sob o comando do Diabo, portanto seriam os inimigos de Deus e de seu povo” (RODRIGUES, 2019, p. 73) e nesta via, a luta seria legítima. Estes inimigos são identificáveis em falas contrárias aos gays, participantes de religiões não cristãs, pessoas que não seguem uma vida ortodoxa, por exemplo. No Brasil, o atual governo liderado



pelo Presidente Jair Messias Bolsonaro, atua nestas frentes, alimentando a beligerância. Suas falas ríspidas que desrespeitam a pluralidade, ganham apoio desses grupos ao mesmo tempo em que apoia o discurso de muitos deles, sendo importante nesta guinada conservadora que, por vezes, legitima a violência contra os entes da república “não fiéis”.

Seguindo por outra linha de raciocínio, tem-se a reflexão interessante quanto à eleição do chamado “bode expiatório”. Isso é abordado por René Girard na obra *A Violência e o Sagrado* (GIRARD, 1972), também analisado por Sbardella e Peretti (2019). O ponto de interseção está na abordagem da violência na religião e por isso cabe mencioná-lo. Aqui se expõe um ponto de vista que coloca a necessidade de apontar-se alguém ou algo para dirimir os males que recaíam sobre a comunidade, sem, no entanto, fazer da religião uma colaboradora da violência. Os autores, balizados pela obra de Girard, traçam elementos importantes quanto a esta linha de pensamento explicitando a questão do bode expiatório que seria uma “vítima escolhida para o sacrifício, aquele sobre o qual recai toda a culpa da desagregação do grupo, de um mal que sobrevém à comunidade” (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 51).

Nessa análise, a ação violenta atuaria como uma denúncia dos males sociais e, como o autor analisa, as regulações seriam necessárias para que a sociedade se atentasse aos problemas que ela mesma causa, sendo universal o fato de “que pessoas ou grupo de pessoas estão sujeitos a ser vítimas, bodes expiatórios de suas próprias sociedades” (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 57). Trazendo para nosso foco de análise, o discurso beligerante elegeria o “bom cristão” como sendo a vítima da sociedade que não segue os ditames das escrituras e que, portanto, sacrifica-se na luta por uma nação em que o lema tenha “Deus acima de todos”. A violência seria, pois, denunciada por meio dos vários veículos e espaços (inclusive o político) e por isso a luta contra os algozes se faria necessária.

De todo modo, não se pode negar quão atrelado à religião cristã está o tema da violência. Em se tratando do Brasil atual, muitas falas e ações resvalam nas minorias causando ações intolerantes de toda sorte, reforçadas por vários veículos midiáticos de disseminação de informações, grandes responsáveis pelo alargamento do espaço ocupado pela religião e política. Cunha (2016), que busca descrever e interpretar a maior ocupação de espaço pelos evangélicos na política partidária e como as grandes



mídias tratam a questão política, aponta que o neoconservadorismo evangélico faria parte de um contexto de fortalecimento conservador na esfera pública brasileira em geral. E aqui, portanto, temos outro ponto relevante na análise que é o fato de os valores de direita (mais conservadores) obter simpatia de uma grande parcela de brasileiros.

Frente a isso, lideranças evangélicas e políticos conservadores não ligados às igrejas evangélicas, mas que se ancoram nelas, emergem pautas conservadoras ganhando grande apoio eleitoral nacional (CUNHA, 2016). Tal apoio não ocorre somente pela força da representatividade evangélica na política ou pelo uso político de assuntos ligados à moral cristã, mas também por todo um contexto de apropriação dessas pautas na sociedade como um todo.

Com discursos dentro do ideário da moral cristã (contra o aborto e o controle da natalidade, e a favor da assistência psicológica a homossexuais, como se a opção sexual fosse uma doença a ser tratada) aliado a princípios caros ao liberalismo na política e na economia (Estado mínimo e elogios ao livre mercado), essas personagens têm captado apoios para além do círculo religioso. Na visão destas lideranças, a família está sob a ameaça dos movimentos civis de gênero e enfrentamento da violência sexual, reforçados pela abertura a estas demandas no campo político, intensificada a partir de 2002 (CUNHA, 2016, p. 153).

A análise aqui apresentada aponta que tal escalada conservadora muito tem a ver com as características da própria sociedade brasileira, e que é acentuada pelo processo de midiaticização que a religião e a política do Brasil, hoje, passam na construção de bandeiras preconceituosas e estereotipadas, distorcendo entendimentos que, junto às ciências, aos benefícios tecnológicos e às garantias do direito democrático, foram conquistados ao longo da história brasileira. Ademais, a postura conservadora da aliança entre religião e política exacerbada pela mídia atende aos ideais capitalistas, tal como confere Cunha:

Nesse caso, a lógica produtiva das mídias, baseada na espetacularização, é assumida pela religião e pela política em intercâmbio. Este intercâmbio dá-se também no terreno da ideologia, marcada pelo conservadorismo religioso e midiático, ocorrendo o que Max Weber nominou “afinidades eletivas”. Segundo Weber, para a consolidação do capitalismo foi fundamental o intercâmbio deste com a cultura religiosa protestante puritana de matriz calvinista. Isto foi possível pelo fato de o protestantismo possuir afinidades (simpatia,



similaridades) eletivas (escolhas) com o capitalismo (CUNHA, 2016, p. 157).

Cunha evidencia a atuação dos evangélicos como bloco articulado que desenvolve cultura de massas e se faz presente em vários âmbitos da vida do indivíduo. Seus discursos políticos religiosos são bem aceitos por parcelas ligadas, ou não, a uma denominação religiosa e o êxito acaba sendo bastante impulsionado pela força das mídias. Comportando-se como segmento governista, os evangélicos articulam-se em apoiar candidatos com reais chances de vencer eleições e fazem também acordos em prol de sua denominação religiosa (GONÇALVES, 2010), sendo, então, parte importante no cenário político nacional atual. Nesse aspecto, atentamo-nos para um cenário político crivado de dicotomias que se acentuam cada dia que passa. O discurso religioso conservador, em muito, colabora para este clima, delineando esse contexto beligerante que enfrentamos intensificado em meio ao momento de crise de saúde em razão da pandemia da Covid-19. Pieper e Mendes (2020) retomam um pouco dessa reflexão mediante o conceito de necropolítica, apontando que:

um traço básico da necropolítica é esse laço de inimizade. Basicamente, a ideia é a criação fantasiosa de um inimigo que pelo próprio fato de existir ameaça o “nós” e, portanto, deve ser eliminado. Isso faz com que o ódio e o ressentimento criem vínculos entre as pessoas. E esse mesmo ódio contamina todo esse sistema (PIEPER; MENDES, 2020, p. 23).

A violência e a morte ganham contornos diferentes numa política que faz do outro um inimigo a ser combatido por não apresentar um ideário político religioso similar ao do seu grupo. Os laços de inimizade, evidenciados pelos autores, são absorvidos também pelo discurso político religioso evangélico sendo sintomática a aversão a tudo que não faz parte da cobertura narrativa cristã pentecostal.

Por fim, cabe enfatizar que temos um sistema político que acaba por contribuir para o fenômeno da ascensão de políticos religiosos. E nesta fragilidade, como os eleitores escolhem seus candidatos através de qualidades pessoais, largam na frente bispos e pastores (GONÇALVES, 2010). Nessa ótica, é tempo de reflexão e ajuste. Tendo no horizonte o momento delicado em que vivemos, não podemos deixar escapar a oportunidade de repensar a atuação dos grupos religiosos, sejam eles evangélicos



institucionalizados ou não, na vida política do Brasil, bem como as implicações que esta guinada pode trazer, positiva ou negativamente, para o meio social e político.

Considerações Finais

Por força do debate acalorado já existente no âmbito político e social do Brasil mediante as alternativas de projeto de país que se avanta, o tema religião e política foram aqui abordados a fim de contribuir, de algum modo, para uma reflexão possível diante de tantos atores e discursos disponíveis. Desse modo, buscou-se trazer à tona autores que já trabalham com o assunto para fazer emergir alguns pontos importantes de suas análises e estender a reflexão a partir dos mesmos.

A atuação religiosa na política arrebanha muitas pessoas e, ao conter um discurso que traz em si violências contra outros grupos, apresenta uma problemática muito grande. Na necessidade de apontar aqueles que não cumprem uma cartilha específica de vida e fé, lança-se mão de um posicionamento intolerante com aqueles que não colaboram a uma perspectiva cristã evangélica conservadora. Os agentes políticos eleitos sob o apoio de uma base religiosa evangélica ou simpática a ela, ao expor posicionamentos ligados a esta moral acabam por responder a seu grupo, mas também trazem implicações à sociedade como um todo no que tange a uma perspectiva de conflito. As mídias sociais colaboram muito neste sentido, pois sustentam discursos religiosos atrelados à política e discursos políticos atrelados à religião numa integração poderosamente influenciadora.

Conduzir uma discussão tão importante e tão complexa demanda-se um maior aprofundamento, o que ainda haverá ocasião para desenvolver. Todavia, a meu ver, é preciso pensar que o limite entre o âmbito religioso e o político, de modo geral, foi alargado e modificado contemporaneamente, e fez surtir uma vivência de religião pública por parte do pentecostalismo. Esta guinada, diante de uma busca por representatividade no cenário político, desembocou em uma atuação intensa por parte destes grupos religiosos, e também de políticos atrelados a eles reverberando social e politicamente na forma de debate, discussões e produção de conteúdo midiático a fim de arrebanhar simpatizantes à sua forma de pensamento.



Referências Bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. **A dissolução do religioso**. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 119-125. Disponível em: <https://nepegeo.paginas.ufsc.br/files/2018/06/BOURDIEU-Pierre.-Coisas-ditas.pdf> . Acesso em: 27 abr. 2021.
- BURITY, Joanildo. **Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica**. São Paulo: Revista de Estudos da Religião, n. 4, 2001, p. 27-45. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf. Acesso em: 27 abr. 2021.
- BURITY, Joanildo. **Religião, cultura e espaço público: onde estamos na presente conjuntura?** (Org.). MEZZOMO, F.; PÁTARO, C.; HAHN, F. In: *Religião, cultura e espaço público*. São Paulo: Olho D'água; Campo Mourão: Ed. Fecilcam, 2016, p. 13-49. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/299523225_Religiao_cultura_e_espaco_publico_onde_estamos_na_presente_conjuntura . Acesso em: 27 abr. 2021.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **Religião e Política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras**. Perseu: Revista do Centro Sérgio Buarque de Holanda da Fundação Perseu Abramo. nº 11, Ano 7, 2016. Disponível em: <https://revistaperseu.fpabramo.org.br/index.php/revista-perseu/article/view/112/80> . Acesso em: 27 abr. 2021.
- GIUMBELLI, Emerson. **A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil**. Relig. soc. [online], vol. 28, n.2, 2008, p.80-101. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000200005 . Acesso em: 27 abr. 2021.
- GONÇALVES, R. B. **Religião e representação política: a presença evangélica na disputa eleitoral brasileira**. Revista Espaço Acadêmico, 10(116), 2010, p. 13-20. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/10891/6468/0> . Acesso em: 27 abr. 2021.
- PIEPER, F.; MENDES, D. **Religião e Necropolítica**. (Org.) PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo In: *Religião em tempos de crise*. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2020. Disponível em: https://www2.ufjf.br/ppcir/wp-content/uploads/sites/145/2020/09/Religiao_em_tempos_de_Crise-livro-final.pdf . Acesso em: 27 abr. 2021.
- RODRIGUES, E.; GOUVÊA, A. **Pentecostalismo, Política e Conservadorismo**. (Orgs.) PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo, In: *Religião em tempos de crise*. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2020. Disponível em: https://www2.ufjf.br/ppcir/wp-content/uploads/sites/145/2020/09/Religiao_em_tempos_de_Crise-livro-final.pdf . Acesso em: 27 abr. 2021.



RODRIGUES, Elisa. **Religião e violência: uma leitura fenomenológica.** Estudos Teológicos (Online), v. 59, 2019, p. 61-79. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3615. Acesso em: 27 abr. 2021.

SBARDELLA, E. L.; PERETTI, C. **Cristianismo e violência. Contribuições teológicas a partir de René Girard.** Estudos Teológicos, v.59, n. 1. 2019, p. 47-60. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3617. Acesso em: 27 abr. 2021.



Wilson Witzel e a guerra contra a pobreza e a favela: uma gestão religiosa-neoliberal que desloca o conceito de Estado Moderno e o uso da violência de Weber

Wilson Witzel and the war against poverty and the slums: a religious-neoliberal management that displaces Weber's concept of the Modern State and the use of violence

Priscila Gonçalves¹

Resumo: Este artigo objetiva analisar um possível deslocamento da noção weberiana de Estado Moderno quanto ao uso e a função da violência tomando como objeto a gestão de Wilson Witzel, ex-governador do Rio de Janeiro. A partir de seu discurso de posse, discorreremos como ele manipula uma linguagem religiosa e utópica para ascender ao cargo sem apresentar um plano político técnico-burocrático aplicável. A instrumentalização da imagem de servo de Deus a serviço dos “cidadãos de bem” operacionalizada de forma violenta e a partir de fundamentos neoliberais acionados como justificativas das políticas implementadas, aparentemente operaram deslocamentos daquilo que conhecemos como Estado Moderno e o uso e função da violência, vitimando principalmente os pobres no território favelizado. O método utilizado para tanto foi pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave: Estado moderno. Razão mítica. Burocracia. Violência. Favelas

Abstract: This article aims to analyze a possible displacement of the Weberian notion of Modern State, regarding the use and function of violence, taking as object the management of Wilson Witzel, ex-governor of Rio de Janeiro. Based on his inauguration speech, we discuss how he manipulates a religious and utopian language to ascend to office, without presenting a technical-bureaucratic political plan. The instrumentalization of the image of the servant of God at the service of the "good citizens", operationalized in a violent way and based on neoliberal foundations, used as justifications for the implemented policies, operated as displacements of what we know as the Modern State and the use and function of violence, victimizing mainly the poor, in the slumized territory. The method used was bibliographic research.

Keywords: Modern State. Mythical Reason. Bureaucracy. Violence. Slums.

¹ Doutoranda e mestra em Ciências da Religião (UMESP), Teóloga (FABAT) e graduanda em Pedagogia (Estácio). Estuda a relação entre religião e violência na favela, especialmente no que tange às igrejas históricas inseridas nesse contexto. E-mail: apriscilagoncalves@gmail.com



Introdução

O governador do Estado do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, afastado do cargo por meio de um impeachment, foi representante do que ficou conhecido nas eleições de 2018 como a esperança da “nova política”. As promessas de combater a corrupção, acabar com o crime organizado, devolver à sociedade suas bases fundamentais – família e valores cristãos – “sob ataques” por parte do espectro à esquerda da política nacional foram algumas das características e pautas defendidas pelo ex-juiz durante sua campanha, utilizando-se de uma linguagem profundamente religiosa. Uma vez eleito, Witzel colocou em prática algumas de suas promessas, dentre as quais destacamos o combate ostensivo ao crime organizado. O que não era esperado, porém, era que esse combate fosse um sinônimo de combate à pobreza e seus bolsões, como as favelas.

Este cenário de guerra instaurado entre o Estado e o crime organizado no Rio de Janeiro – leia-se as favelas e seus moradores – vem sendo explorado há mais de uma década pela mídia, pela indústria cinematográfica e no próprio campo político-religioso. A eleição de Witzel pode ser compreendida como a radicalização de um processo que já está em curso a mais tempo do que a duração da vida política do ex-governador, que sofreu o processo de impedimento. A espetacularização extrema da violência percebida nas longas transmissões das “ocupações” em 2008, a divulgação massiva de políticas de Segurança Pública que não previam ações locais reguladas e de longo prazo (UPP), somadas a uma naturalização histórica da criminalização e depreciação da vida dos pobres, especialmente os indivíduos favelizados, contribuíram para a renovação e o incremento de uma estrutura política estabelecida sob “moinhos de gastar gentes²”.

Se esta guerra entre o Estado e o crime organizado, que atinge de forma mais letal e prejudicial os civis, não é novidade, cabe-nos destacar o que justifica o presente texto. Nosso objetivo principal é discorrer acerca das características utópico-míticas e de fundo econômico que envolvem e fundamentam a atuação sistemática do Governo Estadual. Trataremos como a gestão de Witzel pode ser percebida como uma ruptura velada do conceito e aplicação de Estado burocrático moderno. Não é nosso interesse analisar sua performance quando governador, mas apresentar as características dessa gestão, que estão muito mais próximas de uma administração político-religiosa-

² Expressão cunhada por Darcy Ribeiro, no livro “O povo Brasileiro”.



neoliberal, portanto, pautada em lógicas e políticas estabelecidas sobre pilares nem sempre racionais e factíveis. Com o objetivo de revelarmos a estrutura religiosa, transcendental, de fé na ação do Estado enquanto libertador e salvador de certos indivíduos da sociedade, e evidenciarmos que são os pobres favelizados os preferencialmente sacrificados desse sistema, é que desenvolvemos as linhas que seguem.

1. A burocracia e a razão utópica: desconstrução do mito da racionalidade moderna

O sociólogo clássico Max Weber em uma conferência intitulada “A Política como vocação”, conceitua o Estado moderno como “uma relação de homens dominando homens, relação mantida por meio da violência legítima” (WEBER, 1982, p. 98). Isto é, para Weber, as sociedades modernas que aderem a uma formação estatal para a gestão da vida funcionam sob a lógica de comando ordem-obediência.

A dominação como *modus operandi* do Estado, portanto, é sinônimo de manutenção de um ordenamento social rígido, e a violência nesse sistema configura-se como o que Hanna Arendt (1994) classificou de “instrumental”, ou seja, um meio para alcançar o fim da submissão/obediência à dominação instituída. O Estado, então, desempenha a função de guardião da violência legítima e a emprega de forma direta em situações em que a violência classificada como ilegítima é identificada. Em outros termos, ao Estado cabe o uso monopolizado da violência utilizada para conter os desvios dos contratos sociais, isto é, qualquer ação que fira as normas e as leis estabelecidas com o fim de salvaguardar o ordenamento social.

Quanto a questão da violência, é importante destacar que, na conceituação de Weber, a violência do Estado classificada como legítima é utilizada como uma resposta, uma ação de abafamento e controle das ações não previstas por seus próprios agentes/representantes para o funcionamento e manutenção do ordenamento e que, conseqüentemente, causam perturbação na ordem e na coesão social. A violência não é um fenômeno tipicamente moderno. Dessa forma, o que Weber faz é teorizar como ela foi administrada a partir da racionalidade que fundamenta o que ele aponta como modernidade. Considerando isso, o Estado não se estabelece como uma instituição que



promove a violência de forma intencional e sem precedentes, mas reage à sua utilização não autorizada. A partir dessa ideia, o Estado moderno ao operar por meio da violência, reclama para si o monopólio que garantiu por meio da fé coletiva.

Dentro desta definição weberiana de Estado e da função da violência, a burocracia funciona como uma ferramenta operacional, um sistema que garantiria a eficácia do mecanismo estatal a partir de ações reguladas e livres de iniciativa própria ou motivações particulares de seus agentes. Definido, de certa forma, como um complexo corpus doutrinário para uso na administração da máquina estatal, Weber classifica a burocracia como aquilo que:

I. Rege o princípio de áreas de jurisdição fixas e oficiais, ordenadas de acordo com *regulamentos*, ou seja, *por leis ou normas administrativas*. 1. As atividades regulares necessárias aos objetivos da estrutura governada burocraticamente são distribuídas de forma fixa como deveres oficiais. 2. *A autoridade de dar as ordens necessárias à execução desses deveres oficiais se distribui de forma estável, sendo rigorosamente delimitada pelas normas relacionadas com os meios de coerção, físicos, sacerdotais ou outros, que possam ser colocados à disposição dos funcionários ou autoridades*. 3. Tomam-se *medidas metódicas* para a realização regular e contínua desses deveres e para a execução dos direitos correspondentes; somente as pessoas que têm qualificações previstas por um regulamento geral são empregadas (WEBER, 1982, p. 229, grifos próprios).

Percebe-se que a característica mais geral da burocracia é dar forma e condicionar meios de aplicação a um determinado conjunto de acordos sociais. Os regulamentos, as leis e as normas não possuem uma autoaplicação na sociedade, sendo necessária que sua “materialização” seja feita por meio de representantes da autoridade legítima agindo de forma metódica, pré-estabelecida e pretensamente calculada a partir do domínio de um determinado contexto. Não há neste rol de ações descrito por Weber, nada que possa partir diretamente do arbítrio dos representantes do Estado como é o caso da religião.

Todo esse conjunto de leis e normas, classificado pelo sociólogo como burocracia de estado puro (1982), tem como pressuposto uma determinada “sociedade esperada”, uma “sociedade ideal”, onde os deveres funcionam como etapas obrigatórias para o alcance da sociedade desejada. Já os direitos, seguindo essa lógica, funcionam como um tipo de reconhecimento pela participação cidadã que só recebe quem não



interfere de forma negativa nessa “construção social”. Como comparação ilustrativa, poderíamos dizer que a burocracia foi delineada como uma receita que, se seguida, resultaria em algo perfeitamente consumível, uma sociedade operativa, gerida por uma máquina de engrenagens humanas, porém plenamente calculável.

Nessa utópica sociedade ideal, onde todos e todas seguem regras, na qual busca-se atingir um funcionamento irretocável, todo tipo de desordem, rebelião e desencaxe são punidos e/ou sofrem uma tentativa de restabelecimento do estado de normalidade por meio da coerção legítima, tendo a violência como seu principal instrumento. Isto é, a desobediência aos regulamentos estabelecidos e/ou a não adequação aos modelos ontológicos estabelecidos, acabam por estigmatizar indivíduos desobedientes, tornando-os excluídos, promotores de desordem, marginais, inimigos da ordem e do progresso.

Em termos mais simples, o que temos discorrido é que, se cada sociedade possui um conjunto de normas pensadas por especialistas que se distanciam o suficiente de suas *pathós* e *ethos* particulares atuando para o bem coletivo de forma imparcial, o horizonte social que se anuncia em cada uma dessas normas e regulamentos certamente é visto como possível, factível. Ou seja, a depender da massiva colaboração individual na obediência aos comandos estabelecidos, o coletivo caminharia, então, a passos largos para a plenitude idealizada.

Todo esse esquema moderno de organização da vida em sociedade está pautado sobre uma pretensa racionalidade radical. Isto é, nenhum tipo de conteúdo não científico é tomado como fundamento para os regimentos formulados, nenhum tipo de explicação de ordem física, cósmica, política (entre outras) é fruto de elucubrações de caráter religioso. A religião – seus ritos, mitos, tabus – em sua função ordenadora do mundo é, dessa forma, relegada ao plano da opção particular. Assim, pelo menos teoricamente, a modernidade secularizada se estabeleceu de forma gradual com a separação de toda uma gama de conteúdos míticos, não comprovados pelos métodos científicos e não previstos pela razão instrumental. Porém, isso consiste em uma ilusão.

No que tange a questão da burocracia, pensada juntamente com a administração da violência legítima articulada pelo Estado, pode-se considerar que o pensamento weberiano não está isento da racionalidade radical citada acima. Pelo contrário, a reproduz. Sabendo disto, o conceito de razão utópica (HINKELAMMERT, 1988) apresenta-se como uma crítica muito profícua à absolutização da racionalidade e a ideia



de que as instituições modernas possuem ferramentas, estruturas e projeções plenamente eficazes para garantir um certo bem-estar geral.

O conceito de Hinkelammert tem como pressuposto crítico que, na modernidade, “concebe-se o impossível para, através da experiência e da análise da factibilidade, conhecer o possível.” (ibidem, p. 18). Por isso, razão utópica. Nessa perspectiva, a ideia de que haverá cumprimento fidedigno dos acordos sociais, das leis e da burocracia em seus diversos objetivos, cria uma ilusão de que o ocidente moderno se tornaria um tipo de éden construído a partir do respeito aos ditames estabelecidos e ao funcionamento calculado das instituições reguladoras/ordenadoras. Uma sociedade moderna, como a nossa, está basicamente pautada no argumento da eficiência em busca do impossível, percebido possível no percurso (HINKELAMMERT, 1995). No entanto, “a perseguição e a realização desse possível são constantemente desvirtuadas pela ilusão de se estar perseguindo ou realizando aquele impossível de cuja conceituação se partiu” (HINKELAMMERT, 1988, p. 18).

A racionalidade moderna, aquela que estrutura e legitima a operacionalidade do Estado e da burocracia que o regulariza, nada mais é que um refinamento científico-político das construções teológicas que fundamentavam a vida nas sociedades pré-modernas (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989; SUNG, 2002; DOS ANJOS, 2019). Nas sociedades antigas, a ordem social era compreendida como resultado da ação divina, e na modernidade essa crença foi deslocada para a ciência e para o Estado, que demanda de todos e todas nós uma certa fé na sua factibilidade (ALVES, 1975; WEBER, 1982; ELIADE, 1992; GEBARA; SUNG, 2020). Além disso, talvez seja necessário considerarmos que toda absolutização, deificação de sistemas ordenadores, que não são aplicáveis de forma homogênea independentemente do tempo-espaço, são refinamentos modernos do que era percebido nas “sociedades contra o Estado”³. O “puro”, “ideal” e seus sinônimos são apenas apostas, frutos de fé, em um mundo dito secularizado.

Sabendo disto, cabe dizer que os horizontes utópicos modernos, os quais o Estado também possui, promovem políticas que privilegiam resultados inatingíveis e construídos a partir não do plausível, mas sim do idealizado. Pode-se dizer que, na

³ Menção ao livro de Pierre Clastres “A sociedade contra o Estado”, onde o autor desconstrói a ideia de que o surgimento do Estado consistiu em uma evolução dos mecanismos de administração social.



modernidade, há realidades sociais administradas, mas são realidades que ainda não existem⁴. Sistema de gestão paradoxal, porém extremamente útil para certos setores e ideais, e diametralmente desproporcional na violência para outros estratos sociais e sujeitos.

Se o que apontamos faz sentido, há em curso uma tentativa de convencimento contínuo da existência de uma racionalidade radical, pela qual se articularia e funcionaria o Estado burocrático moderno. Poderíamos tratar dessa pretensa racionalidade radical, que é inexequível, a partir de muitos vieses como a Economia, Educação, Justiça e suas relações com o funcionamento do Estado. Porém, nosso interesse está diretamente associado ao tema da Segurança Pública e as políticas relacionadas a esta área no Rio de Janeiro, especialmente de como a administração da violência ilegítima neste estado – na breve gestão Witzel – desloca o sentido de ser do Estado, a gestão da violência por ele operada, considerando a teoria clássica de Weber.

Essa racionalidade extrema, que é apenas imaginada e desejada, é criticada por Hinkelammert e classificada por ele como “racionalidade irracional”, um uso abusivo e, por vezes, intencionalmente sacrificial da razão instrumental. Toda estrutura de administração social como o Estado, que prevê modelos perfeitos e aplicações de seus regulamentos de forma hermética e asséptica são ilusórios, frutos de fé. Segundo Hinkelammert (1988, p. 20)

Uma política realista só será possível se for concebida com a consciência de que sociedades concebidas na base da perfeição não passam dos conceitos transcendentais, à luz dos quais pode-se agir, mas em direção aos quais não se pode progredir. Assim, o problema político não pode consistir na realização de tais sociedades perfeitas, mas sim apenas na solução de inúmeros problemas concretos do momento [...] Consequentemente, a ilusão de poder construir sociedades perfeitas é ilusão transcendental, que distorce o realismo político.

Toda administração estatal que se pretenda construtora de uma sociedade perfeita, promove políticas desenvolvidas com olhares fixados em um horizonte utópico que, apesar de nunca ser alcançado, movimentam engrenagens institucionais e promove a sensação de progresso, de uma continuidade que culminará no alcance de certo “tipo

⁴ O prelúdio do livro “Sujeito e sociedades complexas”, de Jung Mo Sung, detalha esta questão.



ideal concreto”, seja no campo social, econômico, e no caso específico deste trabalho, de Segurança Pública e a tratativa das favelas. Sendo assim, é possível pensarmos que a atual forma de gestão da vida em sociedade tem se mostrado eficaz não pelos resultados obtidos de forma concreta, mas sim pela manipulação de sensações e perspectivas que, como veremos adiante, são sentidas por pequenas parcelas da sociedade, geralmente os de classe média e os ricos.

O que Hinkelammert, na citação acima, chama de conceitos transcendentais, diz respeito ao processo de naturalização, de tornar histórico o que é contingente e arbitrário (1998, p. 215) no processo de ordenação social. Esses conceitos servem como modos de ação, e estão aparentemente presentes nas políticas nada realistas do Estado, quando ressaltamos como objeto de estudo o enfrentamento a problemas concretos na área de Segurança Pública, especialmente relacionados à favela na gestão Witzel. Sabendo que não é suficiente indicarmos que a transcendentalidade e a não factibilidade estão presentes nas ações do Estado, que se pretende isento de traços míticos, na sequência desenvolveremos como o enfrentamento aos grupos e organizações espaciais que fogem das características desejadas para a sociedade idealizada consiste não em um pragmatismo político, mas no estabelecimento de um embate político-militar sustentado por razões míticas, no qual Witzel teve um papel de destaque.

2. O governo Witzel e o desvelamento da razão mítica⁵ do Estado

Seria possível elencar diversos eventos históricos que corroboram com nossa ilação de que o governo do Estado do Rio de Janeiro não somente se estabeleceu a partir de uma gestão burocrática utópica, mas sobretudo, permaneceu atuando institucionalmente nessa mesma tendência, apesar dos reclames modernos de racionalidade, burocracia e impessoalidade. Nosso foco, porém, é a gestão do Governo

⁵ Esse conceito refere-se ao que Hinkelammert (2008) indicou como a inversão da noção de vida e morte, pilar das sociedades ocidentais. Isto é, o autor indica que o Mito do Progresso foi o grande vetor de ordem do século XX; e no século XXI é o mito sacrificial, que prega que a morte humana é necessária para a vida em sociedade. O mito, em ambos os casos, consiste em prometer resultados infinitos, mas nunca atingíveis, apesar de aceitos. Neste bojo, ele aponta que a política torna-se uma ferramenta direta de morte, ao adquirir o poder de escolher quem serão os sacrificados em prol do infinito projetado, os sacrificados que pavimentam a busca irracional pelo mito de aparência factível. Isto é basicamente o que Witzel faz, optando pela morte dos pobres, especialmente os favelizados, quando promete acabar com a corrupção e a violência no Rio de Janeiro, devolvendo a paz e a segurança aos cidadãos.



do Estado do Rio de Janeiro, assumida pelo ex-juiz Wilson Witzel a partir de 2019, até quando sofreu um processo de impeachment.

Considerando suas declarações nada convencionais, de conteúdos que revelam fundamentos religiosos não dissimulados, discorreremos sobre a instrumentalização de razões míticas que são tratadas como políticas, principalmente no campo da Segurança Pública, bem como que a gestão Witzel corresponda a um deslocamento do que ficou convencionalizado como Estado Moderno, conforme destacado a partir de Weber. Com o fim de acentuar quais as constantes utilizações do discurso religioso, as razões míticas que fundamentam uma administração de caráter público – que deveria ser isento de personalidade – e da religião como estrutura fundamental, concentramos nossas análises no discurso de posse do governador (por ser sistematizador de seus anseios políticos) e em outras declarações mais recentes porque versam acerca das já implementadas ações do Estado.

Para desenvolvermos o que se pretende, uma pergunta direciona nossa reflexão: a gestão de Witzel no Estado no Rio de Janeiro, especialmente no que concerne à Segurança Pública (administração da violência) e a tratativa às favelas, pode ser classificada como de um Estado Moderno, nos termos da definição clássica de Weber? Desde o discurso de posse do governador afastado, percebe-se que há não de forma subjacente, mas explícita, um direcionamento religioso estabelecido como fundamento das novas políticas a serem instauradas.

Transcrevemos a seguir alguns trechos que ilustram que, apesar de ascender a um cargo estritamente político, que carece de planejamento e de suporte operacional técnico, o discurso do governador empossado revelou muito mais as suas aspirações e desejos do que propriamente um plano de Governo exequível, ou minimamente factível.

Na fala de Witzel:

Tomo posse hoje como Governador do Estado do Rio de Janeiro, graças ao desejo de mudança da população do nosso querido Estado, que acreditou na esperança de dias melhores. Portanto, meu primeiro agradecimento é ao nosso povo, com quem assumo o compromisso de não deixar apagar essa chama de confiança em um futuro melhor para o nosso Estado... Sr. Vice-Governador, minha gratidão por sua fidelidade, seus aconselhamentos, sua amizade e, acima de tudo, o seu espírito de servir. V.Exa. é um homem temente a Deus e que nasceu para servir... A Justiça Federal e a Justiça Estadual hoje são pilares da moralidade, da integridade, da decência, que vêm ajudando o



nosso País a reconstruir a sua História (WITZEL, 2019, página da Web, grifos próprios).

Weber (1982) já compreendia que a legitimidade de um governo instituído gira em torno da fé coletiva, que é depositada sobre os representantes do povo para o exercício de dominação de poucos sobre muitos. Essa dominação, entretanto, não é promovida a partir de arbitrariedades, e isso caracteriza o que conhecemos por burocracia. Porém, no trecho acima, percebe-se que Witzel vai para além dessa legitimidade, confiança ou fé de que a administração será feita de forma politicamente pragmática.

A partir da fala do governador, o quadro administrativo que se desdobra é de um Governo Estadual que se privilegia da confiança sem oferecer, em contrapartida, aquilo que se espera de uma administração do tipo moderna, burocrática e especializada. Ele ressalta a confiança do povo, a característica servil (no sentido de vocação religiosa) de seu vice e, indiretamente, “patrimonializa”⁶ outros níveis do poder, como se estes fossem ajustáveis de acordo ao perfil de cada governante empossado. Cabe ressaltar, nesse sentido, que integridade e decência nem são considerados princípios inerentes à administração pública, conforme a Constituição Federal de 1988.

Logo, servir a população de um Estado, ou do país, deveria ser objeto do campo da política, da união de diversas áreas de conhecimento que participam da construção de um quadro geral, de um panorama de problemas a serem resolvidos e de um conjunto de critérios que não estão diretamente associados a elementos de caráter particular, de foro íntimo. Principalmente quando estes elementos estão diretamente associados a definições morais de uma religião específica, que é o cristianismo, como veremos abaixo.

Na continuidade de seu discurso, Witzel disse:

não há política sem fé. É chegada a hora de libertar o Estado da irresponsabilidade e da corrupção que marcaram as duas últimas décadas da política estadual. Sob a proteção de Deus, eu renunciei a uma carreira, à toga, à magistratura federal; e iniciei uma jornada que simboliza todo o meu amor e a minha indignação com tudo o que vimos e ouvimos. É um ato de amor ao povo e ao Estado do Rio de

⁶ Expressão usada para classificar o uso do Estado em benefício próprio, encontrada em Raymundo Faoro em “Os donos do poder” e recentemente popularizada por Lilia Schwarcz em “Sobre o autoritarismo brasileiro”.



Janeiro. Eu nasci em um lar cristão pobre e meus pais enfrentaram inúmeras dificuldades para criar a mim e os meus três irmãos. Não herdaremos fortuna, mas o ensinamento da nossa querida mãe, Olívia, e do nosso querido pai, José: o amor e o respeito ao próximo. São valores morais que nenhuma fortuna consegue comprar ou pagar. São esses valores que conduziram um dos seus filhos, da família Witzel, a ser escolhido para liderar um processo de mudança e de resgate da dignidade do povo do Estado do Rio de Janeiro (WITZEL, 2019, página da web, grifos próprios).

Se o Estado não se governa sozinho, e se ele assume a dinâmica administrativa que seu representante maior lhe impõe, o Governo Estadual estava, então, operando sob a égide do próprio Deus que, por meio do amor devoto do governador, estaria em vias de promover a libertação do povo oprimido pelos sujeitos que se utilizam de mecanismos corruptivos, indecentes e não íntegros. Witzel se confundiu com o próprio Estado e colocou-se como um tipo de salvador da Instituição a qual representava, e também do povo dominado por ela.

A partir de seu discurso, percebe-se que sua ideia de si e do Estado se fundamentam a partir de sua educação familiar que foi cristã. Seus valores, como ele próprio aponta, são suas riquezas incorruptíveis. Ou seja, estão acima de qualquer oferta e/ou corruptibilidade pela qual, anteriormente, o Estado sucumbia. Segundo Jung Mo Sung (2002, p. 11),

quem crê nessa possibilidade de um mundo configurado pelo próprio desejo, costuma fazer uma simplificação da realidade natural e social e criar uma noção de sujeito ‘messiânico’ (individual ou coletivo) capaz de moldar a história segundo o desejo de instaurar definitivamente o Bem e a justiça no interior da história humana.

Witzel, como se nota em seu discurso, percebia-se como um tipo de líder messiânico no Estado do Rio de Janeiro, e matar tornou-se uma forma de garantir a vida de alguns cidadãos.

2.1. A guerra às drogas na favela: a missão de Witzel caracterizada pela segurança plena e a política de cunho neoliberal da “tolerância zero”

Como visto acima, Witzel se estabelece como representante de um Estado salvador, libertador, e que age por meio de valores particularmente cristãos. A figura de



um homem devoto se mistura à figura de um servidor público em exercício, que faz da gestão, dos instrumentos estatais, suas armas particulares de combate ao mal. Ainda no discurso de posse, Witzel foi enfático ao dizer que,

Não podemos mais viver sem liberdade, com medo de sair às ruas, sem saber se voltaremos. Criminosos assumiram, pelo poder das armas, o domínio de porções do nosso território, trazendo desgraça e desordem ao cidadão de bem. Vamos reorganizar as estruturas policiais para serem capazes de investigar e de prender aqueles que comandam o crime organizado e fazem da lavagem de dinheiro a fonte que abastece o comércio de drogas e armas, e a desgraça e o câncer da corrupção... Cidadãos fluminenses, não permitirei a continuidade desse poder paralelo... Usarei todos os meios e conhecimentos para derrotar o crime organizado, reconstruindo, reaparelhando, aperfeiçoando o processo penal e as estruturas judiciais, treinando as nossas forças policiais, colocando à disposição profissionais da segurança capacitados e com instrumentos para conter a ameaça à nossa democracia. São narcoterroristas e como terroristas serão tratados! (WITZEL, 2019, página da web, grifos próprios).

Os grifos são uma forma de ilustrar todos os apontamentos que já temos feito. Porém, dentre eles, queremos destacar um detalhe: o domínio paralelo de porções do território leva desgraça e desordem ao “cidadão de bem”. Essa expressão, que qualifica uma porção da população, foi amplamente utilizada como jargão eleitoral e o governador eleito manteve sua utilidade simbólica. Isso pode parecer isolado, mas há duas questões subjacentes nessa expressão que precisam ser aprofundadas: a primeira é sua comunicabilidade, e a segunda diz respeito ao objetivo de seu uso.

Podemos compreender a primeira questão a partir do pensamento do sociólogo Jessé Freire de Souza. Segundo ele, “a elite precisa travestir seus interesses de proprietário em suposto interesse geral para garantir o controle da reprodução social mantendo seus privilégios.” (SOUZA, 2019, p. 122). Nesse sentido, é necessário esclarecer que a expressão “cidadão de bem” tem um fundo semântico muito restrito e um público que o recepta de modo muito específico. Ou seja, pode parecer que o termo é generalista, e portanto, engloba uma diversidade de sujeitos e atores sociais, mas comunica a poucas pessoas que estão incluídas nas características que designam esses cidadãos.

O governo do Estado, na representação de Witzel, se coloca como instituição de defesa de um grupo de características econômicas, raciais, territoriais e políticas



específicas. “No Brasil, a classe média sempre foi, desde meados do século passado, a tropa de choque dos ricos e endinheirados” (SOUZA, 2019, p. 123). Witzel era o sujeito ideal para que essa funcionalidade patrimonialista do Estado fosse perpetrada e, além disso, para que estratos sociais que estão distantes da base da pirâmide social se sentissem representados no campo da política.

A segunda questão que precisa ser aprofundada acerca da expressão utilizada é o objetivo de seu uso, que é a definição indireta de um inimigo a ser abatido. Se é certo que a expressão “cidadão de bem” comunica a uma parcela irrisória da população por possuir uma semântica muito restrita, a consequência disto é a construção automática de outra parcela bem maior da população, que está do lado oposto, alheia ou distante de todas as prerrogativas que regem a forma de ser “de bem”. Confluindo na onda eleitoral bolsonarista, Witzel adota uma postura política de promoção de guerra a sujeitos que não estão aptos para serem considerados “cidadãos de bem”. E quem tem o poder para definir a legitimidade dessa classificação? A resposta é simples: o próprio Estado.

A fala do governador indica a existência de bandidos, traficantes que seriam tratados como terroristas, mas na sequência, veremos que a tratativa policlesca não ficou restrita a indivíduos criminosos, mas especialmente se estende ao próprio território das favelas e seus moradores, todos pobres. Sob a administração de Witzel – considerando seu discurso e suas ações posteriores à posse – o Estado aparentemente tornou-se uma instituição com o objetivo de resguardar indivíduos que ocupam posição social na alta classe média carioca com poder aquisitivo reconhecido e, portanto, consideradas pessoas. Na lógica capitalista de recorte neoliberal, esse medidor de humanidade e sociabilidade é bastante marcado. Consumidores são tratados como pessoas; não consumidores, pobres, como descartes sociais, passíveis de eliminação (SUNG, 2018; SÁ, 2020).

Além dessa instrumentalização da expressão, que serve para comunicar aos “de bem” e estabelecer indiretamente os que se configuram como o mal, o inimigo, parece claro que há também um uso irrestrito do medo e da sensação de insegurança para garantir a validade das políticas violentas e irracionais que seriam adotadas. Segundo o pensamento de Zygmunt Bauman (2009, p. 15)

a insegurança moderna não deriva da perda da segurança, mas da nebulosidade de seu objetivo. A aguda e crônica experiência da



insegurança é um efeito colateral da convicção de que, com as capacidades adequadas e os esforços necessários, é possível obter uma segurança completa.

As promessas de usar todos os meios possíveis, de reconstruir a força policial, aperfeiçoar a estrutura jurídica e penal, colocar profissionais que contenham o avanço das chamadas forças antidemocráticas são elementos do discurso do governador que ilustram o pensamento de Bauman. Em Witzel, o medo e a insegurança são estratégias de convencimento para a fluidez de seu combate ativo contra certos territórios e suas populações.

A partir dessa configuração, o Estado passa a construir ilhas imaginárias de segurança e bolhas imaginárias de desordem, que precisam ser estouradas. Witzel, o governador messiânico, faz promessas inatingíveis, de um horizonte utópico claro e indiscutível aura de aplicabilidade. O governo do Estado do Rio de Janeiro, desde então, passa a operar como se o problema da violência se resumisse ao tráfico de drogas; como se as forças de coerção policial também não precisassem de revisões institucionais; como se os chamados “territórios”, que obviamente são as favelas, fossem os únicos focos de desordem, violência e nascedouro do mal urbano. A segurança plena e a recuperação da liberdade perdida são mitos⁷ que o Governo do Estado do Rio de Janeiro, representado por Witzel, instrumentalizou para justificar ações violentas em todas as regiões onde se encontram os favelizados.

Além desse mito de segurança plena, da restituição da liberdade (para quem?) prometidas pelo Estado, cabe lembrar que, a princípio, os direcionamentos acerca de Segurança pública do Governo Estadual do Rio de Janeiro estavam alinhados aos do Governo Federal. Isso se deu quando Sérgio Moro, ex-ministro da Justiça e Segurança pública, baseou sua breve gestão nos termos da Política de “Tolerância Zero⁸”,

⁷ Daqui em diante, a utilização do termo mito diz respeito a uma narrativa, um discurso que inverte o sentido da vida e da morte. Seu objetivo é organizar a sociedade, mantendo a operacionalidade das instituições a partir de certos ideais. Entender um mito é entender como a sociedade está organizada. Essa perspectiva tem mais relação com o desenvolvimento teórico de Franz Hinkelammert (2008), do que a apresentada por Eliade (1972), por exemplo, que indica o mito como uma “história Sagrada”.

⁸ Esse termo é desenvolvido por Loïc Wacquant (2011), sociólogo que estuda a gestão da miséria no EUA e a exportação de modelos de repressão policial para diversas partes do mundo.



implementada no final da década de 1990 na cidade de Nova Iorque por Rudolph Giuliani⁹, prefeito à época.

A equação e a lógica de funcionamento dessa política utópica e elitista, identidade da gestão Witzel, são simples: aumentando a repressão policial, aumenta-se a sensação de segurança social. Quanto maior a intolerância com pequenos delitos, maior a antecipação do Estado no controle da violência ilegítima de grandes proporções. Witzel, desde sua posse, deu indicações que faria uma gestão nesses termos. Este modelo de política de Segurança é derivada, plena e fielmente, da área econômica, como veremos a seguir. Nessa forma de operacionalidade estatal, a política e a economia de Mercado se entrelaçam de forma bastante particular, e é possível dizer que a primeira passa a depender e fazer uso das ideologias da segunda.

A teoria da “tolerância zero”, aplicada nos EUA há algumas décadas e mais recentemente lembrada por Moro e aplicada por Witzel, foi promovida principalmente por meio da ideia de um estado menor em custos e maior em repressões. A “diminuição” do Estado é um clássico interesse neoliberal: alívio da burocracia com vistas ao aumento do lucro. Associado a isso, a “tolerância zero” avoluma o estado de vigilância policial em alguns territórios, enquanto demarca exclusividade de acesso em outros. Nesse bojo, alguns indivíduos são qualificados como cidadãos; outros tratados como excluídos e sacrificáveis para a manutenção da ordem e da recuperação de uma liberdade apregoada como perdida.

Este tipo de aplicação de políticas que partem de ideais da economia de Mercado, acabou estabelecendo um embate militar e completamente desigual, tendo em vista que o Estado se tornou o agente que combate favelas, como se nestes espaços não houvesse civis para além de componentes do poder paralelo, representantes da violência ilegítima. O que Witzel implementou mediante a máquina estatal foi uma guerra à pobreza, aos excluídos das camadas sociais mais altas. O então governador passou a usar o Estado como mecanismo para combater não somente a violência ilegítima percebida nas facções criminosas, mas principalmente as pessoas em situação de favelização, como se suas mortes garantissem o retorno da ordem e da paz na cidade.

⁹ Apenas como dado adicional cabe dizer que Giuliani, além de sua carreira política como prefeito de Nova Iorque entre 1994 e 2001, atuou na campanha e em toda a gestão do ex-presidente norte-americano Donald Trump, um líder de Estado que ficou caracterizado pela aplicação da mesma política de tolerância zero, só que mais em relação aos imigrantes.



Acerca da aplicação dessa forma utópica de gestão da violência, e especialmente da pobreza, Loïc Wacquant diz o seguinte:

A penalidade neoliberal apresenta o seguinte paradoxo: pretende remediar com um ‘mais Estado’ policial e penitenciário o ‘menos Estado’ econômico e social, que é a própria causa da escalada generalizada da insegurança objetiva e subjetiva em todos os países, tanto do Primeiro como do Segundo Mundo... De Nova York, a doutrina da tolerância zero, instrumento de legitimação da gestão policial e judiciária da pobreza que incomoda – a que se vê, a que causa incidentes e desordens no espaço público, alimentando, por conseguinte, uma difusa sensação de insegurança, ou simplesmente de incômodo tenaz e de inconveniência – propagou-se através do globo a uma velocidade alucinante. E com ela a retórica militar da ‘guerra’ ao crime e da ‘reconquista’ do espaço público, que assimila os delinquentes (reais ou imaginários), sem-teto, mendigos e outros marginais a invasores estrangeiros – o que facilita o amálgama com a imigração, sempre rendoso eleitoralmente (WACQUANT, 2011, p. 9; 38).

Apesar de não versar especificamente sobre religião, Wacquant identifica com acuidade que a aplicação da política exposta varia entre o real e o imaginado, entre o factível e o não-factível, entre o possível e o idealizado, ambiguidades que Hinkelammert classifica em um de seus escritos como “saltos transcendentais” (1989). A retórica de Witzel desde a posse, como temos observado, apresenta as características apontadas por Wacquant: a deflagração de uma guerra, no caso do Rio de Janeiro, quase oficialmente uma guerra espiritual de combate ao mal, bem como a promessa de reconquista territorial. “Não sai de fuzil na rua, *troca por uma bíblia*, porque se você sair nós vamos te matar”¹⁰, foi o recado institucional proferido pelo governador em entrevista concedida no final de 2019.

A política de tolerância zero, versão “Deus acima de tudo, Brasil acima de todos”, combate com bastante rigor o que se vê diretamente associado a pobreza¹¹. Este mito constrói em torno do Estado, representado pela gestão Witzel, uma espécie de fachada que esconde as macroestruturas do crime e da violência no Rio de Janeiro, gerando a sensação de que o foco destes está sendo combatido. É preciso reforçar que

¹⁰ Fala feita no encerramento de uma entrevista dada em agosto de 2019.

¹¹ Wacquant desenvolve que não somente indivíduos potencialmente delinquentes são duramente reprimidos, mas também os territórios caracterizados pela pobreza. Nos EUA, os bairros negros e de imigrantes foram os mais vigiados a partir da nova gestão da violência. Isso, no caso do Rio de Janeiro, explica o aumento de incursões violentas nas favelas.



não criticamos a existência dos mitos em si, pois consideramos que todo sistema de organização demanda uma projeção de funcionamento. Logo, todo sistema de gestão social demanda a existência de mitos fundantes e horizontes utópicos. O que ressaltamos aqui, mediante o apontamento dessas ações políticas, é a existência de um critério econômico aplicado à construção de diretivas institucionais na área da Segurança Pública, que culminam no sacrifício de pessoas pobres em situação de favelização. Não ensejamos, neste sentido, a ruptura dos mitos apresentados, mas sim problematizar a necessária revisão de seus critérios últimos, que não giram em torno da vida humana, mas da otimização de uma formação urbano-elitista mediante ação do Estado.

3. A favela como território de guerra e as vítimas da burocracia mítica do Estado

A gestão da violência contra a pobreza, os pobres e a favela não consiste em uma novidade. A belicosidade e a truculência – pelas quais se exerce o domínio do Estado sob os pobres – é uma constante, e como a história não deixa velada, acompanha a linha do tempo da favela desde sua gênese. O que consiste em uma novidade é a implementação de políticas de Segurança Pública fundamentadas em discursos religiosos, e de pano-de-fundo econômico.

Nos dias atuais, não encontramos episódios como o da “gravata vermelha”¹² e da política higienista. Contudo, há outros em que a desproporcionalidade da violência é instrumentalizada de modo que a vitimação – leia-se assassinato – dos pobres seja justificada pelos mitos de segurança plena e “tolerância zero”. A imagem do Estado de salvador/protetor do “cidadão de bem” está produzindo vítimas em larga escala, e fazendo das mortes dos pobres a engrenagem principal dos mitos que fundamentam as políticas necrófilas genocidas desta burocracia mítica, e de traços neoliberais, instauradas desde o início de 2019.

Em novembro de 2019, no evento de lançamento da operação “Segurança presente”, na baixada fluminense, Wilson Witzel afirmou que:

Leblon, Copacabana, Ipanema, Botafogo, Flamengo. Se você pegar o mapa da rua, não tem homicídio. Onde está o homicídio no Rio de

¹² Episódio em que os prisioneiros da guerra de canudos foram degolados após a vitória do exército.



Janeiro? Hoje nós temos 16 mortes por 100 mil habitantes. Até o ano passado era 35 e nós conseguimos baixar. Infelizmente está nas comunidades onde estão o tráfico e a milícia. Agora nas ruas do Rio, os índices de homicídio são comparados com essas [cidades] que eu mencionei [Nova Iorque, Paris e Madri]. Turista vem pra cá e não vai ficar em cima do morro. Ele vai ver os equipamentos turísticos do Rio de Janeiro (WITZEL, 2019, página da web, grifos próprios).

A informação do governador é verdadeira, e as taxas de homicídio doloso retrocederam no Estado desde o início de seu mandato, conforme levantamento do ISP (Instituto de Segurança Pública). Contudo, o que o governador não mencionou é que a taxa de “mortes por intervenção de agente do Estado” também aumentou de forma considerável. Ou seja, a política de “tolerância zero”, que prevê um policiamento reforçado em áreas nobres, judicialização mais apurada de pequenos delitos e também de embates diretos em áreas de baixa renda, está sendo aplicada com sucesso, de acordo aos critérios necropolíticos¹³ do Estado.

Na própria declaração do governador, as áreas nobres da cidade estão mais seguras, enquanto as favelas continuam com altos índices de violência e letalidade, inclusive causadas pelo Estado. Além disso, as cidades que Witzel menciona ao efetuar comparações percentuais de violência são: Nova Iorque, Paris e Madri. Não coincidentemente, essas são as cidades que aplicaram há duas décadas o modelo policialesco de “tolerância zero”, um mito moderno de segurança, que condena implicitamente os pobres à morte.

Os dados que ilustram a fala de Witzel, bem como aquilo que ele omite – o aumento da letalidade praticada diretamente por agentes do Estado – pode ser verificada na tabela abaixo:

Ano	Total de homicídios dolosos	Total de mortes por intervenção de agente do Estado	Diferença percentual nos dados de mortes por intervenções de agente do Estado ¹	Diferença percentual nos dados de homicídios dolosos ²
2018	4.950	1.534	36%	-7%
2019	4.404	1.814	18%	-19%
2020	1.642	741*	-59%	-59%

¹ O percentual é a média comparativa com o ano anterior ao apresentado.

² O percentual é a média comparativa com o ano anterior ao apresentado.

* Os totais apresentados do ano vigente referem-se à soma de ocorrências de janeiro a maio.

Fonte: ISP – RJ (tabela elaborada pela autora).

¹³ Conceito empregado baseado no desenvolvimento de Achille Mbembe em “Necropolítica”.



Apesar de a gestão Witzel ter início apenas em 2019, apresentamos acima os dados também de 2018, pois neste ano ocorreu o episódio da intervenção militar promovida pelo Governo Federal, ainda na gestão Temer. Nesse sentido, é possível considerar que a intervenção militar, que foi declarada encerrada em janeiro de 2019, teve em Witzel uma continuidade política. Como se percebe, a taxa de homicídios realmente cai, mas em compensação, os números comprovam que o Estado passa a matar mais que antes.

É importante destacar que não há um indicador específico acerca da favela que opere um recorte quantitativo nos dados divulgados pelo ISP. Isto é, os dados apresentados englobam também este território. Por conta disso, não há um número exato de quantos desses homicídios dolosos são cometidos dentro e fora da favela, bem como não há como especificar o número de mortes por intervenção de agentes do Estado na favela, especificamente. Entretanto, ressalta-se que, pela fala do governador, a favela continua sendo tratada como o foco da violência, da marginalidade e de organizações paramilitares, como é o caso da Milícia. Por outro lado, as regiões que comportam os bairros mais nobres e turísticos do Estado estão no centro da atividade de Segurança Pública, recebendo policiamento ostensivo a fim de evitar ocorrências de tipos diversos.

O cenário bélico está particularmente instaurado nas favelas e o aprofundamento de um discurso religioso, salvífico, a partir do qual o Estado – na figura do governador – transfigura-se em protetor e promotor de justiça de uma parcela da população está promovendo a morte dos pobres favelados, que são tratados como os inimigos da Segurança Pública, portanto, passíveis de eliminação.

Considerações finais

A guisa de conclusão, cabe dizer que a partir de todo o conteúdo exposto, percebe-se que o Estado, particularmente o grupo que administrou a unidade federativa do Rio de Janeiro, implementou uma política violenta de enfrentamento à pobreza que não apresentou ações baseadas em fundamentos técnicos, como é de se esperar da administração do tipo burocrática moderna. Ao contrário disso, o Estado operou por



meio de razões míticas, que instrumentalizadas, justificaram uma diversidade de abusos de autoridade, assassinatos e a vitimização massiva dos pobres favelados, identificados como inimigos da ordem e do desenvolvimento.

Conforme percebemos a partir da breve análise da gestão de Wilson Witzel, a linguagem utilizada, bem como as políticas adotadas e postas em prática revelam traços fundamentalmente religiosos e também utópicos, através dos quais os mitos relacionados aos êxitos da área de Segurança Pública são operacionalizados, gerando um aumento significativo da morte de civis, causadas pelos agentes do Estado. Nesse sentido, apesar da gestão Witzel apresentar uma redução nos índices de homicídio doloso, percebe-se que o centro desse policiamento ostensivo e a promoção da segurança dão-se primordialmente nos bairros mais nobres da cidade. Opostas a esses bairros estão as favelas, que se tornaram, já a partir de 2018, o epicentro da guerra declarada e promovida pelo Estado.

Não desconsideramos que é dever do Estado promover a segurança da população, mas conforme realçamos com o presente texto, esta segurança não pode ser oferecida a uma parcela específica em detrimento de outra, ainda mais quando para alcançá-la não se parte de fundamentos e estratégias de fato racionais, possíveis, instrumentos e dados que apresentam a realidade do que precisa ser executado à nível político. Em outros termos, o nível satisfatório de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro não deveria ser alcançado mediante a morte dos favelizados, oferecendo por meio desses assassinatos a sensação de segurança, maior liberdade e abafamento do medo àqueles considerados “de bem”, logo, não inimigos. A razão mítica e as políticas públicas de roupagem neoliberais, pelas quais o Estado fundamenta suas práticas, precisam ser desveladas para que a vida real e suas demandas objetivas sejam também tratadas de forma objetiva e factível.

Diante disto, destacamos que a partir da administração Witzel, o Estado do Rio de Janeiro ganha uma gestão distante das características elencadas por Weber e assume contornos político-religioso-neoliberais em pelo menos dois aspectos: a) a utilização da violência legítima não respeita a característica moderna de “resposta”, retomada do monopólio de seu uso, o que se ilustra pelas diversas ações do Estado nas favelas que, conforme indicamos, causaram um aumento significativo da letalidade provocada por agentes do Estado, interpretada como a devolução da liberdade, da prática do bem. E, b)



a estratégia de guerra, pautada em fundamentos neoliberais como demonstrados acima, transforma cidadãos comuns, civis, em inimigos ou potencialmente inimigos, quando não são percebidos como *insiders* de um sistema, de uma cultura de consumo específico. A política de tolerância zero e todas as operações realizadas nas favelas cariocas revelam que, diante desse Estado que usa a violência sem justificativas, estar incluído no rol de cidadãos significa não ter nenhum tipo de associação aos territórios de pobreza. Ser favelizado, nessa gestão específica, tornou-se sinônimo de ser um inimigo da ordem, um não cidadão de bem, que precisa ser abatido para que a cidade e os verdadeiros cidadãos de bem sejam salvos e livres.

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem. **O enigma da Religião**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1975.
- ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado - ensaio sobre Economia e Teologia**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- CLASTRES, Pierre. [1974]. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003^a.
- DOS ANJOS, Fellipe. **Biopolíticas do sacrifício**. São Paulo: Editora Recriar, 2019.
- ELIADE, Mircea, 1907-1986. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Mito e realidade**. São Paulo: editora Perspectiva, 1972.
- FAORO, Raymundo, 1925-2003. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro** / Raymundo Faoro; prefácio Gabriel Cohn.- 5. Ed. – São Paulo: Globo, 2012.
- GEBARA, Ivone; SUNG, Jung Mo. **Direitos humanos e amor ao próximo: textos teológicos em diálogo com a vida real** / Ivone Gebara; Jung Mo Sung. São Paulo: Recriar, 2020.
- HINKELAMMERT, Franz Josef, 1931. **Crítica à razão utópica**. Tradução Álvaro Cunha; revisão H. Dalbosco. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.



_____. **Sacrifícios humanos e sociedade ocidental:** Lúcifer e a Besta. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1995

_____. **Hacia una crítica de la razón mítica:** El laberinto de la modernidad. Costa Rica: Editorial Dríada, 2008.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RIBEIRO, Darcy, 1922-1997. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. 3ª Ed. São Paulo: Global, 2015.

SÁ, João Luiz Moura de. **A mentalidade anticapitalista:** investigações teológicas em Ludwig von Mises. Dissertação de mestrado apresentada no programa de Pós-graduação da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2020, p. 125.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso.** Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

SUNG, Jung Mo. **Sujeito e sociedades complexas:** para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Idolatria do dinheiro e Direitos Humanos:** Uma crítica teológica do novo mito do capitalismo. São Paulo: Paulus, 2018, p. 252.

WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria.** Tradução André Telles. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia.** 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

Conteúdo da Web

Entrevista com Witzel para o programa “Na lata”. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=Pjrn9dRbqGk> . Acessado em 07/03/2021.

MENDONÇA, Alba Valéria. G1 Rio. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/11/14/witzel-diz-que-seguranca-do-rio-esta-no-mesmo-patamar-de-paris-nova-york-e-madri.ghhtml>. Acessado em 29/03/2021.

Discurso de Wilson Witzel ao ser empossado governador do Rio de Janeiro. G1 Rio Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/01/01/leia-a-integrado-discurso-de-wilson-witzel-ao-ser-empossado-governador.ghhtml>. Acessado em 29/03/2021.

INSTITUTO DE SEGURANÇA PÚBLICA – GOVERNO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. <https://www.ispvisualizacao.rj.gov.br:4434/>. Acessado em 07/03/2021.



Pentecostalismo e o choque de civilizações: o Brasil e a identidade judaico-cristã

Pentecostalism and the clash of civilizations: Brazil and the Judeo-Christian identity

Luís Zimmer¹

Guilherme Cardoso Estevão²

Resumo: O presente artigo propõe discutir, por meio de perspectivas das Relações Internacionais, a relação entre o choque de civilizações e o pentecostalismo brasileiro. Nosso intuito aqui não é declarar apoio ou discordar da polêmica tese de Huntington, mas sim averiguar um apelo à identidade civilizacional neste grupo. Para tanto, buscaremos analisar a construção da identidade judaico-cristã fomentada pelos discursos de políticos e pastores pentecostais, bem como as implicações para esse “Outro” islâmico que surge nestes discursos. A religião é parte importante dessa lógica ao originar civilizações homogêneas e antagonistas.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Choque de civilizações. Identidade internacional. Civilização judaico-cristã. Islã.

Abstract: This article proposes to discuss, through International Relations perspectives, the relationship between the clash of civilizations and Brazilian Pentecostalism. Our aim here is not to declare support or disagree with Huntington's controversial thesis, but to investigate an appeal to civilizational identity in this group. To this end, we will seek to analyze the construction of the Judeo-Christian identity fostered by the speeches of Pentecostal politicians and pastors, as well as the implications for this Islamic “Other” that appears in these speeches. Religion is an important part of this logic, as it originates from homogeneous and antagonistic civilizations.

Keywords: Pentecostalism. Clash of civilizations. International identity. Judeo-Christian civilization. Islam.

Introdução

O presente artigo surge na esteira de muitos estudos que buscam averiguar a existência de um apelo à cultura, à religião e ao pertencimento civilizacional como

¹ Graduando em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: luisgustavozimmer@gmail.com

² Mestrando em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduado em Geografia pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). E-mail: guiestevao97@gmail.com



causa para a violência moderna entre grupos. Nesse sentido, nossa abordagem procura compreender o papel dos significados e as representações construídas e disseminadas por pastores e políticos pentecostais na construção de uma identidade brasileira antagônica a outros grupos.

A principal justificativa para a pesquisa está na incipiência dos estudos sobre a influência da religião nas Relações Internacionais no Brasil (DE JESUS, 2018; SANTOS, 2011; FERREIRA, 2018). A pouca atenção à religião na área está ligada ao predomínio da “tese da secularização” que afirma a separação da religião e da política na modernidade. A partir desta fase, a religião estaria relegada à esfera privada enquanto o domínio público seria secularizado, sem qualquer influência entre as duas esferas (BERGER, 2011).

Posteriormente, à volta ao debate sobre modernidade, religião, secularismo e violência se deram com o advento de fenômenos políticos que pareciam contradizer a pretensa divisão entre política e religião, bem como o desaparecimento da última na modernidade (SANTOS, 2011). Desse modo, os ataques ao Charlie Hebdo e Bataclan em Paris³, a ascensão e queda do Estado Islâmico (ISIS) no Iraque e na Síria, o conflito israelo-palestino, as milícias cristãs nos Estados Unidos, a guerra entre cristãos e muçulmanos na República Centro-Africana voltaram os olhos dos pesquisadores para a influência da religião nas relações internacionais (ESTRADA, 2019).

Do mesmo modo, o atentado de 11 de setembro em Nova York tornou-se um dos mais patentes símbolos do papel de promoção da violência, que pode ser exercido pela religião na modernidade (HOOVER, 2004). Sem dúvida, dali em diante, cresceu o número de estudos em torno do terrorismo islâmico, seja para analisar a religião como uma variável independente na explicação de eventos internacionais (ESTRADA, 2019), seja na desconstrução da imagem do islã como uma religião mais propensa à violência (RIZVI, 2011).

Por sua vez, a presente pesquisa busca analisar a conexão entre religião e violência não em um contexto externo, mas trazendo-a para dentro da sociedade brasileira. De modo análogo aos estudos sobre o islã citados anteriormente, nosso objetivo é compreender a construção de uma visão pentecostal em relação à política

³ O Charlie Hebdo é um jornal satírico francês, enquanto o Bataclan é uma casa de shows. Ambos sofreram atentados terroristas em 2015 reivindicados pelo Estado Islâmico do Iraque e do Levante.



internacional e a questão árabe-israelense. Esta escolha foi adotada pela relativa ausência de estudos que analisam a relação entre religião e violência internacional no campo pentecostal brasileiro. De maneira geral, os estudos da área ressaltam a representação das religiões afro-brasileiras como o “Outro” pentecostal por excelência (MARIANO, 2014).

Por meio de um referencial teórico das Relações Internacionais (RI), buscamos enfatizar a influência entre religião e relações internacionais, relação esta que é negada na base mesma do ato fundador da disciplina, o tratado de Westphalia e a exclusão da religião nos assuntos de política após as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII⁴ (PHILPOTT, 2000). O ponto de partida da investigação nos afirma que a religião, por vezes, pode definir “o sentido, a natureza e o resultado da guerra e outros eventos internacionais”, bem como “influenciar as identidades e as motivações das pessoas em um conflito” (DE JESUS, 2018, p. 03).

Como sustenta Berger (2011, p. 199), a linguagem é o meio utilizado pela religião para a construção dos significados que lhe fundamentam. Uma vez que as verdades religiosas se estruturam a partir da linguagem, examinaram-se os discursos de políticos e pastores pentecostais como método para compreensão dos efeitos desta religião no mundo. Considerando que os discursos são aquilo que estrutura o esquema de pensamento dos atores envolvidos no jogo (FOUCAULT, 2008) induzindo-os a uma tomada de posição específica, tem-se por objetivo demonstrar a relação destes atores político/religiosos com os padrões de conflito internacionais.

1. A tese do choque de civilizações

Com a queda do muro de Berlim em 1989, inúmeros pesquisadores passaram a questionar o futuro da paz e da guerra no mundo pós-guerra fria (RIZVI, 2011). Em um extremo, encontra-se a visão de Fukuyama (1992) para quem a nova ordem unipolar liderada pelos Estados Unidos representaria o fim da história, um momento a partir do qual a guerra deixaria de existir no sistema internacional. De outra forma, Huntington (1993; 1997) prevê a continuação dos conflitos no século XXI. A isto se adiciona a

⁴ O tratado de Westphalia pôs fim a Guerra dos Trinta Anos na Europa e estabeleceu a cada Estado o direito de escolher sua orientação religiosa sem influência externa.



compreensão de que a origem dos últimos será diferente de agora em diante, não mais nas ideologias - como a disputa anterior entre Capitalismo e Socialismo -, mas sim no choque de civilizações. Segundo esta visão, as diferenças culturais representarão a forma dominante de conflito global.

(...) diferenças entre civilizações não são apenas reais; elas são básicas. As civilizações são diferenciadas umas das outras pela história, língua, cultura, tradição e, o mais importante, religião. As pessoas de civilizações diferentes têm visões diferentes sobre as relações entre Deus e o homem, o indivíduo e o grupo, o cidadão e o estado, pais e filhos, marido e mulher, bem como visões diferentes sobre a importância relativa dos direitos e responsabilidades, liberdade e autoridade, igualdade e hierarquia. Essas diferenças são produto de séculos. Elas não irão desaparecer tão cedo (HUNTINGTON, 1993, p. 03, tradução nossa).

Central para esta abordagem é o conceito de civilização entendida aqui como o maior agrupamento cultural de pessoas com elementos compartilhados por seus membros como “idioma, história, religião, costumes, instituições e pela autoidentificação subjetiva das pessoas” (HUNTINGTON, 1993, p. 02, tradução nossa). A cultura está na base do conceito de civilização. Elas “se referem ambas ao estilo de vida em geral de um povo, e uma civilização é uma cultura em escrita maior” (HUNTINGTON, 1997, p. 46). Assim, as diferenças culturais entre os povos são compreendidas como fonte para divergências políticas em temas como direitos humanos, migração, negócios, comércio, meio ambiente etc. (HUNTINGTON, 1993).

O papel da religião ganha destaque nessa identificação civilizacional, o descontentamento com as anomias sociais da modernidade vem dando vazão a um ressurgimento da religião como uma poderosa fonte de identidade (HUNTINGTON, 1997). Esses diferentes movimentos encontrados ao redor do globo enfatizam a centralidade da religião para a construção de uma nova ordem social mais justa e igualitária. A volta da religião à esfera pública torna-se a revanche de Deus face à sociedade que quis afastá-lo na modernidade (KEPEL, 1991).

Desse modo, para Huntington (1997), a existência de oito blocos relevantes para os conflitos internacionais do século XXI, sendo que a maioria delas tem uma religião específica como seu fundamento: civilização ocidental, japonesa, sínica, islâmica, ortodoxa, africana, hindu e, por fim, latino-americana (o Brasil se encontraria nessa



última). A religião funciona aqui como um propulsor da violência entre estes grupos, pois segundo Huntington (1997, p. 158).

(...) códigos separados governam o comportamento para com aqueles que são “como nós” e os “bárbaros”, que não são. As regras das nações da Cristandade para lidarem umas com as outras eram diferentes daquelas para lidarem com os turcos e outros “pagãos”. Os muçulmanos agiam de forma diferente para com os do *Dar al-islam* e os do *Dar al-harb*.

O autor também dá muito espaço para a relação entre a civilização ocidental e islâmica em seu texto sempre com uma certa memória do passado conflituoso entre ambas. É que o cristianismo e o islã são credos universais que se propõe como a única fé verdadeira. Historicamente ambos se expandiram pela conquista, assim “as concepções paralelas de ‘jihad’ e de ‘cruzada’ não só se parecem como distinguem esses dois credos de outras grandes religiões do mundo” (HUNTINGTON, 1997, p. 264). Desse modo o autor conjectura o aumento de confrontos entre a “Civilização Ocidental” e a “Civilização Islâmica”.

Há, ainda, destaque para as regiões em que as diferentes civilizações se cruzam para estes conflitos: a questão árabe-israelense, a migração islâmica para o ocidente, a fronteira entre Europa e Rússia, dentre outros, representam as linhas de fratura entre as civilizações. Estes serão os campos de batalha da violência organizada do século XXI. (HUNTINGTON, 1993, p. 07). Entretanto, a questão não se restringe somente aos países localizados nas “linhas de fratura”. Os conflitos podem também envolver países que têm laços civilizacionais com os beligerantes, afinal, cada lado tende a reunir apoio dos demais incluídos na sua civilização. Assim, a “síndrome do país afim” (HUNTINGTON, 1997, p. 346) pode levar a escalada da violência entre as civilizações mesmo que determinado país não esteja diretamente relacionado com as partes primárias.

Por outro lado, a tese de Huntington também gerou inúmeras críticas. A maioria delas enfatiza a inexistência de uma divisão do mundo em diversos blocos antagônicos e incomunicáveis com base na cultura. Para os críticos, as dinâmicas descritas por Huntington não são verificáveis na realidade já que ele “remove a história da cultura, deixando apenas a geografia” (APPADURAI, 2006, p. 115). De modo semelhante, Said destaca que



Huntington é um ideólogo, alguém que quer transformar "civilizações" e "identidades" naquilo que não são: entidades fechadas e isoladas que foram purgadas da miríade de correntes e contracorrentes que animam a história humana, e que, ao longo dos séculos, tornou possível que essa história não apenas contivesse guerras religiosas e conquistas imperiais, mas também uma história de troca, fertilização cruzada e compartilhamento. Essa história muito menos visível é ignorada na pressa de destacar a guerra ridiculamente comprimida e restrita que "o choque de civilizações" afirma ser a realidade (SAID, 2001, p. 03, tradução nossa).

Sem dúvida, o debate aqui é relativo ao tratamento da cultura, e, também, da religião com o outro e das dinâmicas que essa interação origina. De um lado, podemos encontrar a visão de Huntington com a afirmação de que tal contato será conflituoso. O autor compreende que “nós só sabemos quem somos quando sabemos quem não somos e, muitas vezes, quando sabemos contra quem estamos.” (HUNTINGTON, 1997, p. 20). Nesta chave, a religião funcionaria como fonte da violência por seu foco no absoluto e no incondicional (ESTRADA, 2019).

Por outro lado, os críticos enfatizam que os contatos entre as civilizações não levariam ao trágico conflito entre as partes. Para tal visão, as civilizações não estão necessariamente condenadas ao conflito entre si; na verdade, diversos resultados que não a guerra são possíveis no contato com o outro. Daí o enfoque do diálogo civilizacional na busca da paz no contato entre os diferentes grupos como observado no diálogo entre as comunidades judaicas, islâmicas e cristãs lideradas pelo Papa Francisco na Igreja Católica (CARO, 2016). Deste modo, Huntington estaria traçando linhas na areia (SAID, 2001) ao dividir o mundo em diferentes civilizações homogêneas e antagonistas.

2. A defesa da civilização judaico-cristã como identidade comum

Com o intuito de analisar o apelo civilizacional no meio pentecostal brasileiro, foram selecionados discursos proferidos por pastores e lideranças pentecostais brasileiras, bem como pronunciamentos de representantes políticos do legislativo que estão estritamente ligados a estas igrejas. A identificação da filiação religiosa dos parlamentares e religiosos encontra-se nas notas de rodapé.



Em primeiro lugar os discursos pentecostais reiteradamente fazem menção à questão árabe-israelense. Deputados e pastores fomentam uma identidade internacional que inclui Brasil e Israel no mesmo bloco.

Não preciso me prolongar, portanto, em dizer que devemos dar as mãos ao povo judeu, que hoje cuida do que é parte da história d'Aquele a quem somos devotos. Por razões que vão muito além das religiosas, o Estado de Israel é responsável pela preservação da nossa cultura enquanto cristãos, ocidentais e seres humanos, e merece todo nosso apoio e irmandade. Falo em nome da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família, (...) além de representar todos aqueles que tiverem qualquer respeito pela história e pela cultura construídos, ao longo de milênios, na cidade mais antiga do mundo. Dep. Alan Rick⁵ REPUBLICANOS – AC (DETAQ, 2017, p. 08).

Eu não poderia deixar de comemorar a data e lembrar parte da história. Saliento ainda que Israel fez inúmeras contribuições, olhando sob aspecto das realizações, fez inúmeras contribuições para a humanidade em diversas áreas. Ali está o alicerce da civilização judaico-cristã. Dep. Takayama⁶ PSC – PR (DETAQ, 2018, p. 16).

Quando eu me refiro a cultura judaico-cristã eu tô pegando a Bíblia como um todo, porque se você pega só o Novo Testamento, sem o Antigo Testamento, você vai ser roubado de toda uma fundamentação que Deus estabeleceu. Na verdade, a igreja não veio para substituir Israel, (...) o Novo Testamento não é uma substituição do antigo, é pra ser uma continuidade, porque quando nós pensamos nos princípios que Deus estabeleceu sobre sacerdócio, sobre como restaurar os alicerces de uma sociedade, você vai encontrar tudo isso no Antigo Testamento, então é muito importante a gente considerar a cultura judaico-cristã. Pr. Marcos Borges Coty⁷ (COTY, 2019).

O fator mais importante para a criação da Europa e das Américas, a influência cristã permeia toda a vida desses continentes. Se o modelo do Ocidente não fosse o modelo judaico-cristão o ocidente seria uma sociedade de bárbaros, o que é o Ocidente? Isso é o negócio mais maluco que eu fico vendo, vem do cristianismo: direitos humanos, direito à vida, valorização da mulher, da criança e do idoso, família e vida em família. Pr. Silas Malafaia⁸ (ADVEC, 2018).

Os trechos elencados evidenciam a formação de uma identidade comum entre Brasil e Israel ao redor da “Civilização judaico-cristã” por parte de grupos pentecostais.

⁵ É apresentador de TV e pastor licenciado da Assembleia de Deus.

⁶ É também pastor da Igreja Assembleia de Deus.

⁷ É pastor e um dos proprietários da Editora Gospel Jocum.

⁸ Silas Malafaia é líder da ADVEC, Assembleia de Deus vitória em Cristo.



Israel torna-se o alicerce da sociedade, o berço do cristianismo. Cabe destacar, por fim, que os discursos dos deputados foram proferidos no congresso nacional objetificando influenciar o Estado, enquanto os discursos de pastores deram-se nas igrejas em direção aos fiéis.

Como sustenta Wendt (1999), as identidades são entendimentos intersubjetivos a respeito de si que geram disposições motivacionais e comportamentais socialmente. Nesse sentido, as identidades dos dois países fundem-se na construção de uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008), na reificação de estruturas humanas (WENDT, 2013), na naturalização do arbitrário (BOURDIEU, 2007), enfim, em um “Nós coletivo” que abrange Brasil e Israel.

O fundamento de tal arranjo reside, sem dúvida, na religião. O Deus dos pentecostais é o Deus dos judeus, quanto a isso “não há absolutíssima diferença” (MALAFAIA, 2015). Por consequência, Brasil e Israel têm o mesmo Deus, seu alicerce comum. Aí se entende todo o empenho na defesa do Sionismo. A identificação coletiva “tende a gerar certa forma de altruísmo, pois o bem-estar alheio passa a ser visto como indissociável do bem-estar próprio” (RICHE, 2012, p. 59). Se o Deus cristão é também o Deus de Israel, defender os judeus e seus interesses torna-se, neste jogo de representações, defender o Brasil e o próprio cristianismo. De fato, o posicionamento dos pastores e políticos pentecostais elencados se assemelha à “síndrome do Estado afim” observada por Huntington (1997): eles buscam aproximar o Brasil de Estados que fazem parte da civilização judaico-cristã como é o caso de Israel.

Nesse contexto, cabe destacar também a profunda difusão de interpretações acerca da identidade internacional brasileira. Efetivamente, as identidades são sempre elaboradas de forma interdiscursiva: elas nascem, morrem e se atualizam a partir da prática dos atores envolvidos (MESQUITA, 2016). Essa chave nos permite superar o modo de pensar substancialista (BOURDIEU, 1996) que determina uma essência cultural ao país. No lugar disto, a identidade baseada na religião fomentada por grupos pentecostais é mais um paradigma que surge para responder o antigo dilema sobre “quem são os brasileiros? o que é o Brasil?”, pergunta já respondida de inúmeras maneiras: “país latino-americano”, “país de terceiro mundo”, “civilização *sui generis*”, “potência emergente”, dentre outros (MESQUITA, 2016).



A solução judaico-cristã, por sua vez, é mais um sistema de representações que se inclui nesta luta simbólica (BOURDIEU, 1996). Analiticamente, os discursos indicam uma inserção de Israel e Brasil em um “bloco ocidental” junto aos demais países influenciados culturalmente pelo cristianismo. É interessante notar também que esta visão diverge da classificação do próprio Huntington (1997) que inclui o Brasil em uma civilização latino-americana.

Há, contudo, uma decorrência não esperada no fenômeno. Por um lado, a construção de uma identidade comum na civilização judaico-cristã junta individualidades anteriormente divididas. Por outro lado, ela estabelece um novo corte, uma nova lógica de divisão externa. Ela vê surgir um “Outro” nos esquemas de percepção

O meu sonho é que cada país árabe, sem querer aqui me interferir nas decisões que são de cunho pessoal de cada nação e de cada povo, - mas eu posso sonhar como brasileiro - é de que alguns países árabes que vivem um governo teocrático possam **como Brasil, como Israel**, como a maioria dos países do mundo, ver que o melhor modelo para a política é o modelo democrático. (...) Só com a democracia nós viveremos países equilibrados, saudáveis e em paz. Sóstenes Cavalcante⁹ DEM – RJ (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018, grifo nosso).

O Brasil recebeu, na semana passada, um aiatolá, um líder religioso iraquiano que vive no Irã e que prega a destruição de Israel. Esse homem, incentivador de grupos terroristas, fascinado, exerce fascínio sobre o assassinato e se vale das democracias, como a nossa, para espalhar, num país como o nosso, que é um país laico, as suas igrejas. Nós, aqui, temos liberdade de pregar em qualquer lugar, mas os seus países não abrem as portas, e muito pelo contrário. Por exemplo, hoje o Egito não está dando conta de proteger os cristãos que são mortos, são decapitados nesses países onde esses terroristas, em nome de Alá, pregam a morte e a destruição de cristãos e a destruição de Israel. Por isso, o meu repúdio, a minha insatisfação com a diplomacia brasileira, por ter permitido que esse cidadão que prega a morte, a destruição, incentivador de grupos terroristas, viesse ao País. Sen. Magno Malta¹⁰ PL – ES (SENADO FEDERAL, 2017).

Eu quero alcançar os países muçulmanos, eu quero chegar nos países árabes, (...) porque eu sei que eles estão sofrendo, eu sei que eles são aflitos, eu sei que eles são desesperados, como eu fui, eu sei que eles

⁹ Sacerdote da Assembleia de Deus e um dos líderes da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara dos deputados.

¹⁰ Além de senador, Malta é também cantor gospel e pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo.



precisam tanto quanto eu precisei. Então Jesus não veio só para o ocidente, ele veio para o oriente, ele veio para todos. Bispo Edir Macedo¹¹ (UNIVERSAL, 2018).

Quando ouço as declarações de Ahmadinejad, com suas palavras, escorrendo a baba envenenada do ódio contra o povo hebreu, lembro-me daquele menino, do seu olhar que só mostrava perplexidade, sem reação, impotente diante daquela agressão. Um emblema da incompreensão dos inocentes diante do ódio e do racismo insano que resultam fúria cega das mentes possesadas pelo arbítrio, o orgulho e a prepotência. Dep. Marcelo Crivella¹² REPUBLICANOS – RJ (DETAQ, 2009, p.28).

A questão, senhores, é o que nós queremos para o nosso país. Olha o que é que tá acontecendo com a Europa, daqui a 30, 40 anos a Europa é Islâmica. Eles crescem, o índice de natalidade é 5.6, enquanto a Europa cresce um 1.29, 1.30, irreversível isso. Estão reclamando dos evangélicos aqui no Brasil? Estão reclamando do cristianismo? Onde o cristianismo é maioria é tolerante com as outras religiões, onde os muçulmanos são maioria são intolerantes. Pr. Silas Malafaia (MALAFAIA, 2019).

Os trechos destacados permitem afirmar a construção deste “Outro” nos discursos pentecostais, direcionado ao islã e às nações influenciadas culturalmente por essa religião, com destaque, sem dúvida, para o Irã. Os discursos associam este “outro” islâmico a termos como “terrorista”, “intolerante”, “prepotência”, “governo teocrático”, “destruição de cristãos e a destruição de Israel”.

A mesma lógica anteriormente observada na civilização judaico-cristã continua presente na constituição deste “Outro”. A religião é o que os define, porém, entre cristianismo e islã não há nenhum tipo de familiaridade como é o caso do Judaísmo. Seus Deuses e seus códigos morais divergem: eles são diferentes de “Nós”. Assim, o conflito que surge é tão somente decorrência destas diferenças.

Israel na verdade é atacado, real e ideologicamente, por aqueles que não aceitaram a legítima votação da ONU. Não aceitaram porque não admitiam reconhecer a formação de um país democrático, cujo valor político estava fundado na liberdade individual de cada pessoa não admitiu que a antiga ambição despótica pudesse se sucumbir à uma decisão tomada segundo os preceitos da democracia plural, o não

¹¹ Edir Macedo é fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus, uma das maiores Igrejas pentecostais do Brasil.

¹² É sobrinho de Edir Macedo e bispo licenciado da Universal, posteriormente ao discurso destacado se tornou senador, Ministro da Pesca e prefeito do Rio de Janeiro.



reconhecimento persistente daqueles países faz o povo judeu pagar constantemente a eterna vigilância, para viver em liberdade. Jony Marcos¹³ PRB – SE (DETAQ, 2018, p. 14).

O dualismo pentecostal está presente por detrás desta classificação. O eterno conflito das forças de luz do Deus bondoso contra as trevas impuras do Deus mal é aplicado às nações (MARIANO, 2014). Ele as divide em dois blocos antagônicos: as nações que compartilham o nosso Deus e os nossos valores na civilização judaico-cristã e esse Deus agressivo e intolerante na civilização Islâmica.

Com efeito, o ator pentecostal tende a reforçar uma visão de um mundo mágico nas quais forças transcendentais participam ativamente dos acontecimentos mundanos (MARIANO, 2014). Nessa narrativa, tudo pode se revestir de um caráter mágico: doença, miséria, fome, guerra, nações, acontecimentos políticos (SMIDERLE, 2011). Nada do que aqui se passa poderia ser independente desta influência transcendental. Os discursos em torno da questão árabe-israelense se apoiam largamente nesta “visão de mundo” encantada (WEBER, 1982). A razão para este conflito não está inscrita na história, ela recebe um sentido teológico: “Israel foi o povo escolhido de Deus, e não tem jeito. Deus não escolheu os muçulmanos” nas palavras do Bispo Edir Macedo (UNIVERSAL, 2015). O próprio surgimento de ambas as civilizações aí se insere. Elas descendem de Abraão. Do casamento do patriarca com Sara nasceu Isaque, de onde vem a nação de Israel, enquanto da relação entre Abraão e sua escrava Agar veio Ismael, o ancestral da civilização islâmica:

Porém, mais tarde, a semente de Abraão com Agar viria a trazer desgostos e infortúnios não apenas para Sara, mas também para a nação gerada de seu filho, Isaque: Israel. Com certeza se Sara fosse viva hoje, diante de todos os acontecimentos trágicos que tem ocorrido no Oriente Médio, teria amaldiçoado o dia que sugeriu a seu marido coabitar com Agar (MACEDO, 2003, p. 28).

Em seus pronunciamentos estes grupos buscam salientar na esfera pública a existência de uma civilização islâmica agressiva e antagônica à civilização judaico-cristã de que o Brasil faz parte. Desse modo, estes atores pentecostais buscam estruturar, tanto nos fiéis quanto no Estado, esta visão de um mundo dividido em civilizações. Além disso, os discursos analisados estão repletos de um orientalismo contemporâneo

¹³ É também pastor da igreja Universal.



em relação ao islã, como já verificado logo após os atentados do 11 de setembro, sempre enfatizando a suposta intolerância e a barbárie inerente ao islã (RIZVI, 2011).

Compreende-se que as implicações do sionismo cristão para a tese do choque de civilizações necessitam de mais estudos. Aqui, dois pontos merecem destaque: em primeiro lugar surge a questão da presença de um apelo civilizacional na base de fiéis destas igrejas de maneira similar à pesquisa de opinião de Baumgartner (2008), realizada em contexto norte-americano, sobre o apoio do meio evangélico como um todo a Israel, a política externa americana em relação ao Iraque e à visão de que o Islã é a religião mais violenta. Em segundo lugar cabe também uma análise mais profunda da generalidade desta visão civilizacional frente a toda a diversidade dos pentecostalismos brasileiros, isto é, seriam os pastores e políticos destacados no decorrer deste estudo apenas uma minoria barulhenta em meio a este campo religioso?

O surpreendente nas representações sociais deste “Outro” que surge no discurso pentecostal é que o Brasil não conta com grande população islâmica (DEMANT, 2008). Assim, ao analisar a relação entre evangélicos e islâmicos no Brasil, Santos (2011, p.28) entende que há uma espécie de “guerra santa eletrônica através dos meios de comunicação”. Não existem aqui tensões sociais abertas que levam a violência entre esses grupos de modo semelhante ao que acontece na Europa (DEMANT, 2008). Entretanto, os casos de islamofobia no país vêm aumentando. No estado do Rio de Janeiro, logo após as religiões de matriz africana, os muçulmanos são os que mais sofrem intolerância religiosa. Um exemplo seria o caso de Ana Cláudia Mascarenhas, xingada de terrorista e agredida enquanto andava na rua (AGÊNCIA BRASIL, 2015).

A religião cumpre aqui “funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção” (BOURDIEU, 1996, p. 30) entre as diferentes nações do mundo ao criar civilizações homogêneas e antagonistas. A religião é, nesta visão, um símbolo que identifica o grupo tal qual uma bandeira que se louva na coletividade e também se defende nos confrontos.

Considerações finais

Foge ao escopo deste trabalho declarar apoio ou discordar da polêmica tese de Huntington. Nosso intuito não foi comprovar que o choque de civilizações se



estabelecerá - ou não - como o padrão de conflitos no século XXI. Entretanto, a análise do sionismo destes atores nos permite afirmar, pelo menos, que estes grupos reforçam a identificação baseada na cultura e na religião observada pelo autor ao reificar esta estrutura social em seus discursos.

Os pastores e políticos pentecostais analisados no decorrer deste artigo fazem com que exista fora de si uma realidade já definida. Eles produzem uma resposta diferente à questão da identidade e do papel nacional do Brasil ao produzir uma nova identificação baseada na religião. Nesta visão, Brasil e Israel compartilham uma identidade comum em torno da “civilização judaico-cristã”.

Entretanto, essa classificação também vê surgir um “Outro” nos esquemas de representação: os discursos constroem uma civilização islâmica perigosa, agressiva e intolerante que é antagonica, por sua própria natureza, à civilização judaico-cristã. O orientalismo se faz presente nas descrições por meio de termos como “terrorista”, “despotismo”, “prepotência”. Os discursos evidenciam a violência simbólica em direção às populações incluídas nesta civilização islâmica por parte de pastores e políticos pentecostais.

Referências Bibliográficas

ADVEC - Assembleia de Deus Vitória em Cristo. **O cristão e a cidadania terrena**. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z3pPxiH_CcE&ab_channel=ADVEC-AssembleiadeDeusVit%C3%B3riaemCristo>. Acesso em 17 jan. 2021.

AGÊNCIA BRASIL. **Muçulmanos estão entre as principais vítimas de intolerância religiosa no Rio**. 2015. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-08/mulcumanos-estao-entre-principais-vitimas-de-intolerancia-religiosa>>. Acesso em 15 abr. 2021.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Editora Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. **Fear of small numbers: An essay on the geography of anger**. Duke University Press, 2006.

BAUMGARTNER, Jody C.; FRANCA, Peter L.; MORRIS, Jonathan S. **A clash of civilizations?** The influence of religion on public opinion of US foreign policy in the Middle East. *Political Research Quarterly*, v. 61, n. 2, 2008, p. 171-179.



BERGER, Peter L. **The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion.** Open Road Media, 2011.

BOURDIEU, Pierre; MICELI, Sergio. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação.** Papirus Editora, 1996.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Homenagem ao Dia Mundial de Jerusalém.** 2018. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=67-uQ_rmPu0&list=PLOFk5LrsBSHPLfAhtJa0xWsuolFyGLkr8&index=29&ab_channel=CamaradosDeputados>. Acesso em 17 jan. 2021.

CARO, Isaac; RODRÍGUEZ, Isabel. **El enfoque del diálogo civilizacional desde América Latina.** Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad, v. 11, n. 1, 2016, p. 147-169.

COTY, Marcos Borges Coty. **Cultura Judaica-Cristã X Marxismo Cultural.** 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aq2LIYJCcqc&ab_channel=PrCoty>. Acesso em 17 jan. 2021.

DE JESUS, Diego Santos Vieira. **Em nome de Deus? religião e relações internacionais.** Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, v. 20, n. 29, 2018, p. 215-231.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano.** Editora Contexto, 2008.

DETAQ. **Sessão Solene em homenagem à criação do Estado de Israel.** 2009

_____. **Sessão Solene em homenagem à criação do Estado de Israel.** 2017

_____. **Sessão Solene em homenagem à criação do Estado de Israel.** 2018

ESTRADA, Rodrigo Duque; COSTA, Renato. **Religion and the New Wars: Debate.** Contexto Internacional, v. 41, n. 1, 2019, p. 163-186.

FERREIRA, Marcos Alan SV; CARLETTI, Anna C. **Religião no ensino e na pesquisa em Relações Internacionais do Brasil.** Meridiano 47- Boletim de Análise de Conjuntura em Relações Internacionais, v. 19, 2018.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.



HOOVER, Dennis R. **Is Evangelicalism Itching for a Civilization Fight?** A Media Study. *The Brandywine Review of Faith & International Affairs*, v. 2, n. 1, 2004, p. 11-16.

HUNTINGTON, Samuel, P. **The clash of civilizations**. *Foreign affairs*, v. 72, n. 3, 1993, p. 22-49.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

MACEDO, Edir. **A fé de Abraão**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2003.

MALAFAIA, Silas. **Evangélicos e judeus são aliados na defesa de Israel**. 2015.

Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=wYgqp3sVYto&list=PLOFk5LrsBSHPLfAhtJa0xWsuolFyGLkr8&index=12&ab_channel=FIERJComunicacao>. Acesso em 11 Jan. 2021

MALAFAIA, Silas. **O que acontece quando o Cristianismo é rejeitado**. 2019.

Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=DokSh4-heUQ&list=PLOFk5LrsBSHPLfAhtJa0xWsuolFyGLkr8&index=30&ab_channel=SilasMalafaiaOficial>

Acesso em 15 jan. 2021.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. Edições Loyola, 2014.

MESQUITA, Rafael. **A identidade internacional do Brasil: uma síntese da literatura**. *Carta Internacional*, v. 11, n. 3, 2016, p. 5-31.

PHILPOTT, Daniel. **The religious roots of modern international relations**. *World Politics*, 2000, p. 206-245.

RICHE, Flávio Elias. **A guinada quântica no pensamento de Alexander Wendt e suas implicações para a teoria das Relações Internacionais**. 2012.

RIZVI, Fazal. **Beyond the social imaginary of ‘clash of civilizations?’** *Educational Philosophy and Theory*, v. 43, n. 3, 2011, p. 225-235.

SAID, Edward. **The clash of ignorance**. *The nation*, v. 22, 2001.

SANTOS, Alberto Pereira dos. **Geopolítica das igrejas e anarquia religiosa no Brasil. Por uma geóctica de apoio mútuo**. 2011. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

SENADO FEDERAL. **Pronunciamento de Magno Malta**. 2017. Disponível em:

<<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/texto/433643>>.

Acesso em 14 jan. 2021.



SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. **Entre Babel e Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil contemporâneo.** *Religião & Sociedade*, v. 31, n. 2, 2011, p. 78-104.

UNIVERSAL. **O nascimento de Israel.** 2015. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=VUckjkTNRKE&list=PLOFk5LrsBSHPLfAhtJa0xWsuolFyGLkr8&index=7&ab_channel=IgrejaUniversal>. Acesso em 14 jan. 2021

_____. **Bispo Edir Macedo fala sobre o sonho de alcançar os países árabes.** 2018. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=HQND0EvHbog&ab_channel=PortalUniversal>. Acesso em 20 jan. 2021.

WEBER, Max; GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright. **Ensaaios de sociologia.** 1982.

WENDT, Alexander. **Social theory of international politics.** Cambridge University Press, 1999.

WENDT, Alexander; ESTRADA, Rodrigo Duque. **A anarquia é o que os Estados fazem dela: a construção social da política de poder.** *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, v. 2, n. 3, 2013, p. 420-473.



Jesus, o mito: um novo imaginário popular brasileiro sobre Jesus pelos crentes no atual contexto sócio-político.

Jesus, the myth: a new popular Brazilian imaginary about Jesus by believers in the current socio-political context

José Augusto Oliveira Dias¹

Carlos Antônio Braga de Souza²

Isabel Cristina Bueno Palumbo³

Resumo: A pesquisa aborda o campo religioso na utilização do personagem de Jesus no atual contexto sócio-político-brasileiro e a ressignificação do seu imaginário. Dispusemo-nos das observações da religiosidade popular e suas dinâmicas em meio ao enredo atual. O que nos pareceu é que o pentecostalismo se empenha cada vez mais na busca de conquistas e direitos para a expansão de suas comunidades, procurando anular o direito de movimentos com pensamentos diferentes dos seus. Sua arma nesta luta está em recriar, em cada conveniência do segmento, uma imagem adaptada de Jesus como sendo um norte a seguir na busca do poder.

Palavras-chave: Imaginário popular. Política. Fé. Violência.

Abstract: The research addresses the religious field, in the use of character of Jesus in the current Brazilian-socio-political context and the resignification of the character's imaginary. We made use of the observation of popular religiosity and its dynamics in the midst of the current scenario. The Pentecostalism is increasingly engaged in search for achievements and rights for the expansion of its communities, seeking to annul rights of other movements with thoughts different from theirs. His "weapon" in this struggle is to recreate at every convenience, the segment, an adapted image of Jesus as a guide to be followed in the search for power.

Keywords: Popular imaginary. Political. Faith. Violence.

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará - UEPA. Membro do Grupo de Pesquisa Arte, Gênero, Informação e Religião - AGIR. Membro do Grupo de Pesquisa Movimentos, Instituições e Culturas Evangélicas na Amazônia - MICEA.

² Docente associado da UFPA/ICSA, onde leciona as disciplinas História da arte e Ética e Informação; Doutor em Ciência da Religião pela PUC/SP; Mestre em Comunicação pela UNESP/Bauru, e Arte educador pela UFPA/Belém. Coordena o grupo de pesquisa AGIR, com pesquisa nas áreas de arte, gênero, informação e religião.

³ Possui graduação em Enfermagem pelo Centro Universitário Hermínio Ometto de Araras (1990), mestrado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo (2010) e doutorado em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2018).



Introdução

Os acontecimentos que atualmente envolvem a sociedade brasileira e suas áreas têm resultado em diversas argumentações, discussões e debates inflamados por indivíduos defensores de ideologias de grupos ou comunidades existentes Brasil afora. Os principais meios onde militâncias têm ganhado destaque e fervor rigoroso são os meios político e religioso. Na realidade, nos últimos anos, estes meios vêm se confundindo e se entrelaçando, criando alianças importantes, mas também destrutivas e ameaçadoras aos direitos e progressos já conquistados pelo povo brasileiro.

A política, aliada cada vez mais à religiosidade, ganhou territórios e adentrou na formulação de características ideológicas nas reconfigurações de símbolos já possuidores de capital. Os símbolos judaico-cristãos são a grande maioria deles sendo a personagem de Jesus o maior destes na manipulação dos caracteres, hábitos, costumes e ideologias, comunitárias ou grupais, para a garantia do apoio das massas que dividem os desejos, crenças e respeito pelo mesmo símbolo legitimando, assim, movimentos em prol de imposições extremistas e fundamentalistas, quase sempre de fundo religioso em meio ao Estado laico.

Aqui abordamos o campo religioso na utilização da personagem de Jesus no atual contexto sócio-político brasileiro. Mencionamos as influências ocorridas na relação entre as imagens construídas através do imaginário popular deste, criados por movimentos pentecostais, na tentativa do controle e busca do poder político e social objetivado pelas lideranças político-religiosas do país. A compreensão deste fenômeno demandou observação da religiosidade popular e suas dinâmicas em meio ao enredo nacional atual.

As análises de alguns fatores mostram que a crença numa sociedade confessional direcionada pelos ideais cristão-pentecostais, leva o pentecostalismo e vários de seus segmentos a manifestarem extremismo em nome de um Jesus adaptado, reconstruído e direcionado para garantir fidelidade aos termos conservadores religiosos. A evidência de que o pentecostalismo se empenha cada vez mais na busca de conquistas ampliando, assim, suas comunidades e ideais nesse intento, visa anular direito de grupos que clamam por identidade e que lutam por visibilidade social. A aversão pentecostal, expressa no seu aniquilamento de outros movimentos com pensamentos e vivências



sociais divergentes aos seus, torna-se perceptível no uso de sua maior arma que é recriar, em cada conveniência do segmento, uma imagem adaptada de Jesus como sendo um norte a seguir na busca do poder das comunidades evangélicas e, assim, sócio-políticas.

1. O contexto social brasileiro

Para uma compreensão do presente contexto social brasileiro, e assim, uma possível visão ou hipótese dos acontecimentos futuros neste país, acreditamos ser de extrema valia as observações, análises e reflexões que resultem em pesquisa para auxílio ao conhecimento tanto acadêmico quanto popular ou de senso comum, das forças que têm operado no Brasil através das disputas por poder e controle social. Demonstrar as atuais influências evangélicas - em especial as (neo) pentecostais - no cenário brasileiro, contribui para um entendimento de grande parte das causas geradoras dos embates socioideológicos ocorridos atualmente no país evidentes, sobretudo, pela pandemia do covid-19.

Trabalhar os aspectos brasileiros que desencadeiam o pano de fundo presenciado em nossa sociedade atual torna-se extremamente importante. Analisando atos, hábitos, culturas, militâncias, políticas e ideologias grupais, percebemos – como as ideologias pentecostais trabalhadas e embasadas num imaginário da figura do Cristo, visando à implantação do que os pentecostais acreditam serem os ensinamentos de Jesus para o advento de uma sociedade melhor – sua contribuição para análises e buscas de mecanismos que permitam amenizar o clima entre os embates e seus efeitos negativos na sociedade brasileira, contribuindo na busca de ampla cidadania, preservando direitos identitários adquiridos constitucionalmente, como é o caso, por exemplo, da comunidade LGBTI+.

Entender e compreender o meio social, seus contextos e conjunturas, constitui-se de extrema importância à garantia de direitos na sociedade. Obviamente que cada grupo identitário se move dialeticamente, expressando sentimentos, ideias, paixões e ações que dinamizam o devir social, intervindo o tempo todo nas ações e nas relações da sociedade e interagindo intensamente em uma cadeia de influências, afetando e deixando-se afetar tanto na individualidade quanto no meio social.



O contexto social brasileiro tem enfrentado cada vez mais dissonâncias em várias áreas de seu campo ocasionadas pela diversidade de pensamentos oriundos de diversos grupos sociais na disputa por conquistas que permitam visibilidade e identidades no seio da sociedade brasileira. No entanto, tornam-se notórias as diferenças de engajamentos e, assim, perceptível o empenho de certos grupos em ter como objetivo a anulação de direitos constituídos de outros grupos, utilizando-se da visão monoteísta judaico-cristã a partir da leitura que fazem de alguns trechos do Antigo Testamento.

Um exemplo bastante comum na atualidade brasileira é o forte crescimento da tentativa de aplicação de ideologias com base em um moralismo exacerbado e que tem ocorrido por uma esmagadora influência evangélica, principalmente neopentecostal, pregadora e incitadora de intolerância contra ideologias contrárias às suas. Como revela os constantes ataques e depredações de ícones católicos⁴ e afro-religiosos⁵ ocorridos nas últimas décadas no Brasil.

Como uma espécie de teoria da conspiração, a “guerra santa” evangélica no Brasil corre atrás de estabelecer ou expandir suas prioridades, utilizando-se do ingresso a áreas político-sociais aderidas há poucas décadas pelo movimento. Nesse cenário de guerra santa e teorias da conspiração bastante fundamentais ao imaginário pentecostal, surge uma nova reconfiguração da missão dos crentes brasileiros empenhados na luta e combate contra aqueles a quem acreditam ser uma ameaça à sociedade cristã, luta esta que ganhou maiores proporções depois que eles ajudaram a eleger o candidato à presidência Jair Messias Bolsonaro.⁶

2. A influência e interferência pentecostal

⁴ Para ilustrar é oportuno ter presente a seguinte matéria sobre depredação de ícones católicos. Disponível em: <https://www.hojeemdia.com.br/primeiro-plano/evang%C3%A9lico-invade-igreja-e-destr%C3%B3i-imagens-de-santos-em-sacramento-1.267173>>. Acesso em: 22 jun 2021.

⁵ Matéria sobre a depredação de terreiros afro-religiosos. Disponível em: <https://www.hojeemdia.com.br/primeiro-plano/evang%C3%A9lico-invade-igreja-e-destr%C3%B3i-imagens-de-santos-em-sacramento-1.267173>>. Acesso em: 22 jun 2021.

⁶ Será oportuno ao leitor ter presente a seguinte pesquisa para ter maior clareza relativamente à afirmação feita neste ponto. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584304-o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro>>. Acesso em: 22 jun 2021.



São cada vez maiores as influências pentecostais na sociedade brasileira, expressão do aumento significativo em seu número de adeptos nas últimas décadas.⁷ Com isso, a introdução de seus *ethos* e *habitus* na cultura e comportamento do povo brasileiro tem expressado efervescente militância moral contra tudo o que, já antes, a cultura judaico-cristã combatia mesmo condescendente com seus membros hierárquicos⁸. Ou seja, foram implantados novos elementos, assim como reconfigurações de velhos, para esta atual efervescência da moral cristã, agora tendo como pivô o pensamento pentecostal fundamentalista podendo-se dizer teofacista, pois que acompanhado de atitudes violentas supremacistas.

Contudo, as bases estruturais para as atuais militâncias morais são as mesmas na historicidade do catolicismo, bases estas sempre reerguidas pela renovação da construção da ideologia cristã oriunda do ressurgimento da figura imagética de Jesus Cristo, através da reconfiguração do imaginário que tem como centro a imagem sempre vivificada do Messias, o restaurador do Éden. A imagem/imaginário manipulada com frequência sobre toda uma população de excluídos, negros, pobres e párias revela sua forte influência, controle e manipulação do povo⁹. Portanto, as igrejas neopentecostais em sua intolerância podem ser compreendidas através de um paralelo histórico à religião judaica à época de Jesus, o que se torna incongruente, pois Jesus era totalmente libertário. Ele enfrentou todas as instituições que oprimiam, tais como a religião dos fariseus e saduceus, os controladores do templo e o controle geral exercido pelo Império Romano.

Mas como é criada, ou recriada, a figura imagética de Jesus, capaz de impulsionar grupos e comunidades cristãs a uma militância pela implantação das ideologias que eles acreditam ser a melhor forma de sociedade? A ressignificação do imaginário condutor do meio cristão pentecostal atua de que maneira na vida dos

⁷ A matéria a seguir apresenta os dados do último censo realizado sobre o assunto no Brasil. Disponível em: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html>. Acesso em: 22 jun 2021.

⁸ A hipocrisia de líderes e donos de religiões revela-se no silêncio e acobertamento dos casos de pedofilia entre padres católicos e pastores evangélicos, como aponta matéria. Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/casos-pedofilia-cometidos-pastores-superam-padres-22204.html>. Acesso em: 26 jan 2021.

⁹ O controle das mídias eletrônicas por evangélicos e aliados, somada à extrema ignorância de significativa parcela do povo brasileiro, pode ser entendida no livro *Antenas da floresta: as aventuras das TVs da Amazônia* (Editora Objetiva, Cia. das Letras) da jornalista Elvira Lobato.



indivíduos? Em que medida os meios utilizados hoje na propagação da imagem pronta de Jesus tornam-se principais fatores da divulgação do controle?

O surgimento das problematizações ligadas a aspectos oriundos do imaginário sobre Jesus está, quase sempre, em volta aos acontecimentos sociais onde os confrontos ideológicos acontecem. Uma observação atenta sobre a sociedade cristã revela as mudanças sofridas e ocasionadas por indivíduos e grupos voltados à devoção em um Jesus segundo sua fé e denominação cristã no ensejo de transformação da atual sociedade, sobretudo quando se leva em conta a vida massacrante da população que vive em favelas, bairros populares e quilombolas, comunidades marcadas pelo genocídio étnico comumente apresentado pelo monopólio de transmissão televisiva como radiadores de violência e narcotráfico¹⁰.

Refletindo sobre estes dados surgem questões como: Qual figura influencia mais a sociedade cristã, o Jesus histórico ou o mítico? Até que ponto os ensinamentos atribuídos a Jesus servem como diretrizes para as práticas e comportamentos cristãos na sociedade brasileira atual? Como o Jesus histórico é visto pelos devotos do Jesus do imaginário popular? Quais as prioridades dos cristãos que acreditam na mudança da sociedade através dos ensinamentos de Jesus? Como o imaginário popular (neo) pentecostal lida com a ética social e os ensinamentos de Jesus? Como os devotos de Jesus vêem o mundo?

Torna-se importante acentuar aqui que além do imaginário popular da personagem Jesus – utilizado na formação ideológica dos grupos pentecostais mais periféricos e que os leva a se manifestarem agressivamente nas áreas sociais – existem também outras imagens a essa personagem associadas, como a mítica e a histórica, ou seja, o homem-Jesus e o mito-Jesus. A esse respeito, quer dizer, acerca dos diferentes significados da figura de Jesus, Jaroslav Pelikan (1998) apresenta uma contundente análise evolutiva desta personagem em *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*, ilustrando como a imagem de Jesus, o Nazareno, tem sido manejada através de processos históricos. Na atualidade, a complexificação da narrativa imagética sobre Jesus amplia-se pelas narrativas monopólicas dos meios de comunicação e consumo, sobretudo com o advento de mídias sociais tais como o Facebook e WhatsApp.

¹⁰SANTOS, C. H. R. dos. Representações Sociais de pobres e comunidades da cidade do Rio de Janeiro na TV: reflexões metodológicas. Neste capítulo, o autor apresenta estatística sobre a caracterização midiática de moradores das comunidades no imaginário de telespectadores através dos noticiários.



Logo, questiona-se: existe diferença entre o Jesus do imaginário popular e o descrito nos textos evangélicos? As ideologias e pensamentos, assim como os ensinamentos atribuídos a ele encontrados nos Evangelhos se fazem presentes no atual imaginário popular pentecostal hoje? Se os ensinamentos contidos nos Evangelhos, atribuídos a ele, são a base da ideologia e do imaginário pentecostal, por que suas práticas não condizem com eles? Pois, o que parece, suas mensagens e comportamentos possuem muito mais coisas de uma Cruzada do que de Evangelho de Amor.

Empenhados em expandir seus pseudo-ideais de prioridades e preferências - mesmo que para isso iradamente ataquem os direitos de outros grupos que lutam por identidade como mulheres, religiosidades afro e LGBTI+ um substancial número de pessoas ditas cristãs com maioria de evangélicos, aliado a alas políticas conservadoras nos costumes, mais promiscuas no mercado neoliberal – encontra no atual cenário político-social brasileiro um ambiente favorável a imposição de seu ideal edênico judaico-cristão à complexa e múltipla sociedade brasileira.

Esse insolúvel problema na ótica neopentecostal, muitas vezes causado por falta de compreensão histórica e desconhecimento de si mesmo enquanto categoria social acende o alerta de caos, sobretudo por ser de problemática nada fácil de resolução num país com inúmeras diversidades em muitas áreas sociais. Assim sendo, de que maneira se pode estabelecer ou fazer valer as leis e diretrizes capazes de garantir igualdade a todas as representações sociais em um país com a maioria religiosa, mas que ao mesmo tempo caminha para um crescimento da diversidade do pensamento? Não existe interesse em justiça e igualdade nesses agentes. O que existe é luta pelo poder, a qualquer preço, como demonstra o abandono que a população mais pobre encontrou na pandemia do covid-19 no Brasil.¹¹

Dá para esperar empenho no reconhecimento da igualdade no atual contexto sócio-político-cultural? Quais rumos o país tomará com a atual ideologia fundamentalista evangélica influenciando as lideranças governamentais brasileiras? Pois o que parece, essa ideologia só entra para legitimar e justificar o injustificável. É uma

¹¹ Sobre o panorama do abandono em que se encontra a população brasileira, sobretudo a mais pobre, será oportuna ter presente a seguinte matéria. Disponível em: <https://www.cut.org.br/noticias/pobreza-e-extrema-pobreza-atingem-70-4-milhoes-de-brasileiros-em-2021-fb90>. Acesso em 23 jun 2021.



inversão da realidade do que ensinou Jesus Cristo. Na ideologia de muitos evangélicos, o mito que Deus ungiu é aquele que quer liberar armas e fazer apologia da violência.

A personagem que aproximadamente dois mil anos atrás daria origem a ideologias que se transformariam em construtos e construtores de sistemas governamentais e culturais se encontra presente ainda hoje no centro de discussões sobre o comportamento humano na sociedade. Ironicamente, resta saber de fato, quem ele é hoje para os seus seguidores e quais simbolismos acionaria, uma pergunta tão complicada quanto querer saber quem são seus seguidores atualmente no cenário brasileiro dentro do confuso emaranhado de ideologias cristãs, cristanismos e cristos.

3. Jesus, mito e imaginário popular

O tema “Jesus: o mito” traz à menção a importância da manutenção do monopólio da chave principal para o sucesso no mundo evangélico, a manipulação e, assim, as transformações da personagem Jesus. Procurando renovar o olhar crítico da imagem atual da personagem ressignificada e manipulada para o uso desta na tessitura de novos imaginários populares impostos por lideranças religiosas e políticas, no empenho do sucesso no controle da massa cristã-pentecostal-brasileira, conseguimos adentrar na compreensão das dinâmicas deste campo.

O subtítulo “um novo imaginário popular brasileiro sobre Jesus pelos crentes” remete a reflexão sobre o trabalhar na imagem e, assim, na ideologia da personagem símbolo da vida moral e ética do Ocidente cristão, figura importante na construção das bases política, comportamental e cultural, reverenciada nas sociedades com maioria cristã. No olhar cristão, não existe área da vida humana onde Jesus não caiba. O problema é o uso que fazem dele, desfigurando e deturpando sutilmente ou escandalosamente o que Jesus fez e ensinou.

Estamos no século XXI, século marcado pela era digital e sociedade informatizada. No entanto, no Ocidente, como em quase todo globo terrestre, as figuras, imagens e personagens ligadas às sagas míticas sobrevivem. Uma personagem sobrevive, ou melhor, ressurgem em cada reinvenção das histórias, míticas ou literárias sobre sua vida, seus ritos e seus ensinamentos reformulados e nutridos pelas várias intenções dos grupos considerados cristãos atuantes na sociedade. Seu nome dividiu a



história da humanidade na visão ocidental em antes e depois dele. Ele é considerado mito, ele é considerado personagem literário, ele é considerado uma pessoa histórica, e também considerado um ser real por muitos seguidores. Ele é Jesus. Ele é a personagem manipulada mais bem-sucedida na história, reformulando o imaginário popular diante de necessidades de mercado, onde o Jesus neopentecostal encontra o neoliberalismo de mercado.

Jesus é um assunto sempre em mutação, reconfigurando-se nos atos e atitudes dos indivíduos que têm por ele devoção, em especial aqui grande parte dos neopentecostais brasileiros que dizem ter o ensinamento dele como diretriz para a vida em todos os sentidos. Sendo assim, mítica ou histórico-literária, a figura manipulada de Jesus interage, dita e rege padrões e estruturas atuantes nos meios sociais e seus grupos, comunidades, admiradores e simpatizantes seja através do imaginário popular originalizado das narrativas ou no aprofundamento dos ensinamentos atribuídos a ele nos Evangelhos.

Essa manipulação da figura de Jesus a sabor do mercado livre associado ao puritanismo¹² enquanto controle das massas, permite reconhecer extremismos e fanatismos, sobretudo quando certos grupos de cristãos violentamente doutrina sua legião de fiéis a odiar, deprecar templos de outras denominações religiosas como terreiros de umbanda, esbravejar misoginia e lgbtifobia, buscando implantar suas crenças, ideologias e dogmas na totalidade da sociedade brasileira, com a finalidade prosélita de sua religião ou credo, em detrimento de outros grupos.¹³

Embora haja inúmeras interpretações sobre suas ideologias, pode-se dizer que grupos cristãos neopentecostais não reconhecem a influência manipuladora que os líderes religiosos exercem, sobretudo adaptando os evangelhos e a figura de Jesus aos violentos ideais do neoliberalismo. Os fiéis seguem as pregações de seus líderes, acreditando ser conduzida pela mensagem genuína dos ensinamentos de Jesus. O resultado disso é uma fé militante bastante rude, que muitas vezes por falta de uma cultura letrada que permita refletir sobre aspectos sociológicos da realidade social

¹² Sobre ser liberal no mercado e conservador nos costumes, acessar o artigo Conservador nos costumes e liberal na economia: liberdade, igualdade e democracia em Burke, Oakeshott e Hayek. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rk/v23n2/1982-0259-rk-23-02-223.pdf>. Acesso em: 09 mar 2021.

¹³ Sobre a incitação ao ódio contra outras religiões, servirá de exemplo ter presente a seguinte matéria. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608622-pastor-quebra-santa-e-investigado-e-se-diz-arrependido>. Acesso em: 23 jun 2021.



alimenta extremismo, sendo o fanatismo religioso marcado pelo discurso do ódio, preconceitos, intolerâncias, racismos, puritanismo, hipocrisia e outros sentimentos oriundos do não reconhecimento de outrem na anulação da alteridade, atitudes que justamente estão na contramão dos ensinamentos encontrados nos Evangelhos atribuídos a Jesus.

É neste contexto que a sociedade brasileira tem, há muito, enfrentado mudanças significativas em suas posturas frente assuntos importantes para a evolução social e o progresso do país. O crescimento do número de evangélicos no Brasil tem impulsionado grande parte dos entraves a essas mudanças necessárias.

Desde seu surgimento, a personagem Jesus tem servido como instrumento pelo qual grupos buscam deter o poder e o controle geoeconômico, social e cultural. É bem verdade que o cristianismo avançou e obteve estrondoso sucesso através de variados meios como as guerras religiosas, a oficialização como religião de império, o imperialismo comercial exploratório e o capitalismo. No entanto, sua divulgação, ainda que quase sempre por meio da força, apoiava-se e dependia da imprensa escrita e imagética, mas ainda mais da oralidade construtora e organizadora dos imaginários. Hoje os aparatos e apetrechos são muitos e de alto alcance, mas as grandes tecnologias só vêm reforçar o poder manipulador do imaginário, incentivando à violência.

Grande é o número de ofertas contendo “imagens enlatadas” a consumidores “engaiolados” segundo Durand (1998) na manipulação do imaginário evangélico.

Portanto, a imagem “enlatada” paralisa qualquer julgamento de valor do consumidor passivo, já que o valor depende de uma escolha: o espectador então será orientado pelas atitudes coletivas da propaganda: é a temida “violentação das massas”. Este nivelamento é perceptível no espectador de televisão, que engole com a mesma falta de apetite, espetáculos de “variedades”, discursos presidenciais, receitas de cozinha e notícias mais ou menos catastróficas... É o mesmo “olho de peixe morto” que contempla as crianças que morrem de fome na Somália, a “purificação étnica” na Bósnia ou o arcebispo de Paris subindo a escada da Basílica de Montmartre carregando uma cruz... Esta anestesia da criatividade do imaginário e o nivelamento dos valores, numa indiferença espetacular, são reforçados por outro e último perigo. Trata-se do anonimato da “fabricação” destas imagens. Elas distribuídas com tanta generosidade que escapam de qualquer “dignitário” responsável, seja o religioso ou o político, interditando assim qualquer delimitação e qualquer estado de alerta, permitindo, portanto, as manipulações éticas e as “desinformações” por produtores não-identificados. A famosa “liberdade e informação” é substituída



por uma total “liberdade e desinformação”. Sub-repticiamente, poderes tradicionais (éticos, políticos, jurídicos e legislativos...) parecem ser os tributários de uma única veiculação de imagens “pela mídia”. [...] Constatamos que quanto mais uma sociedade é “informada” tanto mais as instituições que as fundamentam se fragilizam [...] (DURAND, 1998, p. 118-119).

Aliás, as velhas mídias oligárquicas muitas vezes compactuam da ansiedade por um mercado cada vez mais neoliberal, mesmo que sua capa de civilidade admita a inclusão de pessoas negras e LGBTI+ no ideal de uma sociedade plural. E, os meios cristãos, principalmente o evangélico, perceberam muito bem isso: alcançam multidões através de seus imaginários trabalhados nas mídias eletrônicas, sem estarem sujeitos à literatura e suas normas, ou dialéticas. [...] “ali onde a dialética bloqueada não consegue penetrar, a imagem mítica fala diretamente à alma” (*Ibidem*, p. 17).

A lógica do mito encontra-se exatamente na sua diferença em relação à lógica clássica ensinada desde Aristóteles até Léon Brunschvicg e que provocou, continua provocando, tanto uma desconfiança quase religiosa em relação ao imaginário como hostilidades violentas contra os pesquisadores do imaginário nas múltiplas disciplinas (*Ibidem*, p. 82).

Considerando que o mito e o símbolo formam o imaginário assim como o imaginário contribui na formação de novos mitos, temos em Gilbert Durand uma grande referência para analisarmos o imaginário cristão pentecostal brasileiro e suas ideologias voltadas para a salvação social do povo através da anunciação da imagem-pessoa de Jesus.

Mircea Eliade comenta que

Os mitos preservam e transmitem os paradigmas, os modelos exemplares, para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica. Em razão desses modelos paradigmáticos, revelados ao homem em tempos míticos, o Cosmo e a sociedade são regenerados de maneira periódica (ELIADE, 1992, p. 9).

E ainda,

Para o *homo religiosus*, o essencial precede a existência. Isso é verdadeiro tanto para o homem das sociedades "primitivas" e orientais como para o judeu, o cristão e o muçulmano. O homem é como é hoje



porque uma série de eventos teve lugar *ab origine*. Os mitos contam-lhe esses eventos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e por que ele foi constituído dessa maneira (ELIADE, 1972, p. 68).

Na contramão de um meio de paz, respeito e tolerância, muitas sociedades tidas como cristãs parecem adotar o nome e a imagem, mas não os ensinamentos de Jesus segundo os Evangelhos, resultado dos imaginários construídos na imagem simbólico-carismática de uma personagem de extremo valor-capital, na manipulação do herói mítico para o incentivo a conquistas de poder na sociedade através da manipulação das massas.

O herói está do lado de quem serve a ele. Em todo caso, a batalha está ganha, porque os crentes representam a vontade deste líder-herói, Jesus. Pensamentos como estes abrem caminhos para sentimentos eufóricos de ódio, aversão, desrespeito e intolerância para com aqueles diferentes a eles. Isto é um passo para a prática da violência, seja ela, simbólica, física ou psicológica.

4. A violência em nome de Jesus

A violência é algo presente no dia a dia dos seres humanos. Ela se encontra em todas as camadas sociais, como a cultural e a religiosa, numa incontável variedade de tipos, formas e atuações. René Girard (2004) argumenta que toda ordem é resultante do fruto de uma violência original e transfigurada na ordem do sagrado como também na origem de uma nova psicologia fundada no mecanismo simples e universal, a *mimesis*.

As violências encontram-se, muitas vezes, imperceptíveis aos olhares despercebidos e acostumados ao meio vivido pelos indivíduos. Meio em que ela opera, assim como, presenciada em formas legais (ROUSSEAU, 2008) de práticas violentas, como também, nos atos não considerados como violentos. A história humana desde o princípio tem sido assim. Contudo, falar sobre violência é falar de comportamentos, ações e hábitos humanos complexos.

O termo violência nas obras de Pierre Bourdieu (2007) é expresso no conceito de violência simbólica. Violência simbólica é a forma de coação que se apoia no reconhecimento de uma imposição determinada, seja ela econômica, social ou simbólica. Estabelece-se na fabricação de crenças no processo de socialização do indivíduo que é induzido a se comportar no espaço social segundo critérios e padrões do



discurso dominante. Este argumento parece ser bastante atual para o contexto brasileiro e os embates promovidos pelas alas conservadoras nos costumes mais liberais no mercado.

As dinâmicas manifestas através dos atos violentos podem ser restritas e sujeitas apenas às áreas culturais delimitadas, no que se refere ao conceito bourdieuano de campo. O conceito de campo utilizado por Bourdieu é de um espaço estruturado de posições onde agentes concorrem uns com os outros, e assim, seguem regras específicas deste espaço (BOURDIEU, 2003). Este conceito nos serve para aplicação no campo, ou espaço brasileiro-religioso.

Bourdieu (1996) trabalha com muita precisão os conflitos de classes e grupos, comentando o *habitus* como princípios geradores de práticas distintas e distintivas. As práticas geram diferenças constitutivas de sistemas simbólicos através da linguagem como um conjunto de fonemas ou como signos distintivos através de um conjunto de traços distintivos e separações diferenciais constitutivas de um sistema mítico. E prossegue:

A cada classe de posições corresponde uma classe de *habitus* (ou de gostos) produzidos pelos condicionamentos sociais associados à condição correspondente e, pela intermediação desses *habitus* e de suas capacidades geradoras, um conjunto sistemático de bens e de propriedades, vinculadas entre si por uma atividade de estilo (BOURDIEU, 1996, p. 21).

René Girard comenta que:

Não há cultura no interior da qual cada um não se sinta “diferente” dos outros e não pense as “diferenças” como legítimas e necessárias. Longe de ser radical e progressista, a exaltação contemporânea da diferença não é mais que a expressão abstrata de um modo de ver comum a todas as culturas. Em todo indivíduo existe uma tendência de se sentir “mais diferente” dos outros que os outros e, paralelamente, em toda cultura, uma tendência em se pensar não apenas como diferente das outras, mas como a mais diferente de todas, porque toda cultura mantém nos indivíduos que a compõem esse sentimento de “diferencia” (GIRARD, 2004, p. 30-31).

René Girard apresenta a Teoria Mimética para explicar o que para ele é a origem da violência humana: a mimetização através ou resultante dos desejos adquiridos na observação, logo, na imitação do desejo do outro. Suas obras estão fundamentadas nesta



teoria e sobre esta ótica ele trabalha o conceito de “bode expiatório” para explicar processos sociais movidos por violência coletiva. Girard classifica os agentes das ações violentas, aqui direcionadas às injustiças sociais, como perseguidores e perseguidos. Comenta que:

[...] não é apenas no domínio físico que pode haver anormalidade. Mas também em todos os domínios da existência e do comportamento. E é igualmente em todos os domínios que a anormalidade pode servir de critério preferencial na seleção dos perseguidos (GIRARD, 2004, p. 27).

E ainda que

[...] há, por exemplo, uma anormalidade social; aqui é a média que define a norma. Quanto mais a pessoa se distancia do *status* social mais comum, em um ou outro meio, mais crescem os riscos de perseguição. (*Ibidem*).

Os (neo) pentecostais e a ala conservadora brasileira já tem escolhido seu “bode expiatório”¹⁴ e o que parece o único caminho para uma sociedade santa, na sua visão, é a conversão, se não a eliminação destes.

Os atuais empenhos por parte dos evangélicos brasileiros e a ala conservadora em combater ou anular direitos de outros grupos ou a luta para a conquista deles, como os combates às crenças afro-religiosas, LGBTI+, religiosidades com menor expressão, encontra aqui sua interpretação analítica com êxito, pois, infelizmente, o imenso campo evangélico e suas inúmeras denominações não só se digladiam, mas agem no combate aos diferentes. A luta na anulação dos direitos e igualdades dos não cristãos é o primeiro passo para isso.

Outra manifestação por parte dos evangélicos que chamou a atenção foi o fato de grande parte das denominações apoiarem um candidato com discursos extremamente contrários aos princípios e valores cristãos. Jair Messias Bolsonaro pregava a liberação do porte de armas, defendia a ideia de que “bandido bom é bandido morto”,

¹⁴ A postura do presidente Bolsonaro ao manifestar à Secretaria da cultura, na pessoa da atriz Regina Duarte, a não liberação de verbas para temáticas envolvendo temas relativos à comunidade LGBTI+ é indicativo da manobra em relacionar à comunidade LGBTI+ ao satanismo e aos partidos de centro-esquerda. Vide Bolsonaro orientou Regina Duarte a não financiar pauta LGBT na Cultura. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/governo/bolsonaro-orientou-regina-duarte-a-nao-dar-financiar-pauta-lgbt-na-cultura/>. Acesso em: 09 mar 2021.



reverenciava a memória de um torturador, entre tantas outras atitudes não condizentes com os sentimentos pregados ou idealizados pelo cristianismo. Apologias à violência, onde a defesa através da agressão passa a ser defendida e a violência, tem sua carga simbólica anulada quando em “legítima-defesa”. A violência humana justificada, as guerras como algo necessário, e as “guerras santas” não estão fora deste fato. Matar os inimigos em campo de batalha não é um assassinato como diz Émile Durkheim (1999).

Notavelmente, Sigmund Freud em “Psicologia das massas e análise do eu” comenta sobre comportamentos de dois grupos importantes – Igreja e Exército – para a compreensão dos ideais de grande parte dos indivíduos na sociedade, o que nos é de grande apoio no entendimento das atuais alianças ideológicas entre adeptos religiosos e doutrinas militares no cenário brasileiro atual. De acordo com Freud (2013, p. 82-83), “no fundo, afinal, toda religião é uma tal religião do amor para todos que ela abrange, e é natural para todas praticar a crueldade e a intolerância com aqueles que não são seus membros”.

Diversas áreas na sociedade procedem, cada vez mais, com inclinações a uma moral ligada a vieses ideológico-religiosos. Sendo assim, conflitos têm surgido ocasionados pelos extremismos de alguns cristãos que pretendem, através de suas ideologias, implantar ou resgatar os sentidos e as práticas do Estado Confessional. Muito se tem a falar e discutir sobre o atual comportamento de grande parte dos evangélicos levados a cometerem atos contrários à ideologia cristã. Num contexto em que igrejas evangélicas, repletas de membros, fizeram o símbolo da arma com as mãos em apoio a um candidato a presidente onde suas esperanças estavam depositadas, hoje com o candidato eleito, o campo de conflito se agrava. Os evangélicos apoiadores deste acreditam que dias promissores para a nação estão por vir. Afinal, “Brasil acima de todos. Deus acima de tudo!”.

5. Os Jesus

Um dos fatores de maior contribuição para a formação da imagem de Jesus sempre foi o imaginário popular. Independentemente de qualquer época, as formas vão surgindo, tecendo características que se juntarão até formarem ou acrescentarem, traços épicos de uma imagem sempre em mutação. Sendo a maior das características díspares



entre o Jesus histórico e o Jesus mítico é que, enquanto o Jesus histórico é “congelado”, “engessado”, preso às Escrituras, o Jesus mítico é livre por se encontrar no campo do imaginário, é uma imagem em mutação até chegar ao ícone de perfeição referencial para objetivo do controle da massa.

Ainda que os seguidores de Jesus considerem os textos onde se fala dele como sagrado, contudo, é por fazer de Jesus um elemento de ressignificação constante e adaptando sua imagem às necessidades atuais dentro dos mecanismos do imaginário, que a imagem de Jesus persiste após dois mil anos. E segue adaptando-se às ideologias pessoais ou grupais. Logo, podemos dizer que os hábitos e costumes de grande parte dos grupos cristãos estão em reconfigurações ocasionadas pelas mudanças sociais, aos interesses de grupos, mas também pelas inversões dos valores cristãos nas buscas de seus objetivos na sociedade. Um exemplo, dentre tantos outros, é o fato de os cristãos não buscarem mais somente recompensas numa vida além, mas o crescente desejo de gozar uma vida terrena promissora, simplesmente por serem “herdeiros” da maior personalidade mítico-imaginária da história.

Considerações finais

Compreender o processo da evolução da imagem de Jesus na formação para um imaginário diretor e modelador de padrões e comportamentos dos indivíduos cristãos neopentecostais na atual conjuntura sócio-política brasileira para entender as mudanças nos meios sociais com as eventuais manifestações e imposições evangélicas no cenário brasileiro moralista e de apologia à violência através da falta de respeito e intolerância com os outros, é não deixar passar despercebida a relação dos desejos e as trocas destes nas ofertas. Ou seja, o número de bens simbólicos em variadas versões e modelos encontram as demandas necessárias para a circulação do capital simbólico e assim seu elevado valor. Para uma sociedade mergulhada na violência oferta-se um Jesus com os moldes sociais desta.

Como um objeto projetado para o cotidiano dos sujeitos, o Jesus do imaginário popular é projetado para o uso diário dos que se identificam com o “modelo de fabricação”. No Jesus do imaginário popular é o líder que fala através deste e não o contrário. O Jesus do imaginário pronuncia a vontade da liderança eclesial. Não é a



igreja quem consulta o Jesus do imaginário popular, mas este, consulta a igreja. Aqui está uma das causas do sucesso das denominações pentecostais autônomas, sejam elas do tamanho que for e possuam o capital que tiver.

Compreender os efeitos na vida dos indivíduos que fizeram e fazem das figuras associadas a Jesus um referencial para um modo de viver no mundo é perceber o quanto o “número de série” já está muito além do primeiro exemplar. A manipulação da figura imagética de Jesus no imaginário popular (neo) pentecostal, por parte de grupos capazes de impulsioná-los a uma militância pela implantação das ideologias que eles acreditam ser a melhor forma de moldar a sociedade, confunde-se na caricatura de uma personagem divina com desejos e pecados humanos. E, aqui estão alguns dos principais fatores reveladores sobre os aspectos comportamentais e ideológicos de grande parte dos (neo) pentecostais brasileiros no atual cenário sócio-político.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5 ed. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2003.

_____. **O poder simbólico**. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. **Da divisão do trabalho social**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e a análise do eu**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

PAIVA, R. e SANTOS, C. H. R. dos. (orgs). **Comunidade e contra-hegemonia: Rotas de Comunicação Alternativa**. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2008.



PELIKAN, Jaroslav. **A imagem de Jesus ao longo dos séculos**. 2 ed. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social ou princípios do direito político**. 2 ed. São Paulo: Escala, 2008.



A ética pentecostal e a idolatria do dinheiro: uma reação contra-hegemônica a partir das intuições de Emílio Conde

Pentecostal ethics and the idolatry of money: a counter-hegemonic reaction from the intuitions of Emilio Conde

Ismael Oliveira¹

Resumo: Esta pesquisa pretende discutir a ética pentecostal clássica e a idolatria do dinheiro, a partir das intuições de Emílio Conde (1901-1971), utilizando-se especialmente de seus escritos publicados entre os anos de 1930 e 1960, objetivando responder de modo provisório sobre as resistências teológicas desses textos ao “espírito” da modernidade ligado à idolatria do dinheiro nas Assembleias de Deus. Utilizaremos como principal referencial teórico a obra *Idolatria do Dinheiro e Direitos Humanos* do autor Jung Mo Sung, principalmente a sua crítica teológica à idolatria do dinheiro e o seu conceito de dignidade humana. Sustenta-se a hipótese de que, a partir das intuições de Conde, abrem-se alternativas para vislumbrar uma vida digna e feliz, para além do domínio do dinheiro, baseada num estilo de vida simples e modesto, sem imitação de consumo dos países ricos e altamente industrializados.

Palavras-chaves: Emílio Conde. Idolatria do dinheiro. Dignidade humana. Ética pentecostal.

Abstract: This research aims to discuss the classical Pentecostal ethics and the idolatry of money, based on the intuitions of Emilio Conde (1901 -1971), using especially his writings published between 1930 and 1960, in order to respond in a provisional way on the theological resistances of these texts to the "spirit" of modernity linked to the idolatry of money in the Assembly of God. We will use as our main theoretical reference the work *Idolatry of Money and Human Rights* by the author Jung Mo Sung, especially his theological critique of the idolatry of money and his concept of human dignity. The hypothesis that from Count's intuitions alternatives are opened to glimpse a dignified and happy life beyond the dominion of money, based on a simple and modest lifestyle, without imitation of consumption from rich and highly industrialized countries, is sustained.

Keywords: Emílio Conde. Money idolatry. Human dignity. Pentecostal ethics.

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Graduado em História pela Universidade Nove de Julho (2013) e em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo - UESP (2019). Especialização em Ensino de Filosofia (2017). E-mail: ismaeloliveira1988@hotmail.com



Introdução

Estamos assistindo na contemporaneidade a destruição da vida humana e de toda criação em um mundo governado pela ditadura do dinheiro, da ganância, do mercado e da exploração que levam ao empobrecimento de milhares de pessoas, exclusão social e profunda assimetria social e exige a adoção de novas crenças, práticas e valores pautados em outros modelos mais sustentáveis, sempre em valorização da vida humana e de toda criação, fundamentados na noção de dignidade da pessoa humana e de seu direito a uma vida digna, portanto, liberta de todas as formas de opressão e pobreza.

Muitas nações e igrejas na atualidade têm se ajustado à cultura idolátrica do dinheiro e, conseqüentemente, perdem o poder de resistência, protesto e transformação. Diversas igrejas aderiram à idolatria ao dinheiro, principalmente por meio da adesão à teologia da prosperidade. Nessa linha teológica, participar das bênçãos significa ter acesso aos bens que a sociedade propaga como caminho para uma vida digna e feliz.

Diante dessa nova forma de crer e vivenciar a fé profundamente em sintonia com a lógica do mercado industrial e financeiro, perguntamos sobre as resistências teológicas ao “espírito” da modernidade ligado à idolatria do dinheiro a partir das intuições de Emílio Conde² contidas em seus diversos escritos entre as décadas de 1930 e 1960. Sustenta-se a hipótese de que as suas intuições possibilitam vislumbrar uma vida digna e feliz para além do domínio do dinheiro baseada num estilo de vida simples e modesto, sem imitação de consumo dos países ricos e altamente industrializados.

Isso mostra que, na fissura dos discursos hegemônicos, sempre surgem vozes destoantes abalando a “perfeita ordenação” do sistema de interpretação dominante.

² Não se sabe ao certo a formação acadêmica de Emílio Conde (1901-1971). Segundo Joanyr de Oliveira, Walter Hollenweger em seu artigo *As Assembleias de Deus no Brasil* inserido na obra *Imagens da Assembléia de Deus*, informou que Conde fez doutorado em filosofia na França e estudou Literatura Francesa em Paris (OLIVEIRA, 1997, p.160). Conde era poliglota, conhecia bem o inglês e o francês. Com esses recursos logo se tornou o primeiro “intelectual ideólogo” da denominação, apóstolo da imprensa evangélica pentecostal no Brasil e espécie de representante-mor do movimento pentecostal nos meios sociais e evangélicos. Ele foi o primeiro a escrever o livro oficial de história intraeclesialístico das Assembleias de Deus sob o título *História das Assembleias no Brasil* publicado em 1960. Entre 1946 a 1958, Conde teve participação como representante oficial das Assembleias de Deus do Brasil nas Conferências Mundiais Pentecostais em Estocolmo, Londres e Toronto. Foi representante por essa mesma instituição em comissões da Sociedade Bíblica do Brasil. Foram mais de 30 anos de serviço nas Assembleias de Deus onde se tornou diretor do Mensageiro da Paz e comentarista de Lições Bíblicas da Escola Dominical nos anos 1959, 1960 e 1967. Tocava órgão e acordeom. Compôs 32 hinos da Harpa Cristã, sete deles em parceria. Mesmo não sendo pastor (por opção), foi secretário das Convenções da CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil) em 1932 e 1933 (COSTA, 1985).



Algumas intuições de Emílio Conde, à sua maneira, são representativas desta quebra de discurso dominante ao se posicionar de forma crítica em relação ao “espírito” da modernidade ligado ao domínio do dinheiro que, em seu tempo, já se apresentava de forma incipiente por meio da valorização excessiva deste e ao *status* social através da exibição de crescimento numérico de membros e de suntuosos templos como sinônimo de sucesso.

Dáí a utilização do termo “contra-hegemônico” presente no título, em razão de seus impulsos se posicionarem de forma crítica ao modelo dominante vigente, embora oferecesse um caminho alternativo questionável pela exclusividade nas questões espirituais, de preocupação apenas com a “salvação da alma”, sem considerar outros aspectos da existência humana como a questão da opressão e da pobreza que fere a dignidade humana e, conseqüentemente, o direito de uma convivência na justiça e na igualdade.

Desse modo, ampliaremos a discussão em termos econômicos e sociais, também importantes para salvação do ser humano, principalmente no resgate de sua dignidade utilizando-se, sobretudo, das reflexões de Jung Mo Sung sobre o conceito de dignidade humana que consta em seu livro *Idolatria do Dinheiro e Direitos Humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo* publicado em 2018³.

Portanto, esta pesquisa se concentrará nas intuições de Conde relacionadas à crítica do “espírito” da modernidade ligado à idolatria do dinheiro nas Assembleias de Deus, sem perder de vista que seus escritos visavam à edificação espiritual dos fiéis por se acreditar que alguns de seus impulsos foram úteis para a crítica do “espírito” da modernidade, mesmo que ele, talvez, não tivesse consciência disso.

Entre os vários escritos de Emílio Conde como *Asas do Ideal, O homem, Caminhos do Mundo Antigo, Flores do Meu Jardim, Tesouro de Conhecimentos Bíblicos* e *Estudos da Palavra*, serão utilizados os livros encontrados na internet em PDF e na biblioteca da UMESP, a saber: a *História das Assembleias no Deus no Brasil*

³ No entanto, utilizaremos a versão de 2017 disponibilizada em PDF pelo próprio autor, exclusivamente para os mestrados em Ciências da Religião pela UMESP anterior à publicação no mercado editorial.



(1960), *Pentecoste para Todos* (1931)⁴, *O Testemunho dos Séculos: História e Doutrina* (1960), *Igrejas sem brilho* e *Nos Domínios da Fé*⁵.

Com vista a alcançar os objetivos propostos, o artigo será dividido em três momentos: no primeiro momento faremos uma breve reflexão sobre a ética pentecostal clássica que serviu de fundamentação para as intuições de Conde. Este pano de fundo ético-social ajudará a compreender a sua postura de oposição ao “mundo” pela via ascética que, diante da pobreza de muitos fiéis, garantiu-lhes um senso de dignidade diante de Deus. No segundo momento, discutiremos sobre a idolatria do dinheiro e a dignidade humana a partir das reflexões de Jung Mo Sung, que lançam luzes aos perigos dessa idolatria e seu impacto destruidor em relação à dignidade humana. Por fim, no terceiro momento, analisaremos as intuições de Emílio Conde e sua contribuição para a crítica do “espírito” da modernidade ligada ao predomínio do dinheiro como medida de todas as coisas.

1. A ética pentecostal: desenvolvimento histórico

As origens norte-americanas dos pentecostalismos brasileiros foram marcadas pelo fenômeno inter-racial no sentido de integrar negros, brancos, hispânicos, índios americanos cuja composição social era formada por *empobrecidos*, imigrantes e marginalizados. Grosso modo, o movimento pentecostal conhecido como *Missão da Fé Apostólica Azusa Street* (1906) realizado num barracão caindo aos pedaços em Los Angeles, Califórnia, ficou caracterizado pela quebra de barreiras racial, social e de gênero; *racial* pela inclusão de negros e brancos no mesmo espaço eclesial; *social* pelo acolhimento de imigrantes e empobrecidos; e de *gênero* pelo desenvolvimento de espaço para o exercício de liderança feminina (CUNHA, 2011, p. 37).

O próprio Willian J. Seymour (1870-1922) considerado o fundador do movimento da *Azusa Street* de 1906, era negro, filho de ex-escravos, cego de um olho e empobrecido. Analisando o pentecostalismo hispânico nas Américas, de acordo com Pablo Alberto Deiros e Everett Alan Wilson (2009, p. 394), “é inegável que o

⁴ A primeira edição foi lançada em 1931. Porém, utilizaremos a 5ª edição de 1951 por não se encontrar disponível a primeira edição.

⁵ Os livros *Igrejas sem brilho* e *Nos Domínios da Fé* não localizamos a data de publicação, mas é bem provável que tenham sido lançados entre as décadas de 1930 e 1960.



pentecostalismo se espalhou mais rapidamente entre pessoas que enfrentavam situações extremas de transição social”. Isso também se repetiu no Brasil: primeiro com a Congregação Cristã no Brasil em 1910 e, segundo, com as Assembleias de Deus em 1911⁶. Focaremos nesta última por ser o local social de onde Emílio Conde produziu os seus escritos.

No Brasil, as Assembleias de Deus (AD) em suas origens contavam com poucos recursos intelectuais e financeiros e com uma membresia em sua maioria esmagadora caracterizada pela pobreza e analfabetismo. A AD nasceu pobre, num contexto rural que acompanhava a situação socioeconômica do país com uma população majoritariamente empobrecida, mestiça e rural. Cresceu na esteira das ondas migratórias de migrantes seringueiros nordestinos que se instalaram na região Norte do Brasil aproveitando-se do auge do ciclo da borracha. Todavia, com o declínio em sua produção, esses migrantes tiveram que retornar para sua terra natal, disseminando entre parentes e círculos de amizade a mensagem pentecostal do Norte para o Nordeste, expandindo para o Sudeste e Sul (ALENCAR, 2013).

Nesse sentido, as Assembleias de Deus em seu começo, crescimento e expansão contaram com o esforço efetivo de migrantes empobrecidos. À época dos escritos de Conde, entre as décadas de 1930 e 1960, o quadro social era de perseguição imposta pelo catolicismo e protestantismo tradicional. As Assembleias de Deus estavam em fase de projeção no campo religioso ainda sendo vista com suspeita ou como uma seita perigosa composta por fanáticos que praticavam o exorcismo (ALENCAR, 2013).

No livro *Testemunho dos Séculos* de 1960, Emílio Conde expressa a sua rejeição ao “mundo” ou aos “prazeres mundanos” como teatro, dança e jogos de todos os tipos a exemplo dos pietistas⁷ e puritanos⁸ (CONDE, 1960b, p. 43) que incentivavam a busca por uma vida de santidade o que significava ruptura com “as coisas do mundo”, pois havia uma expectativa de uma eminente destruição do mundo ou volta de Cristo. Trajes

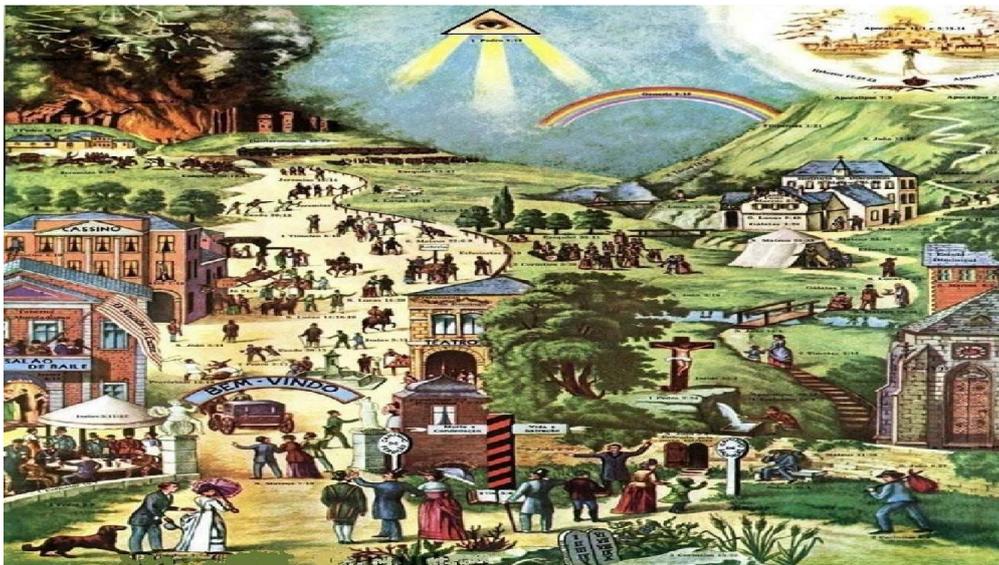
⁶ No dia 18 de junho de 1911 funda-se a Missão da Fé Apostólica na casa de Celina Albuquerque na Rua Siqueira Mendes, 67, em Belém, designada ou registrada oficialmente Assembleia de Deus em 11 de janeiro de 1918.

⁷ O pietismo foi a primeira reação à ortodoxia protestante ao fazer forte crítica ao seu formalismo e racionalismo. Seu principal líder foi o luterano alemão Philipp Jacob Spener (1635-1705), autor da obra *Pia Desideria* (1675). Foi através dos pietistas que Wesley teve a experiência do coração aquecido e, conseqüentemente, experimentou a fé salvadora em Aldersgate em 24 de maio de 1738.

⁸ As características do puritanismo estão ligadas às proibições tais como: fumar, beber, jogar futebol, ir ao cinema, bailes, jogatina etc. Muito embora, essas proibições na contemporaneidade estão sendo flexibilizadas com muita resistência da velha guarda.

exagerados, maquiagens, penteados extravagantes, eram tidos como degradação moral e espiritual cujo autor era o diabo e, portanto, deveriam ser evitados. Uma gravura que reflete bem essa visão de mundo é *Os dois caminhos* ou *O caminho largo e o estreito*:

Figura 1 - A gravura “Os Dois Caminhos”.



Fonte: CAMPOS, Leonildo Silveira (2014, p.344).

Essa iconografia inspirada em parte no Sermão da Montanha (Mateus 7,13-14) apresenta ao ser humano dois caminhos possíveis de trilha rumo à eternidade: o “caminho da salvação” e o “caminho da perdição”. Este último tem como característica a largueza da porta e do caminho com diversas alternativas de diversão: salão de baile, cassino, teatro etc., tidos como símbolos do mundo e da carne. Aquele se destaca pela porta e o caminho estreito onde há um templo religioso, casas e pessoas trabalhando.

Valemo-nos como exemplo dessa gravura protestante pietista por representar de igual modo, resguardadas as devidas proporções, a cosmovisão pentecostal com seus traços pietistas. O estilo de vida do cristão presente no quadro e no discurso de Emílio Conde é de reclusão social: de casa para o trabalho e deste para igreja e, enfim, retorno para casa sem tempo para “distrações mundanas”.

A incorporação dos “usos e costumes”, entendidos como um conjunto de restrições impostas ao crente em relação à estética e ao comportamento, é uma clara manifestação de rejeição ao mundanismo e externalização da santidade. O mundo,



percebido como a representação do profano, é o lugar privilegiado do cristão dar o seu testemunho por meio da externalização de seu comportamento.

Em Paul Freston (1994) encontramos parte da explicação da negação dos pentecostalismos assembleianos frente ao cultural e social. Para Freston, a raiz desta negação está nas experiências dos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores das Assembleias de Deus (1911) que pertenciam a um grupo religioso minoritário duramente reprimido na Suécia cujo clero luterano possuía amplos poderes em questões de Estado. Como batistas, eles sentiram na pele a marginalização cultural e social. Essa relação emblemática com o poder estatal, que em tudo constrangia as coletividades religiosas minoritárias, teria forjado a formação dos missionários suecos e, como consequência, gerado uma postura de afastamento das demandas sociais e culturais. Acompanhemos a argumentação de Freston (1994, p.78)

[Berg e Vingren] desprezavam a Igreja estatal com seu alto status social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da Social Democracia, ainda tingida pelo secularismo. Haviam experimentado um Estado unitário no qual uma cultura cosmopolita homogênea não permitia à dissidência religiosa a construção de uma base cultural capaz de resistir à influência metropolitana. Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuíam a preocupação com a ascensão social tão típica dos missionários americanos formados no denominacionalismo.

Essa influência do *ethos* suecos na visão de mundo e no modo de ser pentecostal não tem nos argumentos de Paul Freston a única explicação. O pré-milenismo também exerceu forte influência na interação dos pentecostais com a realidade concreta, principalmente no que tange à sua concepção negativa do desenvolvimento histórico.

Nesta perspectiva, o estabelecimento do milênio como período literal de mil anos de plena paz, justiça e arrependimento das nações, seria antecedido por grande sofrimento, depravação moral, afrouxamento das leis etc. A expectativa é que esse dia chegue o mais rápido possível através da “volta de Cristo” para implantar o seu reinado milenar de modo sobrenatural sem a participação do ser humano e, conseqüentemente, restabelecer a justiça e a paz (MENDONÇA, 2008).



Esse tipo de apocalipticismo, de crença na iminente volta de Cristo, com a reclusão social trazidas na bagagem de Daniel Berg e Gunnar Vingren, acentuou ainda mais o distanciamento dos pentecostais, em sua maioria, frente às demandas sociais, gerando, com isso, uma visão dualista do mundo: céu *versus* terra, Espírito *versus* matéria, igreja *versus* mundo, alma *versus* corpo, bem *versus* mal, crente *versus* gentio, Deus *versus* diabo e assim por diante. Afinal, não há tempo para perder com as coisas desta terra já que o mundo está fadado à perdição eterna. Daí a ênfase exclusiva nas questões espirituais ou da “salvação de almas” nos escritos de Conde, em detrimento de outras dimensões da existência humana. Para Antônio Gouvêa Mendonça (2008, p. 103-104)

O pré-milenarismo incompatibilizou a Igreja com qualquer atividade de melhoria social. A Igreja concentrou-se em salvar almas, em arrancar ‘tições da fogueira’[...] antes do breve retorno de Cristo. Muito crítico do Evangelho Social, o pré-milenarismo mostrou grande zelo na evangelização e nas missões estrangeiras [...] este tinha em mira o disciplinado de indivíduos para que o retorno de Cristo se abreviasse.

Essa proposição supracitada não é um mero adereço no corpo teológico-doutrinário das igrejas pré-milenaristas, entre as quais, as Assembleias de Deus, mas é o seu núcleo duro, o elemento central que se relaciona diretamente com a pregação, estilo de vida, evangelização, interpretação bíblica e relação igreja/sociedade. É dentro deste contexto de ascese espiritual que emergem os escritos de Emílio Conde. Afinal, “é em função desse lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam.” (CERTEAU, 2008, p. 67). O estilo de vida ascético dos pentecostais tradicionais de oposição ao “mundo” foi uma das formas encontradas para a defesa de sua dignidade diante de Deus num contexto de extrema pobreza e perseguição.

A pesquisa de Luís José Guadalupe (2017, p. 79) é muito elucidativa a respeito dessa dignidade dos pentecostais diante de Deus ao mostrar que os aspectos vivenciais e afetivos estão na base do trânsito religioso da maioria dos católicos para as igrejas evangélicas latino-americanas. Essa adesão é pautada, sobretudo, no encontro pessoal com Jesus Cristo que tem prazer de se relacionar com o ser humano. O fato do fiel se sentir amado por Deus lhe confere um senso de dignidade talvez não experimentado em



nenhuma outra esfera social, haja vista a maioria dos pentecostais pertencer à classe empobrecida.

Essa experiência religiosa tem na vivência comunitária o seu aprofundamento. Em outros termos, as pessoas são acolhidas pelos laços fraternais e se sentem importantes, visíveis e totalmente incluídas. Segundo Guadalupe (2017, p. 68) “*Ahora ya no solo tienen un ‘nuevo Dios’, sino también una ‘nueva comunidad’, en donde pueden profundizar su experiencia religiosa.*”. Essa experiência comunitária provoca na pessoa um senso de dignidade, visibilidade e pertencimento diante da impessoalidade e invisibilidade da vida, situada num contexto de capitalismo industrial e financeiro.

Harvey Cox (2015, p. 259-260) reconheceu o aspecto comunitário ou inclusivo dos pentecostalismos. Ele reconhece que os pentecostalismos ajudam as pessoas no resgate de suas dignidades no sentido de se sentirem importantes para Deus e serem portadores (as) de uma mensagem transformadora e vivificante (COX, 2015, p. 265), além de sua contribuição no fomento da cidadania ao permitir que todos os crentes participem ativamente da vida comunitária através dos dons concedidos pelo Espírito Santo.

Essa discussão de cunho ético-social nos permite entender o *modus operandi* de Emílio Conde e, sobretudo, sua postura de oposição à cultura de consumo materialista através de sua defesa ao modo de vida ascética, isto é, um estilo de vida mais simples no vestir e comedido no consumir sem espaço para luxo e exibicionismo. Isso gera nos fiéis um senso de dignidade diante de Deus sem depender da cultura de idolatria do dinheiro.

2. A idolatria do dinheiro e a dignidade humana

Segundo Jung Mo Sung (2017), entre as muitas crises que vive o mundo globalizado atual, destaca-se a crise ambiental e a concentração de riquezas sem precedentes na história. Sung aponta que 1% da riqueza da parcela mais rica do mundo corresponde à soma da riqueza dos demais 99%. A acumulação de riquezas chegou a um ponto tão insustentável que instituições pró-capitalista como FMI e outras congêneres propõem tratar a questão com mais seriedade não em nome da justiça social ou dos empobrecidos, mas pela sobrevivência do próprio sistema capitalista global em



termos de eficiência e sustentabilidade. Esses questionamentos não têm sido levados a sério pelos detentores do poder financeiro os quais, ao que parece, não estão dispostos a renunciar o seu estilo de vida luxuoso nem em favor da dignidade humana nem pela sobrevivência do próprio sistema que o sustenta.

O desafio é relativizar o poder do mercado livre e desvelar a pretensão do capitalismo de recorte neoliberal de torná-lo absoluto e divinizado que se fundamenta no entendimento de que não existe dignidade humana e, por conseguinte, nem direitos sociais fora do mercado. Nessa lógica, a vida digna é comprada no mercado por meio do consumo de mercadorias sem nenhuma preocupação com os pobres e excluídos do mercado, os quais, em muitas ocasiões, não têm o mínimo para uma vida digna como moradia, alimentação, vestuário, educação (desenvolvimento de suas potencialidades), sistema de saúde de qualidade etc. (SUNG, 2017).

No sistema neoliberal, não há direitos humanos anterior, superior ou fora das leis do mercado desaparecendo, com isso, a noção de direitos naturais inerentes a todos os seres humanos conforme expresso na Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e Declaração dos Direitos Humanos da ONU (1948) que se fundamentam na noção de “sacralidade da vida” ou do ser humano como o critério último. Em outros termos,

A questão central na crítica do neoliberalismo não está na eficiência de produção de mercadorias para a satisfação dos desejos dos consumidores, mas na preocupação pelas condições de vida, de sobrevivência, de todos que pertencem à nação ou à ‘grande comunidade’ de seres humanos (SUNG, 2017, p. 48).

Na lei do mercado ou na sabedoria do mundo, utilizando aqui o pensamento de Franz Hinkelammert, *o que é* diz respeito ao consumidor com seu poder de compra no mercado e o que *não é* se refere aquele (a) que não tem dinheiro suficiente para acessar aos bens do mercado. Em outros termos, o pobre, que *não é* do mercado, acaba não tendo direito a uma vida digna e feliz. Mas segundo Hinkelammert, em alusão ao pensamento de Paulo, a lógica da sabedoria de Deus é diferente: “no fraco está a força, os eleitos de Deus são os plebeus e os desprezíveis, o que é é conhecido em sua vacuidade a partir do que não é” (HINKELAMMERT, 2012, p. 42). Nessa perspectiva, o cristianismo ou qualquer outro sistema religioso, faz sentido se pautar na sabedoria de



Deus a partir dos fracos e desprezíveis, isto é, do ponto de vista do que *não é* e não a partir do que é, pois o que é se revela a partir do que *não é*.

No cumprimento da lei do mercado encontra-se a injustiça, portanto, a morte dos fracos e desprezíveis que, além de ter dignidade e direitos negados, são culpabilizados e criminalizados. A lei do mercado atua pautada na cobiça que, segundo Hinkelammert, está no centro da análise de Paulo. A cobiça do mercado é a busca por lucro e pelo lucro a todo custo: essa é a lei inquestionável do mercado que fundamenta todas as suas ações. Nas palavras de Hinkelammert (2012, p. 42)

Essa cobiça não é, em absoluto, algo como um instinto ou inveja. Interpretá-la dessa maneira elimina toda possibilidade de crítica. Trata-se de uma ação racional ‘de acordo com a cobiça’ e que se torna ameaçadora precisamente por cumprir a lei e realizar-se no cumprimento dela (...) Essa subordinação do cumprimento da lei à cobiça-maximização quer do gozo, quer do capital e o dinheiro - é problema fulcral da crítica da lei apresentada por Paulo.

Na ótica da sabedoria de Deus, no cumprimento da lei do mercado se comete pecado ou injustiça, pois ela está pautada no lucro, na idolatria do dinheiro e não no amor ao próximo. Na ótica da sabedoria do mundo ou do mercado, a lei do mercado tem primazia sobre a vida. Em uma linguagem bíblica, a vida está em função do sábado. Nessa lógica, ao cumprir a lei comete-se injustiça, pois no cumprimento da lei os fracos e desprezíveis, que estão fora do mercado, são destruídos como resultado da lei da concorrência com sua exigência de lucro ilimitado.

A ética desse sistema é a da taxa de crescimento e do lucro. Para manter-se a maximização do capital, sacrificam-se vidas e toda a criação. Isto é, o próximo transforma-se no objeto da exploração em função da maximização do capital ou da cobiça. Desse modo, “o outro deixa de ser sujeito e, por esse motivo, deixa de ser o próximo” (HINKELAMMERT, 2012, p. 79-80). Com isso, abre-se caminho para se cometer todo e qualquer tipo de maldade contra o sujeito feito objeto de exploração e tudo isso no cumprimento da lei.

Porém, na lógica da sabedoria de Deus, todas as pessoas são tratadas com dignidade, especialmente os fracos e desprezíveis. A lei de Deus reconhece o outro não como objeto da cobiça, mas como sujeito e, conseqüentemente, como o próximo. Nas palavras de Hinkelammert (2012, p. 115)



O amor ao próximo exprime, então, o reconhecimento do outro como sujeito vivo no sentido do: eu sou se você é. Porque a existência desses explorados é o resultado de seu tratamento como objetos e, por conseguinte, como objetos de exploração – exploração que sem o respeito por essa fronteira que é o amor ao próximo, ocorre como resultado da consideração da lei como a lei do cumprimento.

A lei de Deus ou do Espírito é vida e paz, é a libertação da lei da injustiça que aprisiona a verdade. Segundo Hinkelammert (2012, p.105), trata-se de “um conflito entre o poder que aprisiona a verdade na injustiça e um movimento que tem de libertar a verdade de sua prisão” em que “a maldição da lei é tornar uma maldição todos aqueles que buscam a libertação” (HINKELAMMERT, 2012, p.111-112). Nesse sentido, Jesus se fez maldição para trazer libertação.

De volta à análise da ideologia neoliberal, esse tipo de ideologia ganhou força a partir de 1980. Isso significou a ruptura com o modelo anterior, a saber, com o mito do desenvolvimento que se sustentava na força do mercado, mas que preservava a noção de dignidade humana inerente a todas as pessoas e os direitos humanos universais garantidos pelo Estado, que era visto como parceiro na promoção do bem-estar social (SUNG, 2010).

Porém, com a ideologia neoliberal, a vida ficou em segundo plano e o mercado livre⁹ ou o dinheiro passou a ser o critério último da existência ou a medida de todas as coisas, sendo elevado à categoria de divino e absoluto, e, portanto, inquestionável. É nesse sentido que, neste trabalho, aplicamos o termo “idolatria do dinheiro” que diz respeito a uma linguagem religiosa apontando para adoração a uma imagem-coisa (ídolo) como se esta fosse a realidade ou Deus. Isto é, a imagem ou representação é tida como o próprio Deus. Analogicamente, utilizaremos essa expressão para denotar o domínio do dinheiro ou do mercado livre sobre a vida humana e a sociedade.

Na atualidade, há uma inversão de prioridade. O dinheiro tornou-se a base da ordem social, o critério último da existência humana em detrimento daquilo que deveria ser a primazia: a vida humana; esta, pelo contrário, passou a ser sacrificada em nome da eficiência do mercado ou do lucro que tornou “o sentido último absoluto, metafísico e

⁹ “Livre” no sentido de não intervenções e limitações por parte do estado e da sociedade, em função de direitos sociais e a justiça social.



todo o resto fica reduzido a uma discussão técnica de como alcançar esse fim” (SUNG, 2017, p. 71).

Em alusão ao pensamento do Papa Francisco, Jung Mo Sung (2017, p. 70) aponta que “a negação da primazia do ser humano sobre bens econômicos é o outro lado da moeda da criação de ídolos. A idolatria tem a ver com a inversão de prioridade ou primazia entre o ser humano e os bens econômicos.”. Mais adiante Sung afirma que

A idolatria do dinheiro, a versão moderna do ‘bezerro de ouro’, é a expressão de uma economia que mata, que inverte a relação da economia e vida humana; de uma economia que deixou de ser meio para vida humana e passou a ser um fim em si mesmo e rebaixou o ser humano a um instrumento, meio, para acumulação econômica. Essa inversão entre o sujeito e o objeto, entre o fim e o meio, tem o nome de fetichização ou de fetichismo. Fetichismo do dinheiro é quando o dinheiro deixar de ser um meio para vida humana e se torna fim em si mesmo, e a vida humana é reduzida a um instrumento de acumulação do dinheiro/capital. E quando o dinheiro se torna um fim em si mesmo começa a cobrar sacrifícios de vidas humanas. Dinheiro feito o valor absoluto que exige sacrifícios, na forma de exclusão e morte de pobres, é o que o Papa chama de idolatria do dinheiro. Assim como Jesus criticou os que servem a Mamón (dinheiro feito deus) (SUNG, 2017, p. 70).

Conforme indicam Hoffmann, Beros e Mooney (2017), no mundo, cerca de dois bilhões de pessoas estão empobrecidas e sendo sacrificadas sob o fetichismo do dinheiro. Do ponto de vista histórico, foi um longo desenvolvimento até a expansão da economia baseada no domínio do dinheiro e na propriedade privada desde a monetização da vida econômica no tempo dos profetas, passando pelo capitalismo comercial e usurário na época da Reforma Protestante até o capitalismo industrial financeiro na atualidade. Este último é marcado pelo individualismo exacerbado e impessoalidade, contexto do qual o ser humano é visto apenas como consumidor ou como uma peça nesta grande engrenagem do capitalismo moderno, ávido por lucro a todo custo.

O consumismo é um elemento central na compreensão do capitalismo financeiro contemporâneo. Seu foco de ação é o indivíduo enquanto consumidor que ganha cada vez mais notoriedade no mercado devido, especialmente, à customização de seus interesses independentemente de sua pertença religiosa, laços familiares e de amizade, alterando as estratégias de ofertas dos bens de salvação das diversas igrejas, sejam elas



de linha pentecostal (entre outras, as Assembleias de Deus) ou neopentecostais (entre outras, a Igreja Universal do Reino de Deus) (COSTA, 2019).

Esse acirramento no campo religioso possibilitou que as Assembleias de Deus ressignificassem os seus valores e práticas, especialmente a ética comportamental dos “usos e costumes” e se abrissem para novas tendências do capitalismo de consumo em atendimento às necessidades de sua “clientela” visando à manutenção, conquista e expansão de seu poder simbólico (COSTA, 2019). Neste sentido, o desafio desta pesquisa é, portanto, demonstrar que existe a possibilidade de viver uma vida digna e feliz para além da lógica do poder hegemônico vigente que se fundamenta na idolatria do dinheiro e no consumismo. É o que veremos a seguir.

3. Uma reação contra-hegemônica a partir das intuições de Emílio Conde

A cientista social Cecília Loreto Mariz reconheceu que muitos pesquisadores (as) desprezam o poder de crítica e transformação social dos pentecostalismos em razão de seu rótulo de conservador e avesso à transformação. Em sua concepção,

A literatura tem subestimado o potencial crítico e transformador do pentecostalismo, porque a crítica pentecostal não é ao sistema econômico ou político, mas à moral e/ou à cultura, e ainda porque o pentecostalismo propõe primordialmente mudar o indivíduo e o mundo privado (MARIZ, 1994, p. 217).

Na contramão do determinismo social, os pentecostalismos valorizam o poder dos indivíduos enquanto agentes de transformação social. Com isso, percebemos que as intuições de Emílio Conde não dizem respeito à crítica do sistema econômico ou político, mas à moral ou à cultura vigente que analogicamente servem de impulsos para crítica do “espírito” da modernidade ligado à cultura de idolatria ao dinheiro que, em seu tempo, se mostrava de modo incipiente por meio do individualismo, exibição de templos suntuosos e crescimento numérico de fieis como marca de sucesso ou poder econômico.

Emílio Conde estava situado num contexto anterior à teologia da prosperidade, quando não se condenava o pobre pelo seu nível de pobreza econômico. Em seu tempo, “a mentalidade da AD carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das



primeiras décadas do século, de marginalização cultural, e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60” (FREESTON, 1994, p. 84).

Em seus escritos, Conde sugeriu que o caminho da felicidade era a “posse” das bênçãos de Deus em termos espirituais, isto é, do Batismo pentecostal (sinalizado em línguas estranhas) e dos dons do Espírito. O usufruto dessas bênçãos proporcionava ao fiel um senso de dignidade, pois mesmo pertencendo à classe empobrecida, sem contar com a presença do poder público de modo mais efetivo em seu cotidiano, se sentia amado e importante diante de Deus, principalmente ao receber as bênçãos espirituais que muitos intelectuais e ricos não possuíam. Na lógica condiana, parece que quando o cristão recebia a bênção do Batismo no Espírito não lhe faltava mais nada, a vida se tornava plena e abundante, cheia de paz e alegria (CONDE, 1951, p. 51).

A vida feliz ou rica em Cristo expressa no livro *Os testemunhos dos séculos*¹⁰ se baseia fundamentalmente numa vida espiritual mais elevada repleta do poder do espírito e de seus dons. Segundo Conde, o desejo dos fiéis, em sua maioria, era “possuir maior santificação”, desejo de ter a vida transformada pelo poder de Deus, pois “tudo neles era desejo de alcançar uma vida espiritual mais elevada. Desejavam comunicar aos outros a esperança de uma vida melhor” (CONDE, 1960b, p. 35), ou seja, de um estado de “corrompido” ou “imprestável” para uma vida de serviço ao próximo (CONDE, 1960b, p. 37).

Conde, citando o pastor G. R. Polman, em alusão ao avivamento da Holanda no século XX, assim se expressou:

Nos primeiros dias da nossa vida cristã, nós havíamos sonhado com o começo do Espírito Santo no Cenáculo e com a vida e obra dos apóstolos [...] sentíamos tão grande desejo em nosso ser, de uma salvação completa, e de sermos cheios do Espírito Santo, que sentimos haver alguma possibilidade de recebermos uma bênção que satisfizesse a nossa necessidade. Desde a sua profunda necessidade, a nossa alma clamava a Deus e nada a podia satisfazer senão Deus. Ele fez tudo possível para que possamos ser inteiramente satisfeitos nele (POLMAN apud CONDE, 1960b, p. 56).

Desse modo, uma das maiores bênçãos, seguida da salvação, era receber o batismo no Espírito Santo em línguas estranhas e os dons do Espírito. As bênçãos não

¹⁰ A intenção do livro foi “invocar o testemunho dos séculos, a respeito da repetição do Pentecoste, em todos os tempos, e mostrar que será real até a volta do Senhor.” (CONDE, 1960b, p. 82).



eram em termos econômicos como acúmulo de riquezas materiais, mas espirituais. O texto aponta que essas bênçãos eram capazes de satisfazer a “necessidade profunda” da pessoa. Isso mostra que a vida digna e feliz não consistia na posse de bens que o “espírito” da modernidade propagava por meio da ideologia neoliberal do livre mercado.

Conde narra, por exemplo, que a Suíça foi abençoada por Deus em razão de ter aceitado a mensagem pentecostal como a salvação de “almas”, batismo no Espírito Santo, santificação, cura divina e a segunda vinda de Cristo. Depois de anos da mensagem pentecostal sendo experimentada na Suíça, Conde chega à seguinte conclusão:

[...] em poucos anos a Suíça ganhou muitas bênçãos de Deus, aceitando a revelação da graça tal como era praticada na Igreja Primitiva, incluindo a Salvação, batismo no Espírito Santo, cura divina, santificação e segunda vinda de Cristo. A nação que aceitar a Palavra de Deus sem reservas, sem desconfiança e sem limitações a este ou àquele ponto, também receberá, centuplicado, bênçãos sem conta e proteção sem limites (CONDE, 1960b, p. 67).

Conde poderia fazer uma lista de recomendações para uma nação ser bem-sucedida a começar pela competência na gestão, orar pela paz de Israel, apelar para sacrifícios financeiros, obedecer aos mandamentos de Deus etc. Porém, para ele, o segredo para a nação alcançar as bênçãos de Deus e sua proteção consistia em aceitar a mensagem pentecostal do batismo e dos dons do Espírito. Mais uma vez, sem entrar em juízo de valor de sua insistência nas questões espirituais, as suas intuições mostram que é possível o indivíduo e toda a nação viver uma vida digna e abençoada para além do domínio do dinheiro ou da cultura de consumo capitalista.

No livro *Igrejas sem Brilho*¹¹, Emílio Conde faz feroz crítica a uma vida de aparência ou de *status* ao inverter a ordem de importância da “vida” para as “coisas”. Para ele, “a igreja possui o mesmo nome de cristã, mas não tem a mesma vida; entretanto, a vida é mais necessária que o nome” (CONDE, s.d.a, p. 03). Conde criticava a forma de crescimento das igrejas que se limitavam aos aspectos quantitativos

¹¹ A proposta deste livro é fazer um comparativo entre a igreja primitiva e a igreja de sua época que supostamente se distanciou do modelo ideal ou primitivo com vista a incentivar a igreja de seu tempo a usar as mesmas estratégias da igreja primitiva para receber a mesma vida e o mesmo brilho que já não presenciavam mais.



e estéticos com templos suntuosos, mas sem os valores espirituais existentes na igreja primitiva como as manifestações do Espírito. Conde parecia ser contra todo tipo de exibição ou ostentação. Para ele, de nada serviria templos suntuosos se nele não houvesse vida e brilho, isto é, a presença do Espírito em liberdade. Em sua época, parecia ter havido indícios de mudança de desejo sendo deslocados para outros modelos de consumo ligados à cultura de consumo capitalista.

Conde acreditava que a vida cristã era de renúncia, de martírio, de abdicação de “todas as vantagens” por amor a Cristo. Em sua época, a maioria dos fieis pertencia à classe empobrecida com acesso restrito aos bens de consumo, restando apenas o consumo de suas necessidades básicas, como alimentação, vestimenta etc., sem possibilidade de compras de itens de luxo ou superficiais.

Conde utilizou de linguagem econômica para falar de realidades espirituais. Ele relata sobre uma espécie de capital emprestado por Deus para a igreja que não se refere ao dinheiro na conta bancária da igreja institucional ou de seus membros, mas trata-se de talentos, isto é, a fé, o testemunho e graça. O texto deixa claro que o que Deus esperava da igreja era que fosse luzeiro de primeira grandeza no contexto da vida, não em termos econômico-financeiro, mas “na ordem moral e espiritual” ligado ao amor e à santidade, isto é, no modo de viver (ordem moral) e numa vida ativa nas atividades de evangelização e na oração (ordem espiritual).

Nesse sentido, o sucesso de todos os empreendimentos não estava ligado à questão de estratégias de gestão eficazes, mas tudo se resolvia no plano espiritual (CONDE, s.d.a). Conforme já dito, não queremos julgar as suas soluções para os problemas concretos, mas o que nos interessa é detectar os seus impulsos que nos ajudam na crítica à idolatria do dinheiro, expressa no individualismo, exibicionismo e ostentação humana.

Conde era a favor de uma igreja que se sustentava para além das forças do dinheiro. Segundo Conde (s.d.a, p. 09 - *grifo nosso*)

a igreja que não estiver apoiada numa força superior à força de organizações, planos, programas, sabedoria e *dinheiro*, será uma igreja frágil aos olhos de Deus; esses poderes que enumeramos, apenas dão *brilho superficial* e, quando entram a funcionar, mencionam seus próprios problemas, em lugar de colocarem em primeiro plano a salvação dos pecadores.



Este texto é um grito de protesto contra o “espírito” do capitalismo financeiro do mundo ocidental ligado à idolatria do dinheiro que tem o mercado livre como medida de todas as coisas em detrimento de uma vida digna que, para Conde, tem a ver com a salvação da “alma” dos pecadores.

Conde foi capaz de denunciar o “espírito da modernidade” que se apresentava, entre outras coisas, na idolatria ao dinheiro, mas falhou em limitar as suas preocupações apenas à salvação da “alma” das pessoas e deixar de lado a salvação da vida humana em todos os aspectos de sua existência. Inclusive fugiram do raio de suas reflexões questões relacionadas às necessidades básicas do ser humano como alimentação, roupa e vestuário, aspectos importantes para uma vida digna. Como se preocupou apenas com questões de ordem espiritual, Conde não ampliou o seu horizonte para as questões de injustiças sociais, como se a conversão individual por si só fosse resolver os problemas sociais que têm a ver com as estruturas econômica, social e política injustas.

É claro que essa forma de lidar com os problemas humanos apenas nas questões espirituais tinha muito a ver com o seu local social, isto é, as Assembleias de Deus, que desenvolveram uma ética de afastamento do mundo e, conseqüentemente, de seus problemas relacionados à injustiça social. Conforme mencionamos, o apocalipticismo de crença na iminente volta de Cristo, com a reclusão social trazidas na bagagem de Daniel Berg e Gunnar Vingren, acentuou ainda mais o distanciamento dos pentecostais, em sua maioria, frente às demandas sociais, gerando, com isso, uma visão dualista do mundo conforme discutido anteriormente. Dentro desta lógica, não há tempo a se perder com as coisas desta terra já que o mundo está fadado à perdição eterna. Daí a ênfase exclusiva na “salvação de almas” em prejuízo da integralidade do ser humano e de sua atuação nas várias esferas sociais.

Em relação à idolatria do dinheiro, no livro *História das Assembleias de Deus no Brasil*, Emílio Conde reconheceu que forças superiores ao mercado financeiro levaram ao crescimento das Assembleias de Deus mais do que de outros grupos religiosos, destacando que esse crescimento vertiginoso ocorreu, apesar de contar com poucos recursos financeiros e intelectuais. Nas palavras de Conde (1960a, p. 07), “a única força em que os fiéis e dedicados cristãos confiaram para triunfar, foi a invencível força divina, a graça de Cristo, a confiança nas promessas de Deus e a certeza de que o Senhor estava ao seu lado para levá-los vitoriosos, até o fim”. A confiança de que Deus



estava ao seu lado davam-lhes um senso de dignidade e forças para encarar os desafios cotidianos para além das posses de bens materiais. Talvez esse senso de dignidade, apesar da pobreza, fosse um dos principais impulsos para que os fiéis se preocupassem com o próximo na esperança de que mais pessoas tivessem essa mesma experiência dignificante.

Fazendo alusão ao pensamento do papa sobre a “igreja pobre para os pobres”, Jung Mo Sung (2017, p. 13) sugere que na raiz da indiferença à injustiça social expressa na desigualdade social e exclusão social está a idolatria ao dinheiro, isto é, se faz da acumulação do dinheiro o sentido último e absoluto da vida humana e do sistema social. Como consequência isso gera a indiferença não apenas relacionada à salvação dos pecadores, conforme sugeriu Conde, mas aos sofrimentos dos empobrecidos que são condenados a viver uma vida aquém dos padrões da dignidade humana.

Para Conde, em referência à passagem bíblica de Zaqueu, o publicano, as riquezas espirituais têm mais relevância do que riquezas acumuladas. Nessa lógica, a capacidade de dizimar, ofertar, fazer sacrifícios financeiros ou o seu poder de consumo não é capaz de comprar a graça ou as bênçãos divinas na vida do fiel. Para Conde (s.d.a, p. 13-14)

O fator de progresso espiritual numa igreja não é a prosperidade material; não é a lembrança do passado; não é o orgulho de ser uma grande denominação; não é possuir muitos valores intelectuais. Todas essas luzes são luzes sem brilho, luzes que não alumiam, fume gam, mas não iluminam.

Interessante que na época da segunda edição do livro de história das Assembleias de Deus escrita por Abraão de Almeida em 1982, isto é, após a teologia da prosperidade ganhar notoriedade, o que se vê é justamente o acento na prosperidade material da denominação, o orgulho de ser a maior igreja evangélica do Brasil e de possuir um quadro de intelectuais renomados. Percebemos, com isso, certo tipo de deslocamento de perspectivas tendo como principais vetores a teologia da prosperidade e as novas realidades socioeconômicas como a ascensão social de muitos fiéis à classe média emergente. Em decorrência, houve a necessidade de acomodação à sociedade de consumidores. Pode-se inferir com isso que, ao alterar as condições socioeconômicas, muda-se a visão de mundo e a postura frente à realidade.



Na época dos escritos de Conde entre as décadas de 1930 e 1960, ele já havia percebido o crescimento das igrejas em número e em bens materiais e, inclusive, a utilização de métodos do mundo empresarial nas gestões eclesiásticas. Porém, fez um alerta: “a razão da chamada à fé era o desejo da parte do Senhor, de que essas igrejas voltassem a viver, a florescer e a crescer na ordem espiritual, e não somente na abundância e grandeza materiais” (CONDE, s.d.a, p. 17, 20). Para ele “as cifras não podem indicar o grau de espiritualidade [...] O avanço da igreja não pode constar de número [...]” (CONDE, s.d.b, p. 28), por mais que em sua época algumas pessoas apontassem que as maiores necessidades fossem melhores templos, muito dinheiro, uma ótima propaganda etc. (CONDE, 1951, p. 24).

Em alusão à pergunta de Paulo para comunidade de Éfeso “*Recebestes vós já o Espírito Santo?*”, Conde ressalta que a preocupação da igreja ou das pessoas não deveria estar ligada meramente às coisas materiais como dinheiro, bons templos, sermões eloquentes etc., mas ao batismo com o Espírito Santo (CONDE, 1951, p. 36). Para ele, “quem crê no Espírito Santo, na sua eficácia, não continua a depender do esforço próprio, de [...] campanhas, finanças, eloquência, belos templos etc.” (CONDE, 1951, p. 36). Conde parecia detectar as influências do “espírito” da modernidade na vida dos fiéis ao apontar que ela estava sendo guiada por interesses pessoais, posição social e pelo “eu”, deixando de lado a simplicidade do evangelho tal como se mostrava nos dias apostólicos que, para ele, entre outras coisas, significava o despojamento do ritualismo e formalismo (CONDE, 1951, p.40). Em outros termos, o evangelho não precisava se adaptar ao espírito da modernidade ligado à idolatria do dinheiro, mas à simplicidade do evangelho.

Para Conde, é a graça proveniente da aceitação incondicional da obra de Cristo que torna a luz incandescente ou a vida mais plena e não as nossas realizações, incluindo o dinheiro ou a capacidade de consumo de bens materiais. O que está em jogo aqui é a qualidade do relacionamento com Deus e com o próximo, isto é, sua capacidade de viver uma vida honesta sem prejudicar o próximo mesmo que isso venha significar prejuízos financeiros (CONDE, s.d.a).

A vida abundante não significa poder de consumo, mas sim uma vida solidária com o próximo e toda a criação. Desse modo, os critérios de bênçãos estão pautados em outro sistema de referência para além dos critérios do capitalismo de recorte neoliberal



que passou a ganhar projeção especialmente pelas mudanças socioeconômicas ocorridas no Brasil a partir dos anos de 1980, com a maioria da população ocupando as cidades e nelas foram sendo difundidos novos hábitos e valores em conformidade com a cultura de consumo capitalista sem espaço para uma vida de abnegação e de sofrimento.

O livro *Nos Domínios da fé*, conforme consta em seu prefácio, foi escrito para edificar vidas que estavam cansadas de sofrer. O sofrimento aqui não é aceito, mas é encarado de forma diferente dos adeptos da teologia da libertação que, por meio de um saber mais racionalizado, busca a sua superação através da destruição dos mecanismos de opressão socioeconômicos que alienam os pobres do usufruto dos bens produzidos por eles mesmos.

Por outro lado, os pentecostais, em sua maioria, geralmente protestam contra o sofrimento apelando às forças sobrenaturais, isto é, “às realidades dos domínios da fé” que, dentro desta lógica, não são descobertas através de uma apurada investigação no campo das ciências sociais, como acontece na teologia da libertação que utiliza de ferramentas teórico-metodológicas para investigar as estruturas sociais injustas com o fim de superá-las, mas são reveladas pelo Espírito Santo. Portanto, o problema da pobreza é enfrentado não em termos socioeconômicos, mas em termos morais e espirituais.

No livro *Nos domínios da fé*, Conde protesta contra as práticas esportivas que, por exemplo, deixaram de lado o seu lado benéfico de saúde e bem-estar como é a educação física, para atender a interesses puramente monetários. Para Conde (s.d.b, p. 10)

Aqui não vai nenhuma alusão à educação física, tão útil ao desenvolvimento da raça. O que aí fica diz respeito ao que imprópriamente alguns tratam de esporte, pois tudo se corrompeu e mergulhou no lodo das jogatinas e dos interesses monetários, fugindo, assim, à finalidade primitiva.

Conde destaca que “tudo mergulhou nos interesses monetários”, isto é, na idolatria do dinheiro. Propõe encontrar um meio de romper com o egoísmo que é capaz de roubar a felicidade e empobrecer a vida espiritual. Para ele, o caminho da felicidade está em ser altruísta, ser útil a Deus e ao próximo. Em suas palavras, “o sentido da vida é ação, portanto a vida cristã é experiência e realidade, é benção ao



alcance daqueles que na vida têm um propósito de ser úteis a Deus e ao próximo.” (CONDE, s.d.b, p. 12).

Nesse sentido, para receber as bênçãos, a *conditio sine qua non* é fazer bem ao próximo, pois “o prazer que se obtém com as riquezas que desconhecem o amor ao próximo não faz bem ao espírito, não engorda a alma, não alegra a Deus.” (CONDE, s.d.b, p. 13-14). Ou seja, o amor ao próximo precisa ser o critério para todas as ações e não a lei do mercado que só pensa no lucro. As ações do mercado que não consideram o amor ao próximo não alegram a Deus, pois causam destruição da vida humana e de toda a criação.

Conde, em uma narrativa beirando o ufanismo e romantismo, mas que ilustra bem aquilo que estamos propondo, faz uma citação bem interessante de um leigo metodista de Los Angeles sobre o avivamento da *Azusa Street*:

O orgulho, a exaltação própria, a altivez e o amor próprio, não podiam sobreviver, ali [...] O rico e o educado eram iguais ao pobre e ignorante [os cultos] tinham que começar em condições humildes para conservar-se fora do egoísmo, e de todos os elementos humanos [...] Todos pareciam ter as coisas em comum. (CONDE, 1960b, p. 115, 116).

Todos eram reconhecidos como gente independentemente de seu poder de consumo e erudição, já que “nenhum instrumento que Deus pudesse usar era desprezado por causa da côr, ou vestuário ou falta de cultura” (CONDE, 1960b, p. 114-115).

No livro *História das Assembleias de Deus no Brasil*, Conde também realça a preocupação com o próximo como centro das práticas missionárias, apesar da limitação às questões espirituais. Segundo a narrativa, Gunnar Vingren e Daniel Berg, homens simples, vieram para Belém do Pará em 19 de novembro de 1910 não com as mãos vazias ou indiferentes às necessidades do próximo, mas preocupados especialmente com que todos alcançassem a benção do batismo no Espírito Santo com vista a terem uma vida feliz e completa.

Para Conde, o sinal da benção de Deus não consistia em possuir bens materiais, mas em ter recebido as bênçãos do batismo no Espírito Santo (sinalizado por meio de línguas estranhas) e os dons do Espírito (CONDE, 1960a, p. 07). O desafio está, portanto, no abandono da lógica do predomínio destrutivo do dinheiro e no estabelecimento de relações solidárias e justas com o próximo, isto é, com todos os



seres humanos em situação de opressão e pobreza. A solidariedade entre as pessoas deve se sobressair aos instintos egoístas individuais.

Conde explica que, além do batismo no Espírito Santo proporcionar uma vida ativa e transformadora, ele leva o ser humano a viver uma vida altruísta de ações que beneficiam o próximo. O batismo do Espírito é uma experiência real que impulsiona um movimento de amor em direção ao próximo “em um novo desejo de viver para o outrem” (CONDE, 1951, p. 27-28) sempre disposto a agir de maneira dignificante e construtiva (CONDE, 1951, p. 60).

O espírito fraternal tem no Espírito uma fonte de inspiração. O livro *Pentecoste para todos* (CONDE, 1951, p. 11) apresenta o Espírito como o consolador (*Paracleto*), isto é, aquele que se coloca ao nosso lado para ajudar as pessoas em igualdade de condições, sem interesses, pelo simples espírito de fraternidade. E foi esse espírito fraterno que caracterizou as comunidades pentecostais.

De acordo com Jung Mo Sung (2017, p. 07), na sociedade vigente perdura a lógica de valoração humana baseado no sucesso econômico. Em outros termos, o valor ou importância da vida humana é medido pelo sucesso atingido, ou seja, quanto mais dinheiro a pessoa possui e exhibe, maior o seu valor perante a sociedade. É com base nesse critério econômico que o valor do indivíduo é comparado, medido e hierarquizado em relação aos seus pares. Neste sentido, o clima de competição se acentua e vencer torna-se uma questão de honra, pois significa afirmação do valor da vida humana.

Porém, na contramão deste argumento, Jung Mo Sung (2017, p. 07-08) afirma que o ser humano não tem valor e sim dignidade e esta não pode ser comparada, pois todos a possuem em igualdade, não podendo ser confundida com o lugar ou função social de uma pessoa. A função social diz respeito à hierarquia social indispensável para alcançar o objetivo de uma instituição. A clareza na distinção entre dignidade humana e função social poderá resultar em relacionamentos saudáveis onde o rico trata com respeito ao empobrecido em razão de serem iguais em dignidade.

Não obstante, mais do que clareza conceitual, é preciso tomar partido das pessoas a quem são negadas a sua dignidade. A dignidade humana é a base para os direitos básicos ou fundamentais de todas as pessoas. É por isso que, para Sung (2017, p. 07-08), é necessário ser igreja pobre, isto é, possuir um estilo de vida modesto, sem ostentação, e optar pelos pobres, isto é, ter como prioridade os empobrecidos sem



excluir os demais setores da sociedade, considerando todas as pessoas iguais em dignidade.

Em suma, apesar de reconhecermos a limitação da proposta de Conde ao se concentrar apenas em questões espirituais e deixar de lado questões econômicas e sociais, não deixamos de valorizar a possibilidade que suas reflexões abrem para se criticar a absolutização do mercado livre como única alternativa para viver uma vida digna e feliz.

Considerações finais

Na atualidade, percebemos que a cultura de consumo capitalista tem exercido forte influência nas práticas religiosas à medida que muitas igrejas pretendem demonstrar seus valores ao exibir seu crescimento numérico, inauguração de templos suntuosos e megaeventos com presença de importantes figuras do mundo político como símbolos de sucesso.

Se nessa lógica, a vida abundante e o sinal da bênção de Deus significam poder de consumo, por outro lado, as intuições de Emílio Conde possibilitam pensar em critérios de bênçãos e de espiritualidade pautados na prática da solidariedade, da misericórdia, do perdão, do amor ao próximo e num estilo de vida simples e modesto para além do capitalismo materialista consumista.

Essa maneira de ver e viver a fé constitui-se em modelos que servem de crítica ao “espírito” da modernidade, marcado pelo individualismo exacerbado onde as amizades são pautadas em interesses escusos e não no livre amor ou na solidariedade, e a dignidade humana é baseada no quanto o ser humano é capaz de consumir, isto é, torna-se gente na medida em que consome mercadorias sem se considerar que, na perspectiva bíblica, todas as pessoas foram criadas à imagem e semelhança de Deus, portanto, iguais em dignidade, independentes se forem ricos ou pobres, brancos ou negros, homens ou mulheres, europeu ou latino-americanos.

Referências bibliográficas

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011**. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013.



CAMPOS, Leonildo Silveira. **Os "dois caminhos"**: Observações sobre uma gravura protestante. Belo Horizonte: Horizonte, v.12, n.34, 2014.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2008.

CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 1960a.

_____. **Pentecoste para todos**. 5ªed. Rio de Janeiro: CPAD, 1951. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/exenne>.

_____. **O testemunho dos séculos**: história e doutrina. Rio de Janeiro, RJ: CEDI, 1960b.

_____. **Igreja sem brilho**. Rio de Janeiro: CPAD, s.d.a

_____. **Nos domínios da fé**. Rio de Janeiro: CPAD, s.d.b

COSTA, Jefferson Magno. **Eles andaram com Deus**. 3ªed. Rio de Janeiro: CPAD, 1985.

COSTA, Moab César Carvalho. **O aggiornamento do pentecostalismo**: as assembleias de Deus no Brasil e na cidade de Imperatriz - MA (1980-2010). São Paulo: Recriar, 2019.

COX, Havey. **O futuro da fé**. São Paulo: Paulus, 2015.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Pentecostalismo e movimento ecumênico**: aproximações e divergências. Estudos de Religião, v. 25, n. 40, jan./jun. 2011, p. 33-51. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2399/2552>

DEIROS; WILSON. **Pentecostalismo hispânico nas Américas**. In: SYNAN, Vinson. *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Vida, 2009.

FRESTON, Paul. **Breve histórico do pentecostalismo brasileiro**. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUADALUPE, Luis José. **Entre Dios y el César**: El impacto político de los evangélicos en el Perú América Latina. Lima: KAS-IESC, 2017.

HINKELAMMERT, Franz. **A maldição que pesa sobre a lei**: as raízes do pensamento crítico de Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012.



HOFFMANN, Martin; BEROS, Martin; MOONEY, Ruth. **Radicalizando a Reforma:** outra teologia para outro mundo. São Leopoldo: Sinodal, 2017, p. 07-28.

MARIZ, Cecília Loreto. **Libertação e Ética:** uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir:** a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2008.

SUNG, Jung Mo. **Idolatria do dinheiro e Direitos Humanos:** uma crítica teológica do novo mito do capitalismo. s.n., 2017.

_____. **Desejo, mercado e religião.** 4ª ed, São Paulo: Fonte, 2010.



Religiosidade: fator de resiliência em idosas institucionalizadas

Religiosity: a resilience factor in institutionalized elderly women

Ernani Francisco dos Santos Neto¹

Resumo: O presente trabalho objetivou analisar a religiosidade como fator de resiliência no processo de institucionalização de idosos. Trata-se de um estudo descritivo do tipo observacional com abordagem qualitativa. A pesquisa traz consigo uma parte teórica em que se explora os conceitos de resiliência, religião, religiosidade e espiritualidade e outra empírica através dos dados coletados. A amostra foi composta de 06 idosas com idades variando entre 66 a 89 anos. Para tal investigação foi utilizada a metodologia de Análise de Conteúdo. As análises dos dados coletados e das categorias construídas a partir do referido método contribuíram para o entendimento do fenômeno pesquisado. Os resultados apontam para uma associação direta entre religiosidade e saúde, demonstrando que a religiosidade pode ser entendida como fator de resiliência em idosas institucionalizadas.

Palavras-chave: Religiosidade. Resiliência. Saúde. Envelhecimento. Institucionalização.

Abstract: The present study aimed to analyze religiosity as a resilience factor in the institutionalization process of the elderly. As for its method, this is a descriptive and observational study with a qualitative approach. This work contains a theoretical part dedicated to the elucidation of the concepts of resilience, religion, religiosity and spirituality, alongside an empirical one, which revolve around the review of the data collected. The sample included 06 elderly ladies, with ages varying from 66 to 89 years. The data was examined utilizing content analysis method techniques, which contributed to the understanding of the phenomenon under review. The results suggest the existence of a direct relation between religiosity and good health, pointing out that the former may be seen as a resilience factor for elderly people undergoing institutionalization.

Keywords: Religiosity, Resilience, Health, Aging, Institutionalization.

Introdução

O envelhecimento populacional brasileiro é uma realidade, o número de idosos aumenta a cada ano e o perfil demográfico do país passa por transição. Este novo

¹ Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião - UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora – MG. Bolsista CAPES. Graduado em Psicologia pela FMS - Faculdade Machado Sobrinho. E-mail: ernanineto.psi@gmail.com



cenário surge em decorrência de vários fatores como: a queda das taxas de natalidade e de mortalidade; o aumento da expectativa de vida relacionado às melhorias na área social; os avanços da tecnologia no campo da saúde; as mudanças na nupcialidade; e a crescente participação da mulher, tradicional cuidadora, no mercado de trabalho. (CAMARANO; KANSO, 2010; FREITAS, 2004; NERI, 2001, IBGE, 2013; SANTOS NETO, 2018). Segundo Ferreira *et al* (2010, p.16) “essa transição demográfica apresenta-se também como um desafio a ser enfrentado nas sociedades modernas, demandando políticas e ações específicas voltadas para essa parcela da população”.

Para Neri (2011), esse aumento da população idosa gera grandes alterações nos contextos social, econômico e cultural. Não obstante, o crescimento desse segmento populacional é acompanhado pela incerteza das condições de cuidado que os idosos experimentam, visto que a velhice impõe a consideração de aspectos culturais importantes. Dentre eles, consideramos um que compreendemos ser de fundamental importância para o idoso: o aspecto religioso. Haja vista que, influenciados pelos avanços tecnológicos e sociais e pelo aumento da população idosa, as preocupações e intervenções no campo da saúde desta parcela da população passou a valorizar além dos elementos físicos, psicológicos e sociais, as crenças religiosas.

No campo de estudos do envelhecimento nos reportamos às instituições gerontológicas de assistência e acolhimento ao idoso, popularmente conhecidas como asilos. Atualmente tais espaços são chamados de Instituições de Longa Permanência para Idosos – ILPIs; essa é uma denominação recente adotada pela sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia (SBGG). Tal expressão tem sua origem ligada aos asilos que inicialmente eram dirigidos à população carente que necessitava de abrigo. O seu surgimento advém de um viés religioso institucional fruto da caridade cristã diante da ausência de políticas públicas. Tais instituições são definidas como estabelecimentos para atendimento integral a idosos, dependentes ou não, sem condições familiares ou domiciliares para sua permanência na comunidade de origem (ARAÚJO *et al.* 2010).

No Brasil, ainda é escassa a literatura que versa sobre as instituições para idosos. Contudo, Khoury *et al.* (2011) revela que não há dados estatísticos disponíveis acerca do número de idosos institucionalizados e suas características. Todavia, Siqueira e Moi (2006) acreditam que, mesmo diante de uma imprecisão ou inexistência de dados gerais que indiquem o total de idosos institucionalizados, percebe-se que a atenção aos idosos



nas instituições tradicionais, ou melhor, nas instituições asilares é uma realidade que permanece no momento histórico do envelhecimento no Brasil. A demanda por assistência no regime de internato cresce para a população acima de 85 anos e de alta dependência. Os autores notam uma grande procura por vagas nas instituições brasileiras não só por parte de idosos de alta dependência em busca de cuidados especiais, mas também por idosos jovens, sua maioria na faixa etária de 60 a 65 anos.

Neste trabalho temos o propósito de apresentar os resultados da pesquisa de mestrado intitulada “Religiosidade: Fator de Resiliência em Idosas Institucionalizadas na Cidade de Juiz de Fora – MG”. Situados no campo de estudos da Ciência da Religião, buscávamos entendimentos sobre possíveis alterações na vivência e/ou prática religiosa no contexto institucional asilar. A pesquisa teve como objetivo geral compreender a relação entre religiosidade e resiliência em idosos institucionalizados. O estudo dividiu-se em dois momentos: no primeiro, uma revisão bibliográfica, onde se explora os conceitos de velhice, envelhecimento e resiliência, bem como os de religião, religiosidade e espiritualidade; no segundo momento, apresenta a parte empírica com discussão e análise através dos dados coletados em campo.

2. Envelhecimento, velhice e resiliência

O envelhecimento é um termo que nomeia tanto o objeto de estudo como também o campo de intervenção. Na qualidade de objeto de estudo, o envelhecimento é visto como um processo universal, evolutivo, natural e gradativo, inevitável e irreversível, sendo este permeado por questões orgânicas, psicológicas, históricas e culturais (PITANGA, 2006; FERREIRA *et al*, 2010). Trata-se de um processo dinâmico e contínuo de transformação que se inicia no nascimento culminado com a morte do indivíduo. Bassit e Winter (2006) sublinham que o processo de envelhecimento humano na qualidade de objeto de estudo estaria circunscrito a diferentes ordens de fenômenos biológicos, psicológicos e sociais. Segundo as autoras, em decorrência dessa diversidade, as disciplinas que tratam do envelhecimento adotam critérios distintos para delimitar seu campo de investigação e intervenção. O envelhecimento enquanto campo de estudo e intervenção, é, antes de tudo, interdisciplinar: trata-se de um campo de análise desenvolvido e alimentado por estudiosos de várias disciplinas. Uma das áreas



que se destaca é a psicologia do envelhecimento, não menos importante, as áreas da gerontologia e da geriatria.

Na consagrada obra *A velhice*, Beauvoir (1970) descreve que não é possível definir, precisamente, o que é a velhice. Contudo, ela propõe que a velhice não seja entendida como um fato estático, mas sim como o prolongamento e o término de um processo chamado de envelhecer. O envelhecimento não é a mesma coisa que velhice. Esta, a velhice, é compreendida como um estado do desenvolvimento que caracteriza a posição do indivíduo idoso. É, portanto, um estado que caracteriza um grupo de idade específico: o de pessoas com mais de 60 anos. De acordo com Pitanga (2006), é preciso esclarecer que, mesmo existindo variações individuais e sociais em cada época, são estabelecidos critérios para agrupar categorias etárias. Para esta autora, tanto os critérios médicos quanto às convenções sociais têm a mesma dificuldade para definir o que é a velhice, assim como o momento da entrada na velhice. Para alguns, esse momento pode ocorrer com o período da aposentadoria, outros apontam para a fronteira da idade cronológica ou ainda o surgimento dos primeiros sinais de dependência e/ou debilidade.

O processo de envelhecimento se caracteriza como um tempo de exposição a acontecimentos da vida e a transições, mas também como um tempo de implementação de estratégias de confrontação e de resolução de desafios a partir das oportunidades e do potencial adaptativo que cada idoso possui. O desgaste, as perdas e os declínios são inevitáveis, desencadeando inúmeros desafios adaptativos. No entanto, existem recursos e potencialidades na velhice que podem se constituir em um mecanismo multideterminado e mediador nesse processo de envelhecimento. Dentre eles, destacamos a resiliência que se configura como um novo conceito de uma realidade antiga, o qual foi discutido ao longo de anos por áreas como a Física e a Medicina (FERREIRA *et al.* 2012).

Para a compreensão desta problemática serviu-se de aporte teórico o conceito de resiliência adotado por Infante (2005, p. 26), traduzido como “um processo dinâmico que tem como resultado a adaptação positiva em contextos de grande adversidade”. Segundo ela, no conceito de resiliência devem estar presentes três coisas: 1) a noção de adversidade, trauma, risco ou ameaça ao desenvolvimento humano. O termo adversidade pode designar uma constelação de muitos fatores de risco: viver na pobreza, situação de vida específica ou a morte de um familiar; 2) adaptação positiva ou



superação da adversidade. Essa adaptação positiva é entendida quando o indivíduo alcançou expectativas sociais a uma etapa do desenvolvimento ou quando não houve sinais de desajuste; 3) o processo, que considera a dinâmica entre mecanismos emocionais, cognitivos e socioculturais que influem no desenvolvimento humano. A noção de processo permite entender a adaptação resiliente em função da interação dinâmica entre múltiplos fatores de risco e de resiliência.

Para Poletto e Kolller (2006), a definição de resiliência implica a compreensão da interação existente entre o indivíduo e o meio ambiente, assim como o entendimento dinâmico dos chamados fatores de risco e fatores de proteção. Os Fatores de Riscos estão relacionados a toda sorte de eventos negativos de vida que, quando presentes no seu contexto, aumentam a probabilidade do indivíduo apresentar problemas físicos, psicológicos e sociais. O risco é visto como um processo e não um evento estático, podendo ser conceituado por suas implicações nas relações e em seus resultados específicos. Os autores explicam que sua magnitude é medida como a probabilidade de um resultado negativo específico em dada população quando um risco está presente comparado com a probabilidade de quando ele não está presente, assim o risco deve sempre ser pensado como um processo e não como uma variável em si. Os Fatores de Proteção podem ser considerados como recursos adotados por um indivíduo para superar os riscos. Eles correspondem às influências que modificam, melhoram ou alteram respostas individuais a determinados riscos de desadaptação. Sua função, segundo os autores, é modificar a resposta do indivíduo à situação de risco.

Na velhice, Vieira (2016) considera que a resiliência permite, por um lado, a recuperação de situações negativas ou traumáticas, mas também a manutenção do desenvolvimento de capacidades em face de acumulação de desafios. Maia e Ferreira (2011) acrescentam que, na velhice, as situações de risco vivenciadas são inerentes ao próprio processo de envelhecimento e estão associadas a outros eventos que permeiam a vida dos idosos. Isso permitiria pensar a resiliência não apenas como um atributo inato ou adquirido, mas sim um processo interativo e multifatorial.

Aproximando a resiliência da esfera religiosa, Margaça e Rodrigues (2019), em uma revisão de literatura acerca das crenças religiosas na vida adulta e na velhice, apontaram que “o conceito de resiliência evoluiu do concreto para o abstrato, das realidades materiais, físicas e biológicas para as realidades imateriais ou espirituais”



(MARGAÇA; RODRIGUES, 2019, p. 150). Ou seja, é atribuída ao indivíduo a responsabilidade de criar formas para fortalecer e desenvolver a capacidade de ser resiliente através, também, de atividades religiosas/espirituais. Ainda segundo os autores, alguns estudos, a exemplo, (Kim; Esquivel, 2011) demonstraram que a religião e a espiritualidade têm um peso semelhante ao de outros fatores identificados como sendo fatores protetores de resiliência. Conceitualmente tem sido proposto que a espiritualidade e a religiosidade podem facilitar a resiliência em quatro formas: 1) construir e manter as relações pessoais; 2) facilitar o acesso ao suporte social; 3) fortalecer os valores morais; e 4) oferecer oportunidades para desenvolvimento e crescimento pessoal (VANDYKE; ELIAS, 2007).

Para Reis e Menezes (2017) a religiosidade e espiritualidade se apresentaram como uma importante estratégia de resiliência no existir da pessoa idosa longeva, contribuindo para o enfrentamento de patologias, da solidão, entre outras demandas significativas, que colaboram para a diminuição do bem-estar desse segmento populacional. Nessa perspectiva Margaça e Rodrigues (2019) discorrem que:

A dimensão espiritual/religiosa tem sido descrita como sendo relevante, por exemplo, na atribuição de significado ao sofrimento advindo de uma doença crônica e, também, como recurso de esperança face às mudanças no estado de saúde provenientes do decorrer da idade (GREENSTREET, 2006). Os indivíduos passam por um processo de ajustamento ao longo da vida, imprevisível e complexo (AVGOULAS; FANANY, 2013), exigindo que a pessoa se adapte de forma diferente a vários estados, onde a eficácia depende das estratégias de *coping* adotadas. O papel da religião tem-se revelado particularmente relevante como estratégia de *coping* individual para lidar com os eventos de vida, sendo a fé religiosa frequentemente apontada como uma importante fonte de resiliência, com um papel vital no apoio a pessoas que experienciam uma crise (MARGAÇA; RODRIGUES, 2019, p. 151).

A investigação acerca do conceito de resiliência apresenta alguns correlatos ao termo como também possíveis distinções. Um desses correlatos é o conceito de *Coping*. Antoniazzi *et al.* (1998, p. 276) definiu o *coping* como “um conjunto de esforços, cognitivos e comportamentais utilizados pelos indivíduos com o objetivo de lidar com demandas específicas, internas ou externas, que surgem em situações de estresse e são avaliadas como sobrecarregando ou excedendo seus recursos pessoais”. A extensão do



conceito de *coping* em *Coping Religioso/Espiritual* (CRE) é apresentada por Panzani e Bandeira (2007), esses autores apontam três meios pelos quais a religião pode estar envolvida no *coping*. A religião pode ser parte, ela pode contribuir ou ser resultado/produto do processo de *coping*. O termo *coping* religioso remete a uma estratégia, um modo no qual as pessoas se voltam para a religião para lidar com o estresse.

3. A Religião, a religiosidade e a espiritualidade

O foco da pesquisa que deu origem a esse artigo priorizava o aspecto religioso, precisamente, a religiosidade sendo utilizada como uma estratégia, um fator de resiliência. Contudo, era imprescindível uma compreensão acerca dos termos religião e espiritualidade que caminham junto a esse termo. É fato que, nas últimas décadas, a importância do aspecto religioso na saúde do indivíduo passou a ser bastante valorizada, conseqüentemente os conceitos religião, religiosidade e espiritualidade também passaram a ser problematizados. De um lado, temos a valorização dessas dimensões e, de outro, a dificuldade de suas definições frente à amplitude lexical em que geralmente esses termos são abordados em pesquisas pelo campo da Psicologia e quase sempre estão relacionados à saúde.

A palavra religião extrapola sua própria conceituação, sendo difícil de ser definida, já que está presente em todos os tempos em todas as culturas, sob as mais diversas formas. A religião tem a ver com as questões fundamentais do homem que dizem respeito à existência, a formação identitária, a relação com a vida, com a morte. São questões a respeito do transcendente, do divino, do sagrado. Ela faz parte do fenômeno humano nas suas mais variadas formas - sociais, teológicas, psicológicas, históricas, antropológicas -, as quais implicam abordagens e dimensões várias e de distantes espécies de vida coletiva e individual. A religião pode ser considerada um objeto de investigação científica dos mais profundos e complexos (ALMEIDA, 2015).

No campo da Ciência da Religião, o termo Religião pode englobar várias interpretações. Segundo Junior e Portella (2012, p. 436) “religião, pode ser muita coisa, conquanto o recorte e definição dela como objeto de pesquisa específica, em um tema religioso ou religião específica”. Os autores ressaltam que cabe ao seu estudioso, ou



melhor, ao cientista da religião, ter a capacidade e habilidade de discernir e construir como objeto para sua pesquisa, visto que a religião não se impõe como evidência fática, mas se mostra envolvida nas culturas. Considerando tal complexidade, Junior e Portella (2012) ainda asseguram que seja qual for a definição que se dê ao termo, o fato é que ela existe, ou seja, o objeto existe. Ela, a religião, “está nas manifestações culturais, nos símbolos, nas instituições, nos ritos, nas atitudes religiosas das pessoas, nas instituições com suas doutrinas” (JUNIOR; PORTELLA, 2012, p. 436-437).

No campo da Ciência da Religião, a palavra religiosidade de acordo com Berkenbrock (2007) é geralmente entendida como um adjetivo popular no qual compreende uma gama de crenças e práticas em termos de povo. Essa variedade estaria um pouco à margem da instituição, quando não claramente fora da religião, sendo, portanto, vivida e proposta pela instituição. Adotou-se, como aporte teórico para a compreensão dos termos religiosidade e espiritualidade, as definições de Socci (2006) em um estudo no qual aborda a religiosidade no adulto idoso no âmbito da Psicologia da Religião, em que sintetizou as ideias de alguns autores acerca dos termos. Sobre a religiosidade entende-se:

A Religiosidade (religião, cuja origem latina é religare, reestabelecer ligação), refere-se a comportamentos e crenças associados a alguma religião; refere-se às crenças propriamente ditas (missas, cultos, sessões...) incluindo as não institucionais como (as preces/orações, oferendas etc.); refere-se também às experiências pessoais e ao próprio conhecimento religioso (SOCCI, 2006, p. 89).

Para além dessa definição, Socci (2006) também apresenta duas formas de religiosidade: a Religiosidade Intrínseca e a Religiosidade Extrínseca. Essa classificação, em consonância com Nantes e Grubits (2017), foi proposta por Allport (1967) que definiu o aspecto religioso em religiosidade madura e imatura. A madura ele classificou como Religiosidade Intrínseca e a imatura como Religiosidade Extrínseca. No estudo utilizamos esses referenciais teóricos para compreensão do que é religiosidade.

A Religiosidade Intrínseca é aquela própria de pessoas que internalizam suas crenças. Neste caso, a religião é parte integrante do cotidiano do sujeito, relaciona-se com crenças e comportamentos religiosos que ocorrem no âmbito privado em que prepondera o relacionamento pessoal com a divindade ou com alguma figura de



devoção. Tendo abraçado um credo, o indivíduo se esforça para internalizá-lo e segui-lo totalmente. Nantes e Grubits (2017) nos diz que a Religiosidade Intrínseca é aquela relacionada à dimensão subjetiva, afetiva, na qual as crenças são mais interiorizadas, em que a pessoa de fato integra sua existência em união com suas crenças. Os autores enfatizam que por isso a dimensão intrínseca relaciona-se a aspectos mais interiores e aceitos como valores e modo de vida. Nesta dimensão, o indivíduo encontra mais benefícios porque sua religiosidade atua como um fator de apoio, proteção e estímulo diante das situações adversas da vida.

Acerca da Religiosidade Extrínseca ou Orientação Extrínseca, Allport (1967, p. 434) afirma que “pessoas com essa orientação são descartadas usar a religião para seus próprios fins. O termo é emprestado da axiologia, para designar um interesse que é realizado porque serve a outros, mais interesses finais”. Para ele, esses valores extrínsecos são sempre instrumentais e utilitaristas, pessoas com essa orientação podem achar a religião útil de várias formas – para fornecer segurança e consolo, sociabilidade e distração, status e autojustificação. O credo abraçado é levemente segurado para caber necessidades mais primárias. Em termos teológicos, o tipo extrínseco se volta para Deus, mas sem se afastar de si mesmo.

Socci (2006), além da religiosidade, também abordou a espiritualidade no adulto idoso, descrevendo o termo da seguinte forma:

A espiritualidade (origem latina *Spiritus* = sopro) seu sentido primordial é colocar o indivíduo em contato com a transcendência. A espiritualidade funcionaria como um recurso interno, que pode ser acionado pelo contato com o sagrado, com a natureza, com as artes, com a experiência da doação de si, ou engajamento em causas que visam o bem coletivo. Expressar-se-ia como a busca de um ser superior, ou no envolvimento com temas éticos, estéticos, sociais, que vão além do sentido puramente material e imediato (SOCCI, 2006, p. 89).

Para Almeida (2015, p. 82), “a espiritualidade se coloca além da religião”, seria uma instância de vivência onde o principal objetivo é a busca de um sentido para a vida, de busca pelo sagrado; uma conexão consigo mesmo, independente da religiosidade ou religião institucional. Ainda segundo este autor, há um aumento do emprego do termo espiritualidade tanto em pesquisas acadêmicas como nas falas cotidianas. Ele acredita



que isso ocorra por consequência de um cansaço de tudo que diz respeito à religião institucionalizada.

Nessa mesma linha de pensamento se consagra Camurça (2016), o qual sustenta que os estudos acerca da espiritualidade vêm ganhando destaque desde a década de 1990 no panorama religioso do Brasil, da América Latina e no mundo. Esse interesse é fruto de vários processos, inclusive “o processo de crise e desinstitucionalização religiosa que atingiu as ditas igrejas históricas gerando o consequente surgimento de movimentos carismáticos e pentecostais, de um lado. E do outro, o advento de movimentos alternativos, como o New Age, neo-esoterismos” (CAMURÇA, 2016, p. 19). Para este autor, a noção de espiritualidade constitui-se como crucial na agenda destes novos atores. Ele expressa que a noção de espiritualidade sofre diversas formas de apropriação na experiência destes novos agentes do campo religioso contemporâneo.

4. O percurso metodológico

Trata-se de um estudo observacional de abordagem qualitativa. A amostra foi composta de 06 idosas, destacando que apenas participaram da pesquisa indivíduos do sexo feminino, mulheres de idade variando entre 66 a 89 anos. Dentre os critérios de inclusão definidos no estudo era preciso: ter no mínimo três meses de institucionalização ou estar na modalidade de acolhimento; atividade cognitiva preservada; e ter idade igual ou superior a 60 anos e ainda que o idoso participasse do trabalho de terapia de grupo. Salienta-se que no período em que ocorreu a observação e a coleta de dados não havia idosos do sexo masculino participando deste trabalho.

A pesquisa se apresenta em consonância com os princípios éticos norteadores da ética na pesquisa científica envolvendo seres humanos elencados na resolução 466/12, item III do Conselho Nacional de Saúde. A participação dos sujeitos foi de livre e espontânea vontade conforme assegura o TCLE. Os participantes foram informados sobre os objetivos da pesquisa e da possibilidade de desistência do estudo caso desejassem, sem qualquer prejuízo para os mesmos. Foram assegurados o anonimato e o sigilo das informações e esclarecido aos participantes que as informações recebidas seriam utilizadas única e exclusivamente para fins acadêmicos científicos. Visando garantir o anonimato dos participantes foram criadas formas de identificação, assim os



nomes reais das idosas foram alterados com o intuito de manter o devido sigilo sobre suas identidades. Optamos por utilizar como pseudônimos os nomes de flores para caracterizar o perfil das participantes; essa escolha ocorreu devido à identificação delas com as flores/rosas, sendo que cada uma escolheu seu próprio pseudônimo (Azaleia, Tulipa, Rosa, Margarida, Lírio e Violeta). O residencial enquanto espaço físico é um local que dispõe de uma ampla área verde com variada plantação de flores e rosas distribuídas por todo o terreno. Por coincidência, a rua onde está situada a ILPIs leva o nome de Rua das Rosas, tornando-se assim um importante significante.

Buscando responder o problema da pesquisa adotou-se como critérios para interpretação dos dados a análise de todo material coletado que incluíam as entrevistas, os questionários e também a observação realizada em campo. Outro critério adotado foi que as categorias seriam selecionadas conforme a aparição de elementos religiosos no material coletado. Como estávamos trabalhando com o uso de uma abordagem qualitativa, foram consideradas as unidades de contexto que apareciam em todo material selecionado. Essas unidades podem ser entendidas como termos semelhantes, idênticos ou similares que apareçam no conteúdo analisado: elas nos ajudam a ter uma compreensão contextual onde esses registros estão inseridos.

Para a análise de dados optamos por utilizar como ferramenta de interpretação a Análise de Conteúdo (AC) de Laurence Bardin (1977) também recomendada por Minayo (2001) para um maior aprofundamento teórico. Na concepção de Bardin (1997), a Análise de Conteúdo trata-se de um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais sutis em constante aperfeiçoamento que se aplicam a discursos (conteúdos e continentes) extremamente diversificados. Bardin (1977, p. 38) define a Análise de Conteúdo como “Um conjunto de técnicas de análise das comunicações que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens”. Esse instrumento metodológico visa o conhecimento de variáveis de ordem psicológica, sociológica, histórica e outras, por meio de um mecanismo de dedução com base em indicadores reconstruídos a partir de uma amostra de mensagens particulares. Esta metodologia procura conhecer aquilo que está por trás das palavras sobre as quais se debruça. Ela é, portanto, uma busca de outras realidades através das mensagens.

5. A discussão



Depois de concluída a etapa da pré-análise e leitura exaustiva do material foram selecionadas as unidades de conteúdo, e conseqüentemente, a classificação. Realizada esta etapa foram definidas quatro categorias de análise, a saber: Rezar, Deus, Igreja e Religião. Ocorreu que todas as unidades de registro tinham uma relação direta com situações de vida, suas aparições caminhavam para contextos de dificuldades. Esses registros eram utilizados em grande parte das vezes como mecanismos e/ou estratégias de enfrentamento frente às situações de adversidades. Com base em nosso referencial teórico, o termo adversidade é comumente usado como sinônimo ao risco, ele pode designar uma constelação de muitos fatores de riscos como a pobreza, uma situação de vida específica, momentos difíceis e angustiosos, doenças, perdas, envelhecimento, morte (ROCCA, 2008; MELILO, *et al.* 2005). Acrescentamos a essa constelação o próprio processo de institucionalização, todavia, era necessário especificar quais eram essas estratégias.

Observamos que das seis entrevistas realizadas, em cinco dos relatos, prevalece o aspecto da adversidade. São histórias de vida permeadas por situações difíceis narradas a partir de uma posição social, são mulheres que se caracterizam pelos papéis sociais que assumiram e desempenharam ao longo de suas vidas tais como: filha, esposa, mãe, mulher. São mulheres de luta, de enfrentamento, que exerceram muito trabalho e esforço para a manutenção da vida familiar. Ligadas não apenas pelo gênero, mas identificadas pela condição feminina, compartilham de histórias em comum de experiências e de vivências que ainda hoje se repetem: basta constatar que todas partilham de uma condição, o asilamento. Acentuam-se nas suas histórias as perdas de entes queridos, de bens, de posições sociais, como também um histórico de doenças e impossibilidades. Todavia, ao relatarem tais adversidades, demonstram claramente a utilização de estratégias de enfrentamento nesses momentos estressantes.

Em todas as entrevistas constatou-se que a procura por uma instituição foi uma iniciativa de familiares e amigos e também do próprio idoso. Entre os motivos citados que levariam a procura por uma instituição, os que mais prevaleceram foram à internação por motivo de doenças e a falta de cuidadores e/ou companhia. Quatro das participantes demonstraram não estarem de acordo com a internação. Mesmo adaptadas ao novo contexto manifestam insatisfação, bem como o desejo de voltar para casa,



enquanto duas relatam terem experimentado uma rápida e fácil adaptação. Em particular, estas duas últimas relataram que tiveram mais “facilidades na vida” por serem oriundas de uma classe econômica e social que não exigiam delas a mesma luta narrada pelas demais. Contudo, passaram por adversidades em alguns momentos da vida, afinal os problemas da existência humana, “as adversidades”, não se resumem apenas a questões econômicas e sociais, o forte impacto ocorre no âmbito do psicológico, do subjetivo. São as angústias humanas que se destacam como problemas difíceis de resolução e a religiosidade, assim como nas demais entrevistas, foi destacada como a mais recorrente das estratégias de enfrentamento em situações difíceis.

Como produto da mensagem resulta as seguintes considerações: buscava-se a compreensão sobre a importância da religiosidade na vida do idoso e se após o processo de institucionalização haveria alterações. Sim. Definitivamente, sim! Os resultados apontam para uma associação direta entre a religiosidade e a saúde no idoso na condição de institucionalizado. A vivência da religiosidade no espaço institucional religioso não traz consigo apenas uma re-ligação com o espiritual, mas também com o social quando promove interações, encontros que se multiplicam e conseqüentemente resultam em promoção de saúde. A religiosidade mostrou-se como um importante fator de resiliência para esta população: é um recurso utilizado pelos participantes desde longa data. As participantes asseguram que em quase todos os momentos difíceis de suas vidas, que podemos considerar como momentos de adversidade, utilizaram de sua fé, crença e orações. Eles se voltam para o sagrado para aplacar as angústias da existência. Em quase todos os momentos de dificuldade fazia-se uso do elemento religioso.

Antes do processo de institucionalização, suas experiências religiosas eram vivenciadas de forma extrínseca, via espaço público, através de missas, reuniões, atividades, festas, rituais, e obrigações da vivência religiosa. Na atual condição, a de institucionalizadas, o espaço público cede lugar à dimensão subjetiva da vivência religiosa, as experiências vividas por meio da religiosidade de natureza intrínseca passam a ser mais frequentes, são recursos e estratégias que se apresentam disponíveis. Quando questionadas sobre as estratégias utilizadas para superar as adversidades vividas durante todo histórico de suas vidas as quais foram relatadas nas entrevistas, a maioria foi taxativa nas respostas: a religião, a crença em Deus, a fé, as práticas religiosas. No entanto, algumas das respostas foram dadas incitando questionamentos: “Quando se



perde um filho a quem se recorre? Quando descobre uma doença a quem procura? Quando as perdas se acentuam a quem buscar?”.

Dentre os objetivos apresentados nesta investigação existe um que alude para a compreensão dos conceitos religião/religiosidade/espiritualidade para os idosos residentes em ILPIs, assim como na literatura confirmou-se a imprecisão dos termos. A maioria das entrevistadas relatou não ter conhecimento, ou melhor, clareza dos seus significados. O termo religião, mesmo sem a clareza de sua definição, mantém relação direta com uma visão institucionalizada, com algo que se deve seguir de fato. É vista como uma necessidade, um suporte, como algo que ordena e assegura a lei. Enquanto que a religiosidade estaria mais próxima da prática religiosa, do trabalho religioso, do ser e de fazer religião, da experiência religiosa propriamente dita, a espiritualidade foi percebida como uma prática religiosa voltada à comunicação com os espíritos, como algo inexplicável, em alguns casos, como algo que apenas se sente, sendo aceita por uns e outros não. Também se observa desconhecimento sobre o significado do termo, sendo definido por alguns como algo negativo e sujo.

Em outro objetivo que nós propusemos investigar estava incluso verificar se haveria aumento da religiosidade no adulto idoso. A partir da análise e com base nos relatos verificou-se que a crença religiosa não se intensifica com a idade. Em três dos participantes se verifica que não há aumento da religiosidade na velhice, o que existe é mudanças, o que corrobora com os achados de Poletto e Kolller (2006) os quais defendem que os fatores de proteção não erradicam os fenômenos psicológicos de uma situação vivenciada; na verdade, o que ocorre é uma mudança na forma como os indivíduos enfrentam as situações em suas vidas, mormente quando são submetidos a circunstâncias estressantes e desvantajosas – em nosso caso a institucionalização.

Essas mudanças são permeadas por inúmeros fatores dos quais se destacam a perda da autonomia, a limitação física e/ou psicológica e a dependência no que tange à locomoção, entre outras. Na realidade, o que ocorre é uma mudança, por causa do tempo. Verificou-se que a ausência de atividades as levam a ter mais tempo para si e, conseqüentemente, para a manutenção de sua religiosidade. “Agora depois que tô aqui dentro sozinha, tenho mais tempo, rezo e converso com Deus, peço não só pra mim, peço *pra* família: parentes, amigos, hospitalizados, desencarnados. Peço a Deus por todos, nas minhas orações eu englobo todo mundo” (Entrevista Azaleia, 2019).



Quando questionadas se a religiosidade aumenta com a idade, a maior porcentagem assegura que não. Os idosos relatam que na condição de institucionalizado o tempo se estende e com isso acentua-se a ociosidade. Frente ao seu desamparo, o que resta a fazer? Buscar a Deus, e como se busca a Deus? Rezando. Três das participantes declararam aumento da religiosidade após a entrada na ILPIs. A primeira afirma “Aumenta. Com certeza” (Entrevista Azaleia 2019). Contudo, duas não se reportam ao aumento da fé propriamente dita, se reportam também ao tempo, vejamos: “A religiosidade aumentou mais porque tem mais tempo, fico 24 horas à toa, então eu aumentei as rezas. Não tem nada pra fazer, antes eu trabalhava aí rezava menos. Hoje, rezo mais” (Entrevista Rosa, 2019). Outra participante sustenta: “Eu rezo mais porque tenho mais tempo agora, não faço mais nada e aí tenho tempo pra rezar. Antes eu trabalhava muito, rezava, mas não era tanto assim não. Eu acho que aumenta mais. Por causa do tempo pra rezar” (Entrevista Margarida, 2019). Três das participantes declaram que não houve aumento da religiosidade “Não. *Pra* mim não. Está a mesma coisa” (Entrevista Tulipa, 2019). “Não. Antes eu rezava mais” (Entrevista Lírio, 2019). A última reafirma “Não. A minha não aumentou não. Eu ia à missa todo dia e dava aula de catecismo, eu frequentava, ia mais a igreja” (Entrevista Violeta, 2019).

Considerações Finais

As pesquisas assinalam uma relação direta entre envelhecimento, religiosidade e saúde, sendo essa relação também documentada por outros trabalhos. A religiosidade pode permitir ao indivíduo idoso uma re-ligação não somente com o divino ou sagrado, mas também com o afetivo, o psicológico, o utilitário, o econômico, o ético, o social, e mais, o que denota uma re-ligação com diversos aspectos da vida. Nesse estudo, fica demonstrado que a religiosidade pode ser entendida como fator de resiliência em idosas institucionalizadas.

No início da pesquisa indagava-nos se haveria alterações na forma do idoso vivenciar suas práticas e/ou experiências religiosas após o processo de institucionalização. Já no começo de nossa investigação a resiliência mostrou-se um elemento fundamental, um referencial teórico próprio para compreensão dessas possíveis alterações, incluindo a institucionalização. Questionávamo-nos precisamente se haveria o indivíduo utilizado da resiliência como recurso, se era possível pensar a



religiosidade como fator de resiliência? Concluída a etapa da análise e de posse das categorias, percebemos a necessidade de aprofundar a observação e as análises acerca da história de vida de cada participante.

Quando essas histórias foram comparadas, mostraram muitas semelhanças, estar na condição de institucionalizado em grande parte das vezes é experienciar um momento de grandes mudanças, de perdas, de ressignificações... Ou melhor, de adversidade. Todas as residentes entrevistadas adentraram a instituição por questões diretamente relacionadas aos cuidados com a saúde: para algumas famílias, a instituição passa ser uma aliada poderosa no que tange aos cuidados voltados ao idoso, visto ser a única alternativa. Todavia, o processo de institucionalização não se dá sem traumas, seja por iniciativa da família ou por escolha própria do idoso, para este, mergulhado no desamparo da velhice, o que lhe resta é o tempo.

É ter tempo para rememorar o tempo, por vezes lembrar-se de suas memórias, agradecer e em outras calar-se. Este calar não é totalmente silencioso: ele grita internamente a espera de uma brecha confiável, um *quantum* se esvai, mas grande parte permanece. E é através de sua religiosidade que ele se faz ouvir. A religiosidade é utilizada como um fator de proteção, como um instrumento que dá suporte para o novo desafio – a institucionalização. Mesmo inserido em um grupo, na coletividade, ou melhor, no espaço institucional, o idoso se sente sozinho. Os sentimentos de abandono e de solidão são recorrentes na maioria, sem falar das inúmeras mudanças de ordem psicológica que ocorrem, a exemplo, a diminuição dos vínculos sociais e a dificuldade de fazer novos laços, fenômenos próprios dessa fase. Acreditávamos que, aliado ao processo de institucionalização, a não vivência das práticas religiosas poderiam resultar em consequências para a saúde e qualidade de vida do idoso. No caso do idoso residente em uma ILPIs, essas práticas religiosas são ressignificadas, dando lugar a outras formas de ver e viver sua religião e/ou religiosidade assim como a sua saúde.

No que tange à instituição, esta apoia a ideia de que as práticas religiosas influenciam na qualidade de vida e bem-estar do idoso permitindo e propagando a valorização da vivência religiosa em seu interior, para, além disso, divulga resultados de pesquisas que reconhecem o valor da dimensão religiosa na saúde do idoso. Entretanto, observamos que durante todo o período em que se desenvolveu o estudo, constatou-se apenas a presença de uma instituição religiosa nesse espaço: a instituição católica. As



expressões religiosas neopentecostais e espíritas que adentram a instituição ainda timidamente, apenas se apresentam quando buscam seus fiéis (geralmente, são idosos sem parentes próximos) para os cultos e reuniões. Quanto às religiões Indo-afro-brasileiras e as de origem asiáticas, verifica-se a ausência da presença institucional nesse espaço asilar, contudo, confirma-se a presença de crenças, de fiéis e devotos. Consta-se que a presença religiosa institucional no âmbito asilar é real, podendo ser em alguns espaços diversa.

Posto isto, é evidente que os questionamentos acerca da relação entre envelhecimento e religião, que nos é bastante cara, não se deram por encerrados com a ávida pesquisa de campo e a imersão na pesquisa científica. Muitos outros questionamentos ressoavam, o que reforça a necessidade de novos estudos, principalmente se se considerar a escassez de pesquisas com a temática no Brasil. Espera-se que essa discussão tenha se justificado, contribuindo para uma atualização bibliográfica e para a abordagem desta temática na literatura científica e acadêmica. Apesar de ser um dos grupos em que a religiosidade tenha maior relevância, percebe-se que ainda há uma escassez de pesquisas sobre religiosidade em idosos, sendo ainda mais significativa nos institucionalizados.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Tatiane. **Espiritualidade e resiliência**: enfrentamento em situações de luto. Juiz de Fora: *Sacrilegens*, v. 12, n.1, 2015, p. 72-91.

ALLPORT, Gordon; ROSS, Michael. **Personal religious orientation and prejudice**. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 1967, p. 432-443.

ANTONIAZZI, Adriane; DELL'AGLIO, Debora; BANDEIRA, Denise. **O conceito de coping**: uma revisão teórica. Natal: *Estud. psicol.* v. 3, n. 2, 1998, p. 273-294.

ARAÚJO, *et al.* **Trajetória das instituições de longa permanência para idosos no Brasil**. Brasília: HERE - História da Enfermagem Revista Eletrônica, v. 1, n. 2, 2010, p. 250-262.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BASSIT, Ana; WINTER, Carla. **Envelhecimento: objeto de estudo e campo de intervenção**. (Org.) Geraldina. In: *Envelhecimento: Referenciais teóricos e pesquisas*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2006.



BEAUVOIR, Simone. **A velhice I**. A Realidade Incômoda. São Paulo: Editora: DEL, 1970.

BERKENBROCK, Volney. **Provocações sobre o Diálogo Inter-religioso na perspectiva da Religiosidade** – Dez teses. Juiz de Fora: Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, v. 10, n. 1 e 2, 2007, p. 27-39.

CAMARANO, Ana; KANSO, Solange. **As instituições de longa permanência para idosos no Brasil**. São Paulo: Rev. bras. estud. Popul., v. 27, n. 1, 2010, p. 232-235.

CAMURÇA, Marcelo. **Estilos de espiritualidade como critério para tipologias e interpretações do campo religioso na contemporaneidade**. Ciências Sociales y Religión /Ciências Sociais e Religião. v.18, n. 24, 2016.

FERREIRA, Maria *et al.* **Desafios de Envelhecer no Século XX**. São Paulo: Residencial Santa Catarina, 2010.

FERREIRA, Camomila. SANTOS, Lúcia; MAIA, Eutália. **Resiliência em idosos na rede de atenção básica de saúde em municípios do nordeste brasileiro**. USP, São Paulo: Revista Esc. Enferm., v. 46, n. 2, 2012, p. 328-234.

FREITAS, Elizabete. **Demografia e epidemiologia do envelhecimento**. (Org.) Py, L. Pacheco, J.L., Sá, J.L.M., Goldman, S.N. *In: Tempo de Envelhecer: percursos e dimensões psicossociais*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2004.

IBGE. **Tábuas Completas de Mortalidade por Sexo e Idade**: Breve análise da mortalidade no período 2011-2012 - Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

INFANTE, Francisca. **Resiliência como processo: uma revisão de literatura recente**. (Org.) MELILO, Aldo; OJEDA Elbio e colaboradores. *In: Resiliência descobrindo as próprias fortalezas*. Porto Alegre: Artmed. Capítulo 01, 2005, p. 23-38.

JUNIOR, Arnaldo; PORTELLA, Rodrigo. **Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos**. Juiz de Fora: Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião, v. 15, n. 2, 2012, p. 433-456.

MAIA, Eulália; FERREIRA, Camomila. **Envelhecimento e desafios adaptativos: a resiliência e os mecanismos de proteção como mediadores nesse processo**. (Org.) FALCÃO, Deusivânia; ARAÚJO, Ludgleydson. *In: Psicologia do envelhecimento*. Campinas (SP): Alínea. 2011.

MARGACA, Clara; RODRIGUES, Donizete. **Espiritualidade e resiliência na adultez e velhice**: uma revisão. *Fractal*. Rio de Janeiro: Rev. Psicol, v. 31, n.2, 2019, p. 150-157.



MELILO, Aldo *et al.* **Alguns Fundamentos Psicológicos do Conceito de Resiliência.** Resiliência descobrindo as próprias fortalezas. Porto Alegre: Artmed. Capítulo 04, 2005, p. 59-72.

MINAYO, Maria. **Pesquisa Social Teoria, Método e Criatividade.** 18 ed. Petrópolis: vozes, 2001.

NANTES, Arilço; GRUBITS, Sônia. **A religiosidade/espiritualidade como um possível fator de ajuda à prevenção da prática suicida.** Revista Contemplação, (16), 2017, p. 73-84.

NERI, Anita. **Paradigmas contemporâneos sobre o desenvolvimento humano em Psicologia e em Sociologia.** (Org.) NERI, Anita. *In: Desenvolvimento e envelhecimento: Perspectivas biológicas, psicológicas e sociológicas.* Campinas, SP: Papirus, 2001, p. 11-35.

NERI, Anita. **Qualidade de vida na velhice:** enfoque Multidisciplinar. (Org.) NERI, Anita. Campinas, SP: 2 edição. Editora Alínea, 2011.

PITANGA, Danielle. **A velhice na Cultura Contemporânea.** 2006 Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2006.

POLLETO, Michele; KOLLER, Silvia. **Resiliência: uma perspectiva histórica e cultural.** (Org.) Débora Dalbosco Dell'Aglio; Sílvia H. Koller; Maria Ângela Mattar Yunes. *In: Resiliência e psicologia positiva: interfaces do risco à proteção.* Casa do psicólogo. Capítulo 01, 2006, p. 19-44.

REIS, Luana; MENEZES, Tânia. **Religiosidade e espiritualidade nas estratégias de resiliência do idoso longo no cotidiano.** Rev Bras Enferm [Internet].70(4), 2017, p. 794.

ROCCA, Suzana. **Resiliência: um novo paradigma que desafia a reflexão e a prática pastoral.** Rio de Janeiro: Revista do Departamento de Teologia da PUC. Ano XII nº 28, janeiro/abril, 2008.

SANTOS NETO, Ermani. **Violência Doméstica: A Violência Psicológica e o Idoso Vítima de Abuso.** Juiz de Fora: Revista Eletrônica Machado Sobrinho, v.14, n 01, 2018, p. 01-18.

SOCCI, Vera. **Religiosidade e o adulto idoso.** (Org.) PORTO WITTER, Geraldina. *In: Envelhecimento. Referenciais teóricos e pesquisas.* (Coleção Velhice e Sociedade). Campinas: Editora Alínea, 2006, p. 87-101.

SIQUEIRA, Maria; MOI, Regiane. Estimulando a Memória em Instituições de Longa Permanência. In RODRIGUES, Olga; NERI, Anita; CACHIONI, Meire (Org.) **As múltiplas faces da velhice no Brasil.** Campinas – SP; Editora Alínea, 2ª edição. 2006.



VIEIRA, Marisa. **Resiliência e funcionalidade em idosos institucionalizados**: estudo comparativo entre idosos participantes em sessões de psicomotricidade e não participantes. Dissertação (Mestrado em Intervenção para um Envelhecimento Ativo). Instituto Politécnico de Saúde. Leiria, 2016.

VAN DYKE, Cydney; ELIAS, Maurice. **How forgiveness, purpose, and religiosity are related to the mental health and well-being of youth**: a review of literature. *Mental Health Religion Culture*, v. 10, n. 4, 2007, p. 395-415.

KHOURTY, *et al.* **Bem-estar Subjetivo de Idosos Residentes em Instituições de Longa Permanência**. (Org.) FALCÃO, Deusivânia; ARAÚJO Ludgleydson *In: Psicologia do Envelhecimento. Relações Sociais, Bem-Estar Subjetivo e Atuação Profissional em Contextos Diferenciados*. 2ª ed. Campinas – SP: Editora: Alínea. 2010.



Igreja Messiânica, agricultura natural e a salvação pela natureza

Messianic Church, Natural Agriculture and salvation by nature

Milena Maria de Sousa Silva¹
Roseane Barbosa Ferreira²

Resumo: O artigo visa fazer algumas reflexões acerca da concepção que a Igreja Messiânica possui sobre o tema natureza a partir da análise do cerne doutrinal dos textos de Mokiti Okada conhecido também por Meishu-Sama, intitulado *Alicerces do Paraíso*. Tem-se a base teórica para a identificação da percepção religiosa sobre o método de cultivo denominado de Agricultura Natural junto à noção de salvação. Através do plantio e consumo de alimentos sem o uso de agrotóxicos, remetendo à ideia de purificação física e espiritual alcançada por meio do respeito às leis da natureza é possível estabelecer uma aproximação com Deus pela prática da Agricultura Natural. O conceito religioso para essa relação entre ser humano e natureza proporciona a discussão de novas perspectivas sobre consciência ambiental e ambiente religioso.

Palavras-chave: Agricultura natural. Salvação. Consciência ambiental. Mokiti Okada.

Abstract: The article aims to make some reflections about the conception that the Messianic Church has on the theme nature; from the analysis of the doctrinal core of the texts of Mokiti Okada, also known as Meishu-Sama, entitled *Foundations of Paradise*, there is a theoretical basis for the identification of religious perception about the cultivation method called Natural Agriculture together with the notion of salvation. Through the planting and consumption of food without the use of pesticides, referring to the idea of physical and spiritual purification achieved through respect for the laws of nature, it is possible to establish an approach with God through the practice of Natural Agriculture; the religious concept for this relationship between human beings and nature provides the discussion of new perspectives on environmental awareness and the religious environment.

Keywords: Natural Agriculture. Salvation. Environmental Awareness. Mokiti Okada.

Introdução

¹ Mestra em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará, graduada em História (bach./Licen.) pela Universidade Federal do Pará. Técnica Municipal da SEMED. Contato: milenasilva_his@hotmail.com.

² Mestra em Ciências da Religião pela Universidade do estado do Pará, graduada em Licenciatura Plena em Ciências da Religião pela universidade do Estado do Pará. Contato: rosa.bferreira@hotmail.com.



Atualmente o debate envolvendo o meio ambiente está presente em vários segmentos da sociedade e a discussão sobre preservação da natureza ou qualquer outra problemática envolvendo o tema é uma pauta que transcende qualquer setor específico de estudos. No que tange o ambiente religioso, tal preocupação não é diferente e, de modo geral, as diferentes religiões trazem perspectivas que apontam para a relação humano/natureza visto que não há como dissociar essas partes. Assim, a interação com o meio ambiente tem se convertido em um aspecto fundamental de doutrinas e/ou expressões religiosas. Nesse sentido Chauí (2000) ressalta que

A sacralização e a ritualização da vida fazem com que a medicina, agricultura, culinária, edificações, produção de utensílios, música, instrumentos musicais, dança, adornos tornem-se ritos ou elementos de cultos. Semear e colher, caçar e pescar, cozer alimentos, tanto quanto fiar e tecer, pintar, dançar e cantar são atividades técnico-religiosas (CHAUI, 2000, p. 49).

Referente à proposta de discussão deste artigo, o ponto de reflexão se faz sobre as considerações em relação à vivência religiosa voltada à natureza de acordo com os ensinamentos da Igreja Messiânica Mundial, mais especificamente o que diz respeito à agricultura natural, pois este conceito é um dos pilares fundamentais da doutrina que perpassa pela noção de uma propagação de consciência ecológica como mecanismo de salvação.

Para isso, foram utilizados os textos base dos ensinamentos do fundador da Igreja Messiânica Mokiti Okada intitulados *Alicerce do Paraíso* que trazem em seus escritos o corpo doutrinário da instituição. A partir das considerações presentes nessa literatura acerca da percepção da igreja sobre a natureza, concentramos no entendimento de uma justificativa religiosa sobre a prática da agricultura natural estimulada pela igreja sendo este método de cultivo considerado um dos três pilares de salvação que compõem a doutrina messiânica.

Através da análise dos textos doutrinários da instituição juntamente com um aporte teórico de estudiosos que se debruçam na discussão da relação entre religião e natureza como Leonardo Boff (2001, 2009), Campbell (1997), Guerriero (2009), Siqueira (2002), Cavalcante (2000) entre outros, abordou-se algumas considerações da percepção que a Igreja Messiânica faz acerca de uma conciliação entre ser humano e natureza para gerar o ideal de equilíbrio e purificação tanto material como espiritual e como essa questão



ganha contornos de sacralidade dentro desse contexto e evidencia uma nova visão sobre uma consciência ambiental pautada em uma percepção holística que proporciona um integracionismo que repercute na noção da salvação.

1. Igreja messiânica do Brasil e a percepção sobre a natureza

Em linhas gerais, a Igreja Messiânica tem sua origem no Japão em 1935 através do fundador Mokiti Okada, posteriormente chamado de Meishu-Sama. Chega ao Brasil na década de 1950 por meio dos imigrantes japoneses. Todavia, principalmente a partir da década de 1970, houve uma expansão de membros da Igreja para além dos japoneses em terras brasileiras (GONÇALVES, 2008, p. 02).

Acerca das novas perspectivas e concepções religiosas, um aspecto central da Igreja Messiânica que a diferencia das demais religiões de origem oriental é o conceito dos três pilares da salvação: 1) Johrei que diz respeito à transmissão da “luz divina” através da técnica de imposição de mãos; 2) Agricultura Natural que consiste na promoção da agricultura sem o uso de agrotóxicos, pois se pauta na ideia de pureza do solo e, portanto, dos alimentos produzidos e consumidos; e o 3) Belo que está relacionado à elevação espiritual através da apreciação da arte intimamente ligado ao sagrado, ou seja, o Belo é uma espécie de materialização dos aspectos divinos (MEISHU-SAMA, 2008).

Nesse sentido, o artigo trata mais especificamente do segundo pilar, a Agricultura Natural. Será analisado esse ponto específico da doutrina messiânica abordando a lógica da Igreja com o trato das questões que envolvem a discussão sobre a natureza presente em seus ensinamentos. Ao que se refere à preocupação da instituição, um aspecto que fica evidente é que a mesma abrange os vários temas do cotidiano e traz essa proposta para sua liturgia como frisado por Meishu-Sama: “a nossa Igreja é uma religião que abarca todos os campos da atividade humana.” (MEISHU-SAMA, 2008, p.19). Sobre essa abrangência, destacamos o tema ambiental como um fator intrínseco na concepção religiosa da igreja messiânica.

Quando se aborda um tema sobre doutrinas religiosas de origem oriental como é o caso da Igreja Messiânica, um fator que é pertinente mencionar para facilitar a compreensão da própria discussão sobre a visão da igreja em relação à natureza, se trata de um aspecto bem marcante e diz respeito ao que Campbell (1997) considerou como



“visão fundamentalmente oriental da humanidade como parte da entrelaçada teia de vida espiritual e sensitiva” (CAMPBELL, 1997, p. 20), é o que chamamos de uma perspectiva holística que atribui um tom de inter/intra conexão entre o indivíduo e os elementos que o cercam num estado contínuo de influência entre as partes. Assim, sobre o conceito de holístico, podemos considerar como a inserção do “sujeito [...] em que se vê conectado ao todo, sem separação entre macro e microcosmo” (GUERRIERO, 2009, p. 378). Desse modo, questões que envolvem preocupação com a natureza se fazem pertinentes dentro desse processo. Sobre o conceito de holístico Leonardo Boff afirma:

O holismo significa a captação da totalidade orgânica, uma e diversa em suas partes, mas sempre articuladas entre si dentro da totalidade e constituindo esta totalidade. Na parte está o Todo, e o Todo se compõe da articulação de todas as partes (BOFF, 2009, p. 118).

Esta perspectiva fica bastante evidente quando nos voltamos para os ensinamentos da Igreja Messiânica. Ela é referida pelo próprio fundador como sendo uma espécie de “ultrarreligião” onde é destacado seu diferencial que está na proposta de ‘transbordar’ os ensinamentos de maneira que essas concepções se faça atuante nos mais diversos campos da vida cotidiana, não ficando restrito ao campo religioso. Assim Meishu-Sama afirma que

Podemos dizer mesmo que é uma Ultrarreligião, inédita para a humanidade. [...] O que defendemos não se restringe apenas à Religião. Nosso objetivo é dar a mais alta diretriz ao campo da Medicina, da Agricultura, da Arte, da Educação, da Economia, da Política, enfim, a tudo quanto diz respeito ao homem (MEISHU-SAMA, 2008, p. 181).

É bem notória a intenção da instituição sobre sua abordagem transcender o campo meramente da religiosidade, ou seja, verifica-se em relação à Igreja Messiânica a propagação de uma ética religiosa que se manifesta nos mais variados setores da sociedade. Por extensão, podemos falar em uma lógica permeando de maneira bastante consistente a composição da doutrina da Igreja e o que diz respeito à evocação de uma consciência ambiental em que a natureza está inserida em uma perspectiva religiosa, de sacralização.

As bases que formam os ensinamentos da Igreja Messiânica se referem a uma crença baseada no animismo, ou seja, é uma cosmovisão que considera a existência



inerente do espírito em todas as formas da natureza não se restringindo aos seres humanos, mas também animais, vegetais e a própria terra sendo esta considerada o grande organismo vivo. Mokiti Okada ressalta que, em relação aos aspectos da natureza, “não há erro em lidarmos com qualquer elemento da Grande Natureza acreditando que ele possui espírito” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 115).

Essa relação entre indivíduos e o mundo natural estabelece, portanto, uma contínua influência entre as partes, visto que a própria existência dos seres é uma extensão dos elementos primordiais criadores da vida, pois como segue a explicação sobre a doutrina messiânica, podemos destacar esse vínculo permanente com a natureza dada as circunstâncias de que “tudo que existe, é composto de três elementos básicos. O nascimento e o desenvolvimento de todas as coisas dependem da energia destes três elementos: o Sol, a Lua e a Terra” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 22).

A partir dessas três combinações energéticas (Sol, Lua e Terra), segundo Mokiti Okada, foi possível fornecer os subsídios necessários para o estabelecimento da vida. Nesse sentido, o ser humano é um reflexo dessas combinações, expressando em sua vivência essa conjuntura. O seu próprio bem estar - como de tudo mais que o cerca - depende da harmonia energética desses elementos, portanto. A íntima relação entre humano e natureza é destacada pelo fundador da Igreja: “Desde a antiguidade o homem é considerado um pequeno universo, porque o princípio acima se aplica ao corpo humano” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 23).

A concepção de ‘natureza sagrada’ é exposta por Mircea Eliade (1992) justamente porque explicita a ideia de uma extensão que ultrapassa os aspectos meramente naturais ou físicos na composição ou criação do universo concedendo uma atmosfera que perpassa a lógica religiosa. Daí se percebe uma atribuição de sacralidade à natureza de acordo com as mais variadas noções religiosas, pois:

Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade. Não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos deuses, como é o caso, por exemplo, de um lugar ou um objeto consagrado por uma presença divina. Os deuses fizeram mais: manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo e dos fenômenos cósmicos (ELIADE, 1992, p. 59).



Quando nos voltamos à análise e às considerações da doutrina religiosa da Igreja Messiânica acerca do que é entendido sobre a natureza, percebemos que ela ocupa um papel de destaque: a própria ideia na intenção de uma promoção de “Paraíso Terrestre” está intimamente ligado à presença de uma convivência direta com a natureza. Sobre a intenção de reproduzir o paraíso na terra, Mokiti Okada é categórico em sua escolha e ressalta: “Projetamos o protótipo do Paraíso Terrestre escolhendo locais maravilhosos [...] onde estão sendo edificados magníficos edifícios e jardins. [...], pretendo mostrar ao mundo a sublimidade e formosura do Supremo Céu” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 53).

Um aspecto bem pertinente da Messiânica que elucida didaticamente, por assim dizer, é a questão da promoção de práticas para com seus membros como a jardinagem, cultivo de hortas e a arte do Ikebana (confeção de arranjos florais) de modo que o contato com a natureza seja uma atividade constante, pois ter essa conexão com o solo e sua energia vital traz um ideal de harmonia, purificação, saúde, além da experiência de uma aproximação com a divindade. Esses são os principais pressupostos entendidos que são possibilitados através dessas práticas.

Quando nos remetemos à ideia dos três pilares da salvação da Igreja Messiânica, mais especificamente, ao segundo pilar de salvação, a agricultura natural, fica mais evidente a promoção do contato com a terra como meio de equilibrar e respeitar as leis da natureza. Uma das possíveis consequências do método de cultivo sem o uso de agrotóxicos como mecanismo de purificação do solo é a potencialização energética da terra que resulta na geração de alimentos saudáveis para o consumo contribuindo, assim, para a própria noção de saúde tanto física como espiritual. Nesse sentido, sobre o trato e respeito ao meio ambiente Mokiti Okada esclarece que:

[...] basta que o homem obedeça às Leis do Universo, para que todas as coisas se harmonizem e progridam normalmente. Assim, quando se provoca desarmonia, surge a desarmonia; caso contrário, surge a harmonia. Nisto consiste a Grandiosa Harmonia da Natureza. Para ser feliz, o homem precisa aprofundar seu conhecimento sobre este assunto (MEISHU-SAMA, 2008, p. 149).

Assim, a promoção de uma agricultura natural e sustentável como parte central de uma doutrina religiosa que busca uma aproximação com a divindade através do cuidado com a natureza possibilita identificar o viés salvacionista dentro dessa lógica. É possível



estabelecer novas perspectivas no que tange ao meio ambiente e a educação ambiental sendo esta uma preocupação constante da Igreja Messiânica.

Nesse aspecto, há uma contribuição significativa partindo da instituição religiosa para repensar práticas que estão diretamente ligadas às questões socioambientais como à atenção a degradação do meio ambiente. Ou seja, essa consciência ecológica promovida através de uma sacralização da natureza resulta no estabelecimento da discussão sobre o papel e a importância da natureza diante das pautas religiosas tanto do ponto de vista doutrinal como na viabilidade e empenho de atuação em prol dessa demanda por parte da igreja.

2. Salvação pela agricultura

Sobre a questão ambiental promovida pelos mais diversificados setores de sociedade, Leonardo Boff (2001) chama a atenção para um aspecto essencial que surge como demanda frente aos problemas ocasionados pela degradação ao meio ambiente e que está relacionado a uma perspectiva do *cuidado* que deve ser evocada de maneira que essa preocupação envolvendo altas ambientais se torne parte da cultura da sociedade como um todo. O ensino sobre respeito pela natureza deve ultrapassar as fronteiras da classe escolar se tornando parte integrante de nossas demandas sociais. Boff afirma que

[...] a atitude de sentir cuidado deve transformar-se em cultura e demanda. Um processo pedagógico que acontece para além da escola formal que atravessa as instituições e faz surgir um novo estado de consciência e de conexão com a Terra e com tudo o que nela existe e vive (BOFF, 2001, p. 117).

Podemos dizer que essa lógica do ‘cuidado’ se faz presente quando nos remetemos à doutrina Messiânica, pois ao que se refere à relação religiosa que se estabelece com o meio ambiente a Igreja fundada por Mokiti Okada possui um envolvimento significativo na atuação sobre estratégias ligadas à educação ambiental, ao passo que a igreja tende a promover sob o ponto de vista de sua liturgia, o despertar para uma nova forma de consciência em relação a Terra, contribuindo, assim, para o debate envolvendo o campo ambiental através de uma perspectiva religiosa. Nas palavras de Mokiti Okada sobre o



interesse da igreja ao que envolve um repensar voltado à prática da agricultura, ele explicita sua intenção.

As atividades relativas à obra que estamos realizando, abrangem a reforma da agricultura e da medicina, apontam as falhas de todas as culturas e adotam, como princípio orientador, o ideal de uma nova civilização (MEISHU-SAMA, 2008, p. 03).

A agricultura natural, na doutrina da Igreja Messiânica, representa o segundo pilar de salvação. Nela é estimulada a prática da agricultura sem o uso de agrotóxicos, pois de acordo com a concepção da igreja este interfere na saúde do solo e, portanto, no ideal de saúde do próprio ser humano uma vez que, consumindo esses alimentos com teor de agrotóxico, há uma diminuição da energia vital no solo o que, conseqüentemente, influenciará naquele vegetal. Portanto, há uma consequência direta na ideia de purificação que se estende do solo, perpassa a noção da alma e remete ao ato de consumir alimentos com baixa energia vital.

Assim, “o princípio básico da Agricultura Natural consiste em fazer manifestar a força do solo” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 18), pois “quanto mais puro o solo, maior é a sua força para o desenvolvimento das plantas” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 164). Essa noção de energia/força está intimamente ligada ao princípio da sacralização da natureza em que se busca alcançar ou restaurar a pureza da Terra. Além da própria concepção de purificação dos alimentos como promovedor da saúde terrena, a prática de atividades ligadas ao solo como jardinagem, agricultura e afins faz com que o ser humano desperte a noção do cuidado, do mesmo modo que há também essa relação de aproximação com o divino através do contato com a natureza.

De acordo com Boff (2004, p. 206), “toda religião produz também um discurso sobre a natureza, como dimensão da totalidade.”. Nesse sentido, a causa ambiental ganha contornos salvacionistas para a Igreja Messiânica. Ao mencionar sobre os campos de interesse de sua religião, Mokiti Okada destaca que “dedicamos especial atenção aos problemas concernentes à doença, à saúde e à agricultura, no campo da Ciência, e também às artes” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 06).

A prática da agricultura natural reflete algumas percepções sobre a relação estabelecida entre membros da igreja, natureza e aspecto divino, não estando dissociada desses vínculos. De acordo com essa percepção, a agricultura natural serve como



expressão da manifestação religiosa. Ao mencionar os benefícios adquiridos com a prática, a Igreja pontua que

A. Trabalhar no campo e cultivar com as próprias mãos é um momento de nos religar à natureza e a Deus; B. A prática da agricultura amplia nossa gratidão e respeito para com Deus e Sua criação; C. Compreender que o solo está nos observando, sente o que pensamos e o que queremos; D. Despertar para respeitar a Lei da Natureza, a existência de Deus, bem como cada animal, planta, inseto, pois tudo tem espírito, sentimento; E. Reconhecer a Grandeza de Deus, para aumentar cada vez mais nossa gratidão a Ele e para aprendermos a nos tornarmos verdadeiros espiritualistas (FUNDAÇÃO MOKITI OKADA, 2018c).

A agricultura natural serve de mecanismo para uma conexão mais acentuada com Deus. À medida que esta prática proporciona, através do contato direto com o solo/terra, meios de aproximação com o Divino, à forma como é estimulada esse modo específico de agricultura não se dá de forma aleatória, mas segue determinadas diretrizes que visam estabelecer uma maximização da eficiência da busca do ideal de equilíbrio, de purificação etc.. Há uma espécie de ritualística cujo objetivo é estabelecer uma interação mais íntima com o Deus despertando na pessoa que está praticando esse contato com a natureza uma experiência religiosa por meio da prática da agricultura natural, ou seja, não se trata de um processo simplesmente mecânico ou racional: ele é permeado de significados que possui uma lógica mais ampla e divina do que a utilitarista que seria a mera produção de alimentos naturais.

Sobre a concepção da forma como se deve proceder na agricultura natural, existe toda uma preocupação para sua realização. No entanto, não é o objetivo deste artigo aprofundar nesta questão mais técnica e sim ater-se à percepção simbólico-religiosa da prática. O cultivo em si, a noção do desenvolvimento de um cuidado ao praticar a agricultura, manifesta em termos doutrinários uma preocupação de tratamento direcionado não somente ao vegetal em questão: a prática implica uma simbologia que transcende o ato do plantio e ressoa nos mais diversificados campos da vida cotidiana. Para a Igreja Messiânica o manejo com a planta vem a despertar uma noção ou consciência de cuidado com os demais seres.

Em relação ao significado do cultivo voltado ao religioso, observamos nos termos transcritos anteriormente sobre os benefícios da prática, uma relação mais intimista de



percepção do divino: a prática da agricultura é como um canal que possibilita essa experiência com o sagrado. O membro da igreja ao cuidar de uma horta, aprendendo e vivendo através da experiência voltada aos cuidados direcionados à planta, desenvolve um mecanismo que proporciona o cumprimento prático da doutrina religiosa. É possível observar na prática da agricultura que esta não se dá de maneira aleatória, mas obedece a alguns preceitos que possibilitam a eficácia da proposta. Dessa forma, podemos falar que a prática da agricultura natural desempenha um papel ritualístico dentro da lógica salvacionista da igreja.

Terrin (2004) já mencionava a importância da existência do rito no estabelecimento de significados transcendentais através dos gestos. Neste caso, mais especificamente no contexto messiânico, atentamos para a prática do cultivo em si como mecanismo de se estabelecer uma ‘comunicação’ com o sagrado. Assim, em relação à presença dos ritos ligados às esferas religiosas e o lugar de destaque dos mesmos nesse ambiente, Terrin escreveu que

[...] para um contexto religioso, [...] o rito é uma remissão mística, totalizante (o momento de referência a crenças em “seres místicos”) e jogo (ação expressivo-simbólica), num abraço e num entrelaçamento único entre os sinais do mundo no nível empírico e o significado do mundo no nível metaempírico (TERRIN, 2004, p. 30).

Quando nos voltamos ao entendimento da relação estabelecida entre a doutrina da Igreja e a percepção que se tem da natureza como possuidora de suas próprias leis, o que se espera com a prática da agricultura natural é que ela possa contribuir para o equilíbrio ou restabelecimento dessa lei. É a partir dessa ideia que se desenvolve a percepção das diretrizes dos ensinamentos de Mokiti Okada sobre o elo intrínseco entre a concepção de purificação da Terra através da agricultura sem o uso dos agrotóxicos (considerado o causador dessa perda de energia vital do solo), maximizando a energia vital do solo. Essa energia é transferida ao vegetal que, por sua vez, livre das impurezas causadas pelo agrotóxico, possibilita frutos saudáveis. O indivíduo ao consumir esses alimentos estará não somente ingerindo alimentos ‘puros’ que contribuem para a qualidade de vida, mas também absorverá em seu corpo a própria energia espiritual que circula dentro dessa cadeia cuja finalidade é a purificação da alma através da ingestão de alimentos puros.



A Igreja Messiânica lança um conceito de salvação que está aliado tanto à perspectiva espiritual como a material, ou seja, os ensinamentos da instituição possuem essa complementaridade em que a noção do fortalecimento espiritual está intimamente ligada às necessidades da matéria. Assim, existe uma preocupação na conciliação da doutrina tanto a nível teológico como na praticidade do cotidiano.

Dessa maneira, o aspecto pedagógico envolvendo as relações com a natureza está em consonância com o que a Igreja entende como *ideia de salvação* em que se ressalta “a salvação das duas partes – a material e a espiritual – é que nos fará sentir-nos salvos, alcançando o estado de verdadeira paz e segurança” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 02). Dentro dessa lógica é considerada a importância da matéria e do espírito em medidas similares, pois “se a Religião excluir a matéria e preocupar-se unicamente com a salvação do espírito, ela não estará promovendo a verdadeira salvação” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 01).

Aliando a doutrina messiânica que possui em sua composição tanto a evocação do espiritual como do material, fatores que se complementam na busca pela salvação, é que se verifica a grande contribuição da Igreja Messiânica através de uma ética que, visando à preocupação com uma consciência ambiental, se traduz em preceitos práticos: novas perspectivas à questão ambiental e de como o ser humano deve conceber essa relação. Assim, a igreja promove ações importantes que lança luz à própria discussão sobre a degradação e preservação da natureza.

3. Religião ativa e a contribuição na educação ambiental

Ao que se refere à Igreja Messiânica, seu fundador Mokiti Okada, especifica em sua doutrina um conceito bastante pertinente e que permeará as práticas desenvolvidas pela instituição religiosa. Em sua explicação, Meishu-Sama menciona o diferencial da sua proposta religiosa em relação às demais igrejas. Assim, é especificado o conceito de *Religião Ativa* que nas palavras de Mokiti Okada diz respeito a “aquela [religião] que está relacionada com a vida prática” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 03), ou seja, a Igreja Messiânica tem como característica marcante a atuação nas mais diversificadas esferas da vida social em que a mesma traz novas concepções visando à melhoria da qualidade de vida no plano terrestre como um reflexo do plano espiritual.



Desse modo, a igreja demonstra uma preocupação, e conseqüentemente, atuação em áreas consideradas fundamentais para a promoção do bem-estar incluindo o campo da saúde, que é onde a prática da agricultura natural se encaixa. Quanto aos objetivos da instituição, Mokiti Okada afirma que “A Igreja Messiânica Mundial tem por finalidade construir o Paraíso Terrestre, criando e difundindo uma civilização religiosa que se desenvolva lado a lado com o progresso material” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 01). É nessa perspectiva de contribuir para esse progresso material que a igreja dedica uma parte considerável de seus ensinamentos à questão ambiental.

A igreja se faz presente através da atuação em várias atividades, nos mais diversos espaços. A noção de paraíso terrestre como um reflexo do plano espiritual possui alguns objetivos que viabilizam o plano salvacionista na esfera terrena para a “concretização do Mundo Ideal, de eterna paz, perfeitamente consubstanciado na Verdade-Bem-Belo” motivo pelo qual se deve empenhar para “fazer sempre o melhor, erradicando a doença, a pobreza e o conflito” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 01). É nesse sentido de atuar em prol dessas causas que se verifica um componente fundamental presente nas ações da igreja messiânica que diz respeito ao trabalho voltado à educação ambiental.

No que tange a atuação da igreja, as “atividades relativas à obra [...] abrangem a reforma da agricultura e da medicina, apontam as falhas de todas as culturas e adotam, como princípio orientador, o ideal de uma nova civilização” (MEISHU-SAMA, 2008, p. 03). Sobre a reforma da agricultura se tem o pilar salvacionista através da agricultura natural cuja técnica utilizada não envolve o uso de agrotóxicos no cultivo.

Através desse conceito religioso de buscar por meio do consumo de alimentos saudáveis criar um mecanismo de (re)ligação do homem à Deus, tem-se na Igreja Messiânica um agente importante que lança propostas e contribui para a criação de alternativas que objetivam melhorar a qualidade/inação de técnicas de cultivo em consonância com a preservação e restabelecimento de uma harmonia ambiental em resposta a discussão sobre a degradação ambiental e com o sentido de atuar para o cumprimento da própria doutrina religiosa.

Em termos práticos, a igreja desenvolve algumas ações que contribuem para o estímulo da divulgação de um estilo de vida baseado, entre outras coisas, no consumo de alimentos de procedência natural. É o caso do programa promovido pela igreja através Fundação Mokiti Okada chamado *Horta em casa e vida saudável* que tem como



objetivo compartilhar os ensinamentos e as vantagens de se praticar a agricultura natural em nível doméstico. Assim, por meio do programa são oferecidos cursos, palestras, há publicação de livros que orientam para essa técnica demonstrando seus benefícios tanto no aspecto físico como espiritual. Através do ‘Horta em casa’ estabelece-se uma relação de divulgação da doutrina e da educação ambiental em nível interno com os membros da igreja e também com a comunidade em volta que não é necessariamente adepta da religião.

A igreja também possui o Centro de Pesquisa Mokiti Okada que visa desenvolver estratégias que proporcionam a melhoria da agricultura aliando conceitos religiosos à execução de projetos de pesquisa que estejam relacionados à busca da qualidade ambiental pelos manejos agrícolas sustentáveis. É de interesse do centro de pesquisa o desenvolvimento de estudos nos seguintes setores: pesquisa em manejo de solo e planta; pesquisa & desenvolvimento de sementes; pesquisa em animais de produção e microbiologia aplicada à agricultura e pecuária (CENTRO DE PESQUISA MOKITI OKADA, 2018c).

No campo da demonstração sobre a ‘religião ativa’, a atuação da Igreja Messiânica do Brasil se tem a empresa KORIN Agropecuária LTDA que iniciou suas atividades no ano de 1994, tendo como enfoque a criação, produção e comercialização de produtos sustentáveis e orgânicos. A empresa tem como linha de pensamento, a conciliação do consumo alimentício em harmonia com o ideal messiânico. No site da empresa é possível identificar essa posição quando afirma: “visão empresarial baseada na filosofia e no método de Agricultura Natural de Mokiti Okada, que privilegia o perfeito equilíbrio entre preservação e uso dos recursos naturais” (KORIN, 2018c).

A Faculdade Messiânica, mantida pela Fundação Mokiti Okada, possui atualmente a oferta de dois cursos de graduação EAD: bacharelado em Teologia e licenciatura em Pedagogia. Também se apresenta como uma instituição que tem como direcionamento a formação integral de seu alunato baseado na filosofia de Mokiti Okada e com uma preocupação que abrange o ensino de acordo com o ideal messiânico de “verdade, bem e belo, atuando nas áreas da cultura, educação, meio ambiente, saúde e assistencial.” (FACULDADE MESSIÂNICA, 2018c).

Como se observa, a igreja Messiânica no Brasil abrange atuações nos mais variados setores, uma característica voltada ao conceito de religião ativa que consiste em uma



participação significativa em prol de temas que envolvem educação, meio ambiente, entre outros. Essas ações, que ultrapassam os limites da instituição religiosa, levam a uma perspectiva onde são lançadas propostas de métodos considerados mais saudáveis, que geram qualidade de vida em consonância com a doutrina pregada pela igreja que resultam em uma contribuição relevante aos novos pensamentos e olhares à questão da relação do ser humano com a natureza e o despertar para essa sensibilidade que se inicia por meio de uma demanda religiosa, mas que reflete no processo educacional que conta com uma pauta ambiental bastante intensa para a sociedade.

Considerações finais

O artigo abordou a temática envolvendo a concepção da doutrina religiosa da Igreja Messiânica do Brasil, de como a mesma desenvolve e interpreta a relação humana com a natureza, a partir das considerações presentes nos textos de Mokiti Okada que formam o corpo doutrinário da instituição, sobre a agricultura natural que é considerada um dos pilares de salvação da igreja.

A visão religiosa que se tem acerca da relação homem/natureza por meio de novas propostas no que diz respeito ao consumo, possui toda uma lógica de justificativas que perpassa por uma interpretação espiritualista de como se devem conceber as leis da natureza e fazer uso desse conhecimento doutrinário para lançar uma proposta que prima pelo bom manejo e cuidado com o meio ambiente sendo este considerado o mecanismo de aproximação com as divindades.

Dentro da interpretação da Igreja Messiânica sobre o caráter salvacionista presente nas relações com a natureza, o enfoque foi dado à Agricultura Nacional, apresentada como um mecanismo que proporciona a noção de equilíbrio, pureza e elevação de energia vital no campo físico e espiritual do indivíduo e que está intimamente ligada à noção de um consumo de alimentos saudáveis obtidos através de uma forma consciente de manejo do solo.

Desse modo, a percepção religiosa de purificação da alma que envolve toda uma cadeia ligada à noção de obediência das leis da natureza, proporciona para a igreja messiânica um interesse ímpar na promoção de ações afirmativas que estão relacionadas ao campo da educação ambiental.



Referência Bibliográfica

BERGERON, Richard; BOUCHARD, Alain; PELLETIER, Pierre. **A nova era em questão**. São Paulo: Paullus, 1994.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar. Ética do humano: compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **A Opção Terra: a solução para a Terra não cai do céu**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. “**Paisagem historicidade e ambiente: as várias naturezas da natureza**”. In: Revista di studi Iberoamericani Confluenze. Vol. 1 n°31. 2009.

CENTRO DE PESQUISA MOKITI OKADA. **Quem Somos**. c2018. Disponível em <<http://cpmo.org.br/home#quem-somos>>. Acesso em 12 de set. de 2020.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CLARKE, Peter B. **Movimentos milenaristas japoneses e o papel do Brasil na construção do paraíso na Terra: a Igreja Messiânica Mundial (Sekai Kyusei Kyo)**. Ilha. Florianópolis. n.1, p.104 a 122, dezembro de 2000.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FACULDADE MESSIÂNICA. **Nossa Missão**. c2018. Disponível em: <https://www.faculdademessianica.edu.br/institucional/>. Acesso em: 24 set. 2020.

FIGUEIREDO, apud MAÇANEIRO, Marcial. **Religiões, Ecologia e Sustentabilidade**. Disponível em: <http://www.itesc.ecumenismo.com/bibliovirtual/artigos/Marcialprologo.htm>. Acesso em: 15 out. 2009

GONÇALVES, H.R. **Igreja Messiânica Mundial e suas Dissidências**. Revista Eletrônica Nures, Edição Ano 4, N° 9, Maio – Setembro, 2008.

IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL DO BRASIL. **Agricultura Natural**. c2018. Disponível em: <https://www.messianica.org.br/nossas-praticas/agricultura-natural>. Acesso em: 13 ago. 2020.

KORIN. **Quem somos**. c2018. Disponível em: <https://www.korin.com.br/quem-somos/>. Acesso em: 13 ago. 2020.

MEISHU-SAMA. **Alicerce do Paraíso - vol. Único**. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2008.



_____. **Alicerce do Paraíso – vol. 3.** São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2008.

_____. **Alicerce do Paraíso - vol. 4.** São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2008.

_____. **Alicerce do Paraíso - vol. 5.** São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2008.

RIBEIRO, Maurício Andrés. **Civilizações e Sustentabilidade.** *In: Revista JB Ecológico, Jornal do Brasil*, ano 1, nº 4, junho de 2002, p. 32-33.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e Horizontes do Sagrado: Cultura e Religiões.** São Paulo: Paulus, 2004.



Filipe Melanchthon, reformador e humanista

Philip Melanchthon, reformer and humanist

Rubia Campos Guimarães Cruz¹

Resumo: A Reforma Protestante ocorrida no século XVI foi um marco na história do Cristianismo. Lutero foi um importante líder desse processo histórico e também aqueles que estiveram ao lado dele colaborando. Dentre as figuras dessa época, o presente artigo apresenta outro reformador de Wittenberg, Filipe Melanchthon. Nosso objetivo é mostrar como ele fez parte do movimento da Reforma através de importantes trabalhos que escreveu e também do auxílio a Lutero. Além disso, buscaremos apresentá-lo como um humanista e reformador educacional muito atuante no período histórico citado. Não há pretensão em se esgotar o assunto, mas tão somente trazer uma breve introdução a respeito desta figura histórica e alguns de seus feitos.

Palavras-chave: Reforma. Filipe Melanchthon. Reformador. Humanista. Educação.

Abstract: The Protestant Reformation (16th century) was a mark on Christianity's history. We have the consciousness that Luther was an important leader on the historical process, but we also know that many others were collaborating with him. Among the figures of that time, this article aims to present the other reformer of Wittenberg: Philip Melanchthon. The purpose of this article is to show how Melanchthon was part of the Reformation movement, through the important papers he wrote, as well as through the assistance he provided to Luther. However, we want to present him also as a humanist and educational reformer very active during this historical period mentioned. We do not mean to exhaust the subject; instead, we would rather bring a brief introduction about this historical figure and some of his deeds.

Keywords: Reformation. Philip Melanchthon. Reformer. Humanist. Education.

Introdução

Este artigo pretende refletir sobre a vida e as contribuições históricas de Filipe Melanchthon, personagem da Reforma Protestante ao lado de Lutero. Normalmente, quando se pensa no século XVI, e mais especificamente na Reforma, é comum associar

¹ A autora é mestranda em Ciência da Religião (UFJF), bolsista CAPES, com pesquisa na área de Filosofia da Religião. O presente artigo é resultado parcial da pesquisa de mestrado, bem como resultado da bolsa de Iniciação Científica - O REFORMADOR HUMANISTA FILIPE MELANCHTHON (BIC / UFJF), na qual a autora participa como voluntária. Contato: rubiacamposgc@gmail.com



esse movimento à imagem de Lutero. Entretanto, outras figuras participaram desse processo histórico.

É nesse sentido, de pensar sobre essas outras figuras, que este artigo se situa. Aqui, focaremos em Melanchthon, o outro reformador de Wittenberg. O objetivo é mostrar que ele foi um humanista, mas também um reformador em dois aspectos, tanto no âmbito religioso quanto no âmbito educacional da Alemanha de sua época.

Se a história deixou esse personagem em segundo plano, nosso intuito aqui será justamente o de resgatar essa figura histórica e suas contribuições nas diferentes áreas do pensamento. Para isso, será apresentada, primeira, uma breve introdução sobre a Reforma Protestante e Lutero, em seguida, quem foi Melanchthon pontuando brevemente sobre seu nascimento e infância e por último, esse personagem tanto como reformador quanto como humanista e reformador educacional.

1. A Reforma Protestante e Lutero

É assim que Carter Lindberg (2017, p.85) se refere à Reforma Protestante: “[...] um movimento oriundo da universidade [...]”, isto é, como um movimento que teve seu estopim dentro de um centro de estudo e não de dentro da Igreja ou no meio da rua, mas de dentro da universidade. Para ele, a Reforma se beneficiou do “humanismo”, abordagem “que lutou para aplicar a recuperação crítico-intelectual de formas antigas de educação, da Igreja e da sociedade como um todo” (LINDBERG, 2017, p. 85). Ou seja, “sem humanismo, sem reforma” (MOELLER, 1982, p. 36 *apud* LINDBERG, 2017, p. 85).

Foi na cidade de Wittenberg de 2.500 habitantes que tudo aconteceu. Conforme Lindberg (2017), ela era a capital do Eleitorado da Saxônia. Na época em que Lutero chegou nessa cidade, Frederico III, o sábio, era o príncipe. Foi este príncipe quem construiu em Wittenberg a universidade, motivo pelo qual Lutero (1483-1546) veio a residir na mesma. Ele começou a lecionar no inverno de 1513-14 e chegou a dar aulas de Salmos, Romanos, Gálatas e Hebreus na universidade, tendo uma boa biblioteca a seu dispor.

De acordo com Lindberg (2017, p. 93), “o estudo intenso de Lutero da língua e gramática bíblicas, auxiliado por ferramentas linguísticas disponibilizadas pelos



humanistas do renascimento, mudou radicalmente seu entendimento da salvação”. Foi neste contexto de estudo e de insatisfação pessoal que Lutero chegou a uma conclusão a respeito da justiça de Deus. Naquele momento, ele entendeu a Escritura: “O justo viverá pela fé” (BÍBLIA, Carta aos Romanos 1,17).

Conforme mostra Lindberg (2017), a experiência de conversão de Lutero fez com que a salvação não fosse mais vista como o objetivo da vida, mas sim como fundamento da mesma. Essa mudança, na forma como Lutero entendia a salvação, provocou uma reforma curricular na universidade de Wittenberg: a teologia escolástica foi substituída por estudos bíblicos.

A partir deste contexto, Lutero passa a criticar fortemente a prática das indulgências, algo que ele já criticava anteriormente. É assim que surgem as “Noventa e cinco teses”. Essas teses eram claramente “proposições acadêmicas, típicas de um debate universitário, e foram escritas em latim, quando a maioria dos cidadãos de Wittenberg sequer lia alemão” (LINDBERG, 2017, p. 103). Para Lindberg, a imagem do jovem Lutero irritado, martelando as teses na porta da igreja é mais uma ficção romântica do que um fato histórico. Há um grande debate acerca do modo de exposição das teses: se elas foram pregadas na porta da catedral ou enviadas por correspondência. O fato é que o documento de debate causou uma grande repercussão. Isso ocorreu porque Lutero enviou o documento a Alberto, arcebispo de Mainz, para reclamar de Tetzl, um famoso vendedor de indulgências, que estava fazendo fortuna com esta ocupação, abusando da autoridade da Igreja.

Contudo, ainda conforme Lindberg, este mesmo documento foi enviado a Roma; o resultado foi uma explosão que assustou a todos. Lutero, “sem perceber, tocará em alguns pontos sensíveis da autoridade papal e em intrigas de vasta implicação política e eclesiástica” (LINDBERG, 2017, p. 103). Isso se dá a partir da data tradicional da Reforma, 31 de outubro de 1517. Uma ferrenha disputa se manifesta a partir deste momento em que, definitivamente, Lutero foi a causa, o líder deste movimento.

Se for verdade que a história escolhe seus heróis, no caso da Reforma o escolhido foi Lutero. No entanto, como se sabe, processos históricos não são feitos por apenas uma pessoa. De acordo com Ulrich e Klug (2016), muitos foram os homens e até mesmo as mulheres que estavam ao lado de Lutero nesta batalha. Um deles foi Filipe Melanchthon (1497-1560). Eles se conheceram em 1518 em um ambiente universitário.



Naquele momento, Lutero havia encontrado um aliado para a empreitada que já havia se iniciado. Melanchthon foi, de acordo com Sinner (2018, p. 06),

(...) Único reformador a acompanhar o processo da Reforma do século XVI desde a sua inepção com as teses de Lutero contra as indulgências até a paz de Augsburg de 1555, que selou a situação biconfessional da Europa central.

2. Quem era Filipe Melanchthon?

Felipe Schwartzertdt nasceu em 16 de fevereiro de 1497, Bretten, Alemanha. Era o primogênito do casal Georg Schwartzertdt e Barbara Reuter. Heinz Scheible (2013) aponta que Melanchthon passou a infância sem grandes perturbações, compartilhando a vida com seu irmão e suas três irmãs. Na escola, desde cedo, seu talento para línguas foi reconhecido, o que logo fez com que ele tivesse um professor particular.

Seu pai faleceu em outubro de 1508. Ele havia participado de uma guerra; voltou para casa em estado doente e sofreu quatro anos até sua morte. Nesse mesmo mês, faleceu também o seu avô. Aos onze anos, Melanchthon juntamente com seu irmão, foi enviado a Pforzheim para frequentar uma renomada escola de latim. Nessa cidade, ele se sentia muito bem, e foi ali que ele teve contato com Johannes Reuchlin² – importante humanista ao lado de Erasmo, com quem aperfeiçoou seus estudos (SCHEIBLE, 2013).

Era um costume nos círculos humanistas da época batizar os estudantes com a forma latina ou grega do nome. Por conta disso, Reuchlin renomeia Filipe com o sobrenome Melanchthon “(*schwarzeerde*, cujo significado literal em alemão é terra preta)” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 151). Segundo Ulrich e Klug (2016), essa mudança de sobrenome era um batismo humanista e significava que Filipe havia de fato entrado no mundo dos eruditos: não era apenas mais um aluno, mas sim alguém instruído que poderia ter um futuro nessa área.

Após o estudo das línguas clássicas, Reuchlin recomenda-o para a universidade de Heidelberg. Foi quando “recebeu o título de Bacharel em artes clássicas, em 10 de

² É controverso se eles eram parentes ou não; por exemplo, Ulrich e Klug (2016, p. 151) apontam para o parentesco, mas Scheible (2013, p. 13) não o faz. Entretanto, o fato é que Reuchlin foi o patrono dos estudos de Melanchthon. Johannes Reuchlin (1455-1522), conforme Ulrich e Klug (2016) apontam, foi um dos humanistas mais conhecidos do norte da Europa, foi ele quem contribuiu grandemente para o estudo do hebraico bíblico e para a promoção da liberdade de investigação científica.



junho de 1511” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 152). Ainda na linha traçada por esses autores, vemos que Melanchthon em 1512 se muda para a universidade de Tübingen, onde recebe o título de Mestre em Artes. Com este título, passa a lecionar nessa universidade.

Posteriormente a Bretten, Pforzheim, Heidelberg e Tübingen, Melanchthon vai para Wittenberg. Como já dito, foi esta a cidade em que Frederico III, o sábio, construiu a universidade, a mesma em que Lutero estava. Scheible (2013) nos mostra que o príncipe-eleitor convidou Reuchlin para assumir a cátedra de grego. Ele não aceitou, mas recomendou seu aluno Melanchthon, com 21 anos nessa época.

Em agosto de 1518, Melanchthon chega à universidade e, no dia 28, profere seu famoso discurso de posse *De corrigendis adolescentiae studiis* (Reforma dos estudos dos jovens). Scheible aponta que, em seu discurso, Melanchthon se apresentou como paladino da Renascença, ou seja, alguém que desejava defender e propagar esse movimento. Além disso, prestigiou a tradição acadêmica: avaliou negativamente a alta escolástica; se mostrou contra o desprezo pela língua grega, a ignorância da matemática e o estado de abandono da teologia; deixou claro que tinha um programa reformador para o estudo dos jovens e que esse programa não procurava eliminar as disciplinas clássicas da época; e, por fim, elogiou a política educacional do príncipe-eleitor. (SCHEIBLE, 2013).

Segundo Sachiko Kusakawa (1995), nesse discurso, Melanchthon não fez nenhuma crítica à filosofia antiga em si, mas apontou que entendia que alguns textos de Aristóteles precisavam de uma reforma em seu ensino no que dizia respeito à tradução dos mesmos. Nesse ponto específico, mas também com todo discurso, Lutero ficou impressionado e encontrou em Melanchthon um amigo leal e um colaborador já que também desejava uma reforma no ensino escolástico, principalmente no uso de novas traduções para alguns textos de Aristóteles³. A autora ainda aponta que Melanchthon

³ Conforme Kusakawa (1999) aponta, nas páginas xvi-xvii, o ataque de Lutero a Aristóteles era mais especificamente à forma como era ensinada sobre o filósofo e suas ideias nas Universidades do século XVI, não somente na Universidade de Wittenberg. No desejo de colocar o ensino bíblico em primeiro lugar, ambos os reformadores defenderam que o ensino sobre Aristóteles fosse abolido. Entretanto, mais tarde, devido a alguns eventos da Reforma - mais especificamente de âmbito social e de fé, como os motins de Wittenberg em 1521 e 1522, a disputa com os profetas de Zwickau, a pregação sediciosa de Thomas Müntzer, e o surgimento dos anabatistas - Melanchthon entendeu que o evangelho estava sendo ameaçado. Para ele, esses problemas eram todos devido a uma educação pobre e uma confusão entre filosofia e teologia. Por causa disso, decide retornar aos ensinamentos da filosofia para tentar sanar essa



também se sentiu atraído para a teologia de Lutero e rapidamente buscou seu diploma de Bacharel em Bíblia (*Baccalaureus biblicus*). Para conquistar o diploma, defendeu 24 teses sobre a justificação pela fé por incentivo de Lutero.

A partir desse momento, começou também a ensinar a Bíblia, fazendo preleções sobre alguns de seus livros. Ele tratou do Evangelho de Mateus e da carta aos Romanos. Quando Lutero se ausentou por conta de uma viagem, Melanchthon também assumiu as preleções dele, ensinando as cartas aos Coríntios e o Evangelho de João. (SCHEIBLE, 2013). Nessa época, uma parceria entre os dois foi firmada e a mesma se estenderia por longos anos.

3. Melanchthon, o reformador

De acordo com Lindberg (2017, p. 27-28):

Reformadores encorajavam as pessoas a julgar todas as doutrinas pela Escritura; todas as igrejas, por sua vez, voltavam-se à história com o fim de legitimar e reforçar reivindicações individuais a respeito de serem a comunidade fiel. Os que estavam convencidos de que a igreja medieval consistia em uma corrupção total da igreja primitiva desenvolveram conceitos martirológicos para apoiar sua visão de que, a despeito de corrupção, havia ainda testemunhas fiéis ao movimento iniciado por Jesus na história.

Os reformadores do século XVI estavam insatisfeitos com o estado atual da Igreja medieval e intimamente interessados em revolucionar a mesma eliminando a corrupção e o que julgavam ser um ensino errado, principalmente no que dizia respeito a penitência e a salvação, redirecionando as pessoas para a doutrina da Escritura. Lutero desencadeou essa renovação religiosa na Alemanha de sua época e Melanchthon o acompanhou e o auxiliou.

O bacharelado de Melanchthon em Teologia fez dele um precursor dessa renovação religiosa que havia se iniciado. Lutero o reconhecia como ousado pela forma que enfatizava o princípio das Escrituras e criticava as doutrinas centrais da Igreja (SCHEIBLE, 2013). Todo estudo de Melanchthon, tanto das línguas clássicas quanto das Escrituras, foi crucial no desenvolvimento da Reforma e nos papéis por ele

questões. Através de Aristóteles traçou a diferença entre verdades teológicas e verdades da razão humana. Portanto, Melanchthon usa Aristóteles para defender a causa de Lutero.



desempenhado durante esse processo. Em muitas das disputas ocorridas no período da Reforma, Melanchthon esteve presente e teve importantes participações. Essas disputas, bem como alguns assuntos sobre os quais se posicionou de maneira a defender os ideais da Reforma e os de Lutero, constam na biografia escrita por Scheible (2013).

Um exemplo ocorreu em Leipzig em 1519 na disputa de Karlstadt e Lutero contra Johannes Eck. Melanchthon constatou que os concílios poderiam incorrer em erros, o que representava uma novidade já que a Igreja era tida como a autoridade final em qualquer assunto. Naquele mesmo ano, ao escrever suas teses de bacharelado, Melanchthon tirou consequências relativas à ordenação de sacerdotes e à doutrina da transubstanciação o que, por sua vez, gerou uma acusação contra ele. Em fevereiro de 1520, se posicionou exigindo o livre debate acadêmico e passando a colocar a Escritura acima de todas as tradições - não como algo reservado aos teólogos, mas acessível a todos os cristãos - pontuando, ainda, que os concílios só deveriam ter autoridade se concordassem com a Escritura. Com esta afirmação, ele criticava à infalibilidade papal. (SCHEIBLE, 2013).

Melanchthon também implementou, em missas particulares, a Santa Ceia com ambos os elementos, pão e cálice, algo que para a época representou um grande espanto já que os fiéis, até então, só recebiam o pão. Para muitos, esta atitude representava um grande problema. Por conta disso, também buscou tratar esta questão a nível acadêmico, com debates sobre a missa. A mando do novo príncipe-eleitor João, Melanchthon visitou muitas paróquias na Turíngia com o objetivo de inspecioná-las e corrigir qualquer aspecto que fosse considerado errado com relação ao Evangelho pregado, errado de acordo com a ótica dos reformadores. Melanchthon também chegou a discutir sobre o batismo, indo ferrenhamente contra os anabatistas. (SCHEIBLE, 2013).

Citar esses eventos não esgota toda a participação de Melanchthon na Reforma, considerando que também teve participação em outros eventos importantes. No entanto, eles revelam parte de suas ações e dos debates que provocaram na época e mostram que, enquanto reformador, ele era ativo e engajado.

Um momento importante em meio a todos os acontecimentos foram os dias 16 a 18 de abril de 1521 na qual Lutero, por continuar escrevendo suas obras da reforma e desafiando a Igreja, “foi chamado para a reunião na cidade de Worms, para que se retratasse com relação às suas teses” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 155). Este evento



marcante da época da Reforma é atualmente conhecido como a “Dieta de Worms”. Ulrich e Klug relatam que Lutero não se retratou, mas ficou firme em suas decisões, alegando que a Igreja Católica precisava de uma reforma, ou seja, de uma mudança de dentro para fora.

Diante disso, o imperador, que estava a favor da tradição da Igreja Católica, redigiu um édito declarando Lutero proscrito, isto é, herege. Após esta condenação, “Lutero ficou refugiado no castelo de Wartburg em Eisenach, até março de 1522, sob a proteção do príncipe Eleitor Frederico III” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 155). Ele ficou ausente de Wittenberg por quase um ano. Durante este tempo, ainda conforme Ulrich e Klug, Lutero traduziu o Novo Testamento do grego para o alemão a partir do incentivo de Melanchthon. Esta, por sua vez, foi a primeira tradução feita diretamente do grego. Já existiam outras traduções, mas até então elas haviam sido feitas a partir de traduções latinas. Nesse período, Melanchthon permaneceu em Wittenberg lidando com os acontecimentos da Reforma e se correspondendo com Lutero até o seu retorno.

Lutero e Melanchthon eram companheiros nessa Reforma, mas não eram iguais em tudo e nem concordavam em todos os aspectos.

Ambos diferiam em diversos pontos – e certamente em termos de temperamento. Embora, em alguns momentos, Lutero ficasse impaciente com a “extrema” cautela de Melanchthon, e, em outros, Melanchthon se incomodasse com a irascibilidade de Lutero, as diferenças na personalidade de ambos não os separaram (LINDBERG, 2017, p. 121).

Como é possível observar, cada um possuía um jeito próprio de ser e de se manifestar. Lutero, como se pode inferir, era mais enérgico, alguém de mais ação, que estava disposto a lutar pela causa da forma que fosse preciso. Ele se reconhecia como “tosco, barulhento, tempestuoso e rude derrubador de mato” (RIETH, 1997, p. 224). Já Melanchthon apresentava uma natureza mais branda e grande conhecimento linguístico. Essa última característica foi muito bem reconhecida por Lutero que aponta Melanchthon como alguém que passa de “maneira refinada e calma, semeia e irriga com prazer” (RIETH, 1997, p. 224). A criação de Melanchthon fez dele um fino humanista, um importante conhecedor das línguas clássicas e um dedicado acadêmico. Nesse processo histórico, essas características foram de extrema importância uma vez que ele foi crucial para a escrita de alguns documentos importantes da Reforma dos quais se



destacam os textos da *Confissão de Augsburgo*, *Apologia da Confissão* e os *Loci Theologici* (Tópicos teológicos) (GROSS, 2018).

Historicamente, sabe-se que a Confissão de Augsburgo foi apresentada diante do Imperador Carlos V que, em 1530, desejava resolver a questão religiosa entre católicos e protestantes. Para tanto, “pediu aos protestantes que apresentassem uma declaração de fé durante o encontro” (LINDBERG, 2017, p. 268). Esse mesmo autor, ao relatar tal episódio, aponta que em função da prescrição, Lutero era considerado um fora da lei e, por conta disso, não podia viajar. Então Melanchthon foi como representante. Uma série de rascunhos com os argumentos foram preparados semanas antes.

Ao chegar a Augsburgo, Melanchthon fica sabendo que Maier, representante católico, havia preparado 404 artigos que apontavam os reformadores como hereges. Logo, começou a trabalhar no material que havia levado visando responder ao ataque. Desse modo, “Melanchthon foi o autor principal da Confissão de Augsburgo” (LINDBERG, 2017, p. 268) juntamente com outros autores do grupo protestante. Conforme Altmann e Winterle destacam, este documento pretendia ser ecumênico e não separatista. O conteúdo deste texto é o seguinte:

Apresenta nos seus primeiros 21 artigos o que os luteranos crêem, conforme a fé que a Igreja cristã sempre creu e confessou durante toda a sua história. Dos artigos 22 a 28, apresenta assuntos “sobre os quais há divergência”, em particular, abusos sanados na prática eclesial luterana (ALTMANN; WINTERLE, 2005, p. 05).

Ou seja, entre esses dois grupos existiam pontos de concordância e divergência e eles desejavam debater principalmente as diferenças, tentando encontrar um equilíbrio entre ambos. Para esses autores, o norte teológico da Confissão era claro: a “salvação gratuita que Deus realizou através do sacrifício e da ressurreição de Cristo e que nos é oferecida inteiramente de graça por Deus, mediante a fé em Jesus Cristo” (ALTMANN; WINTERLE, 2005, p. 05). Portanto, todos os pontos eram defendidos a partir dessa base comum.

Lindberg (2017) aponta que a Confissão foi lida para o imperador no dia 25 de junho e a leitura levou duas horas. No dia 3 de agosto, os católicos Maier e seus colegas apresentaram a *Confutação*, um documento que discordava da ideia dos reformadores. Foi exigido do grupo protestante o reconhecimento de que havia sido refutado, mas uma



vez que não houve acordo entre as partes, os favoráveis à *Confissão* escreveram um documento conhecido como *Apologia* apresentado no dia 22 de setembro, ou seja, uma defesa extensiva do primeiro documento dos reformadores que Melanchthon também participou do processo de escrita. No entanto, “Carlos declarou o assunto fechado com a *Confutação*, recusando-se a aceitar a apologia”, destaca Lindberg (2017, p. 271).

Por fim, a divergência entre católicos e protestantes não encontrou uma solução e não houve acordo, ficando claro que o império de Augsburgo “teria de conviver com duas confissões” (LINDBERG, 2017, p. 271). Após todo esse episódio relatado por Altmann, Winterle (2005) e Lindberg (2017), a *Confissão de Augsburgo*, que Melanchthon foi um dos autores participantes, acabou se tornando o documento oficial e fundamental das Igrejas Luteranas até os dias de hoje. Lutero reconheceu o grande esforço do colega neste documento:

Li a Apologia [Confissão de Augsburgo] escrita pelo mestre Philip e ela muito me agrada. Não seria capaz melhorá-la ou alterá-la e, mesmo que pudesse, não seria apropriado. Não conseguiria tratar o tema de modo tão gentil e cuidadoso. (WA Br, 5, p. 319-320 *apud* LINDBERG, 2017, p. 268).

Fica evidente, portanto, a relevância de Melanchthon para o movimento, o reconhecimento do mesmo por Lutero e a fidelidade em oferecer uma boa prática de seus talentos por parte do próprio Melanchthon. Entretanto, documentos de importância paralela são os *Loci Theologic*, escritos pelo autor e publicados primeiramente no ano de 1521. Scheible (2013) é quem relata o nascimento desta obra.

Como graduado em Teologia, este título exigia que Melanchthon apresentasse preleções Bíblicas. A partir disso, “em suas preleções sobre a Carta aos Romanos, ele se deu conta de que essa obra-mor do apóstolo Paulo apresenta uma estrutura que ele, na qualidade de intérprete, precisava trazer à tona” (SCHEIBLE, 2013, p. 149). Assim, com base na Carta de Paulo aos Romanos, que nasceram os seus tópicos teológicos que vieram a ser uma importante obra que sistematizou a nova teologia nascente. É preciso ter em mente que os *loci* são um gênero literário e que Melanchthon se utiliza do mesmo para escrever sua obra. Os *loci* são tópicos ou lugar da argumentação. Sendo assim, ele aborda seus pontos teológicos por meio de tópicos e, portanto, por meio do gênero literário dos *loci*. Daí o nome da obra – *Loci Theologici*.



Este era um gênero de ordenação textual. Conforme aponta Scheible (2013), o mesmo era muito utilizado pelos humanistas da época como Rudolf Agricola e Erasmo de Rotterdam. Era ensinado aos alunos anotarem a maior quantidade possível de *loci* para classificar o material lido. Ao ler diferentes autores, se faziam perguntas ao texto anotando os principais tópicos para, em seguida, ordená-los “por princípio da afinidade e do contraste” conforme explica Scheible (2013, p. 147). Esse era um meio dos jovens conseguirem “um estoque inesgotável de exemplos verbais e escritos” sendo que “o sistema desses *loci* eles mesmos pode[ria]m elaborar ou assumir de algum filósofo” (SCHEIBLE, 2013, p. 148).

Ainda nessa página, Scheible aponta que Erasmo chegou a recomendar esse tipo de ordenamento do texto também para o estudo da Bíblia. Os alunos que faziam uso desse tipo de gênero, ao final de seus estudos, tinham uma enciclopédia com diferentes tópicos e assuntos. O resultado era “uma coleção de materiais para comentário” em que “passagens obscuras se esclareceriam pela comparação com outras” (SCHEIBLE, 2013, p. 148).

Melanchthon, enquanto bom humanista utilizava-se desse gênero. Porém, ele pensou em uma “correlação objetiva dos conceitos com os temas. [...] Interconexão sistemática entre os *loci*” (SCHEIBLE, 2013, p. 148). Ou seja, ele não pensava apenas em ter um conjunto de tópicos isolados, mas um tópico que fosse correlacionado com o outro. Outro diferencial de Melanchthon com relação aos *loci* foi que, enquanto ele ensinava a carta aos Romanos, não fez perguntas ao texto para montar diferentes tópicos - o que era uma postura comum ao se utilizar esse gênero -, mas “tentou descobrir quais *loci* estão contidos no texto” (SCHEIBLE, 2013, p. 149) e os trouxe à tona, apresentando a estrutura dessa carta de Paulo em diferentes tópicos.

Melanchthon publica essa obra que visa abarcar a estrutura de Romanos “inicialmente em fascículos de agosto a dezembro de 1521” (SCHEIBLE, 2013, p. 149) com o título *Loci theologici*. Ela foi muito significativa para a época. Diferentes autores reconhecem a importância da mesma. Gross (2018) aponta que a primeira base da redação dos *Loci* foi a carta aos Romanos, e esse texto tratava-se:

[...] de uma edição que, por um lado, espelha as críticas à especulação escolástica do jovem humanista, ao mesmo tempo em que mostra uma adesão decisiva aos ideais reformatórios encarnados na posição de Lutero. A volta às fontes originais do cristianismo encontradas na



Bíblia é a forma particular dessa síntese entre a formação humanista e a proposta de reforma da igreja (GROSS, 2018, p. 11).

Ou seja, esse primeiro esboço do texto reunia os pontos importantes para um humanista que era a crítica contra a escolástica⁴, algo que fica bem claro ao longo do texto e buscava apontar teologicamente para aquilo que Lutero e, conseqüentemente, o movimento reformador acreditavam e entendiam como correto.

Peterson (2012) também pontua a importância dos *Loci*, mostrando que esta obra foi reconhecida como a primeira teologia sistemática luterana, obra que recebeu de Lutero o elogio de “insuperável”. Lutero afirmava que os *Loci* são “um livro que, a meu ver, merece não apenas ser imortalizado, mas também incluído no cânon da Igreja” (LUTERO, 1972 *apud* PETERSON, 2012, p. 11, tradução nossa)⁵.

Scheible também reconhece a novidade e importância dessa obra ao dizer que “com esse lance genial aos 24 anos, ele apresentou a primeira descrição sistemática da teologia da reforma, ao mesmo tempo em que criava um novo gênero literário científico que teria muitos imitadores” (SCHEIBLE, 2013, p. 33). Ou seja, é mais um autor que reconhece a obra como uma descrição sistemática desta nova Teologia nascente que ainda trazia junto de si um novo gênero literário.

Esse escrito de Melanchthon no ano de 1521 não representava um texto acabado e finalizado; pelo contrário, constituía-se como uma obra aberta que ele foi melhorando e revisando ao longo de sua vida. Ele “revisou-a muitas vezes, como ele também fazia com seus outros compêndios. Acabou reescrevendo toda ela [em latim] três vezes, para finalmente redigir ele próprio uma versão alemã” (SCHEIBLE, 2013, p. 149). Sendo assim, há muitas revisões dos *Loci*. Preus (2014) aponta que os estudiosos dividem as edições dos *Loci* em três períodos principais: o primeiro até 1535; o segundo de 1535 a 1543; e a versão final, no ano de 1559.

Portanto, Melanchthon foi modificando tópicos e acrescentando ideias à medida que a Reforma se desenvolvia. Por isso, temos um texto final muito maior do que aquele do início (1521). Seu objetivo nunca foi que seu texto substituísse a Bíblia: antes, ele

⁴ Preus (2014, p. 20) nos mostra que a escolástica era um movimento teológico que teve início no século XII e durou até a Reforma. Esse movimento enfatizava a articulação da doutrina cristã com a dialética, a lógica e a dedução. Lutero criticava fortemente este tipo de teologia, e por consequência, Melanchthon também teceu críticas contra os mesmos.

⁵ Texto original: “a book which, in my judgment, deserves not only being immortalized, but also being included in the Church’s Canon”.



deveria ser um auxílio para aqueles que desejassem lê-la e conhecê-la, entendimento compartilhado por Lutero que, “numa conversa à mesa, de acordo com Stupperich, (1996, p. 83) disse que quem desejava ser teólogo precisava ler, primeiramente a Bíblia e depois os *Loci* de Melanchthon” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 154).

4. Melanchthon, o humanista e reformador educacional

Lindberg (2017, p. 28) explica que,

Humanistas aspiravam e lutavam pelo renascimento (Renascença) clássico e antigo da linguagem, educação, ciência, arte e igreja, assim como consideravam a Idade Média uma época bárbara; por isso, a arte medieval, por exemplo, era chamada “gótica”. Essa caracterização humanista foi impulsionada não apenas por critérios estéticos e filológicos, mas também teológicos e religiosos.

Os humanistas buscavam um retorno do clássico e do antigo. Seu lema era *ad fontes*, ou seja, um retorno às fontes. Eles tinham um “senso de que o antigo é melhor” (LINDBERG, 2017, p. 28) e, por isso, pregavam um resgate de tudo aquilo que era antigo. E esse resgate se dava em todos os âmbitos: estéticos, filológicos, teológicos e religiosos.

No âmbito religioso, isto pode ser visto de forma efetiva no momento da Reforma: “Melanchthon caracterizou a Reforma como a era em que Deus estava chamando a Igreja de volta às origens” (FERGUSON, 1948, p. 52 *apud* LINDBERG, 2017, p. 28). Ou seja, era tempo de olhar para trás e perceber aquilo que deveria ser resgatado e também modificado na Teologia e na História da Igreja.

Melanchthon era um humanista. Isto pode ser constatado quando se olha para o início de sua vida e para o seu discurso de posse em Wittenberg, já vistos no texto. É ali que ele se apresenta como alguém que defende enfaticamente a Renascença, ou seja, alguém que carrega os ideais do humanismo renascentista. Porém, é necessário entender em que sentido pode-se dizer que Melanchthon era um humanista. Para este fim, os dicionários de Mora (1964) e Abbangano (2003) podem nos ajudar.

Mora (1964) aponta que o termo “humanismo” foi usado pela primeira vez em alemão e, posteriormente, em italiano. O humanista era aquele que se dedicava às artes liberais, dentro dessas a história, poesia, retórica, gramática e filosofia moral. Segundo o



autor, o humanismo renascentista não é uma filosofia nem uma época filosófica, mas é, em parte, um dos elementos da atmosfera filosófica do final do século XIV e parte dos séculos XV e XVI que carrega consigo várias tendências desenvolvidas posteriormente (integral, socialista, liberal, existencialista, científico e outras). Já Abbangano (2003) diz que o humanismo pode indicar especificamente o movimento literário e filosófico que nasceu na Itália (séc. XVI), ou qualquer movimento filosófico que tem como fundamento a natureza humana, seus limites e interesses. Em seu significado mais básico, o humanismo é um aspecto fundamental do Renascimento.

Dentre as quatro bases do Humanismo elencadas por Abbangano, as que encontram correspondência com Melanchthon é, primeiramente, “o reconhecimento da historicidade do homem” (ABBANGANO, 2003, p. 519), ou seja, levar em conta os vínculos do homem com o seu passado, como a grande admiração pela Antiguidade em que se reconhece que nos textos antigos se encontra a verdade. Em segundo lugar, o “reconhecimento do valor humano das letras clássicas” (ABBANGANO, 2003, p. 519) que tem as boas artes como disciplinas que formavam o homem. Hoje em dia seriam as disciplinas humanísticas. Por último, é o “reconhecimento da naturalidade do homem” (ABBANGANO, 2003, p. 519): o homem é um ser natural, assim, o conhecimento da sua natureza é algo indispensável. Nestes termos, Melanchthon é um humanista no sentido de ser alguém que valoriza os estudos clássicos, o conhecimento das línguas e a filosofia natural.

Gross (2020) confirma que essas características fazem parte do humanismo de Melanchthon. Enfatiza essa admiração pela Antiguidade quando diz que “o humanismo no pensamento de Melanchthon se manifesta pela sua elevada apreciação da cultura, particularmente da retomada da produção cultural da Antiguidade” (GROSS, 2020, p. 101). Portanto, havia fortemente no pensamento de Melanchthon que a Antiguidade Clássica era melhor e que era preciso voltar a essas fontes para ter acesso ao verdadeiro conhecimento. Em paralelo a essa questão, Gross também cita a importância das línguas clássicas, “a faceta que melhor expressa o caráter humanista do pensamento de Melanchthon é o valor que ele dá ao estudo das línguas clássicas” (GROSS, 2020, p. 108). Desse modo, para um verdadeiro retorno à Antiguidade, era preciso ler nas línguas originais para que, de fato, a verdade contida nos textos fosse assimilada em toda sua completude.



Nesse âmbito, valorizar as línguas clássicas é também valorizar o ensino de línguas (latim e grego, por exemplo), bem como o ensino das disciplinas que formavam o homem, e que eram essenciais para o enriquecimento da vida. Nesse sentido, Gross acrescenta que “ao tratar da organização do saber, ele critica a busca de conhecimento com o fim de obter uma carreira de sucesso” (GROSS, 2020, p. 101), ou seja, a educação não deveria ser associada meramente ao âmbito financeiro, mas ser vista como algo essencial à constituição humana e sua realização. Outra questão muito valorizada era a linguagem. Como explica Gross (2020, p. 109): “o que mais caracteriza para ele o estudo das humanidades. A linguagem é o modo como o pensamento e os ensinamentos humanos são transmitidos”. Por isso tamanha importância da mesma, já que só através dela se tem acesso ao conhecimento.

Por fim, assim como no pensamento de outros humanistas, a retórica também tinha seu lugar de importância no pensamento de Melanchthon e “não simplesmente como domínio dos adornos aplicados à linguagem. Seu entendimento da disciplina da retórica era de que os conhecimentos que ela veiculava eram essenciais no processo interpretativo [...]” (GROSS, 2020, p. 102-103). Vemos aqui que o humanismo dele está completamente associado ao retorno à Antiguidade Clássica como meio para uma formação humana de qualidade.

O lado humanista de Melanchthon fez com que fosse extremamente preocupado com a educação em sua época. Por isso, além de ser professor na universidade de Wittenberg, também atuou visando uma reforma no ensino, o que nos permite vê-lo como um reformador educacional. Essa ação no âmbito educacional rendeu a ele o título de “*Praeceptor Germaniae* (Mestre da Alemanha), *Der Lehrer Deutschlands* (O Professor da Alemanha)” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 150).

Scheible (2013) destaca que a Reforma trouxe consigo uma reivindicação humanística pela reforma do sistema educacional. Até então, a educação tinha como base a escolástica, influência predominante da filosofia aristotélica sobre a Teologia, com a qual os reformadores não concordavam. Sendo assim, eles buscaram promover a interpretação das escrituras bíblicas nas universidades, o que levou os alunos a abandonar outras áreas dos estudos – gramática, lógica, retórica – para assistir às aulas a respeito da Bíblia e da salvação. Por conta disso, Lutero e Melanchthon receberam uma carta manifestando a preocupação de que a teologia de Wittenberg prejudicasse as



outras ciências. Em 1523, eles publicaram “A suprema necessidade dos estudos humanísticos para futuros teólogos” (SCHEIBLE, 2013, p. 35). A partir desse momento, passaram a visar alguns pontos importantes para a educação, principalmente Melanchthon que, segundo Ulrich e Klug (2016), via a grande importância do conhecimento científico, tendo implementado uma reforma universitária e também uma reforma escolar.

No âmbito universitário, os anos de 1523/24 foram significativos: Melanchthon foi eleito reitor da Universidade de Wittenberg. Ele aproveitou sua gestão para formular um novo regulamento de estudos que envolvia

[...] o desenvolvimento das habilidades linguísticas por meio de declamações e a implementação de um currículo estruturado de modo a ajustar-se às necessidades individuais dos alunos mediante controle por instrutores (SCHEIBLE, 2013, p. 38).

De acordo com Scheible, através desse regulamento, o reitor encaminhava cada aluno para um pedagogo que iria planejar seu estudo pessoal. Além disso, o regulamento previa a conduta geral dos estudantes que deveriam “andar decentes, vestir-se com dignidade e cumprimentar seus superiores”, estando proibidos de “forçar portas, devastar jardins, prostituição, bebedeira, panfletos difamatórios berreiros e tumultos na rua” (2013, p. 39).

Ainda segundo Scheible (2013), em 1526, a Faculdade de Filosofia adotou um regulamento de estudos elaborado por Melanchthon. Esse regulamento previa que para os alunos iniciantes era importante a formação gramatical com tutor, aulas de dialética e retórica a partir de compêndios de Melanchthon e matemática através do comentário de Proclo sobre Euclides. Já para os alunos que desejavam graduação como *Magister* ou desejavam as faculdades superiores, deveriam saber descrever com clareza assuntos das ciências naturais e da ética, estudar dialética e retórica a partir de Quintiliano, realizar o estudo de matemática e física em peso, buscar o aprendizado do grego e hebraico (principalmente para os teólogos) e participar de debates. (SCHEIBLE, 2013).

Nota-se que Melanchthon priorizava estudos voltados para gramática, línguas, matemática e prática de discursos e uma formação individual que levasse em conta os limites e possibilidades de cada estudante. Além de seu papel como reitor e dos regulamentos de estudos elaborados, também escreveu estatutos para as faculdades de



Teologia e Filosofia (1545) e desempenhou funções na administração acadêmica da Faculdade de Teologia. Melanchthon nunca deixou a Universidade de Wittenberg, mesmo tendo recebido vários convites de outras universidades (SCHEIBLE, 2013).

Já no âmbito escolar, conforme apontado por Scheible (2013), Melanchthon buscou implementar uma boa didática para as escolas de latim. Ele dividiu essas escolas em três partes: na primeira as crianças aprendiam a ler e escrever e praticavam o canto; na segunda aprendiam gramática, música, tinham dever de casa (decorar uma sentença de algum autor) e ensino cristão uma vez por semana; na terceira, liam Virgílio, Ovídio, Cícero, aprendiam a escrever versos e eram orientados em dialética, retórica e música.

Uma ação muito forte de Melanchthon na reforma escolar se deu por meio de seus compêndios e de seu texto “*Instrução para os Visitadores*” que continha as instruções para estruturar uma escola de latim. Foi assim que a reforma escolar se espalhou pela Alemanha e parte da Europa. Scheible ressalta que Melanchthon “só tomava iniciativa quando era incumbido de visitaç o ou ao ser solicitado” (SCHEIBLE, 2013, p. 44).

Ainda no âmbito escolar, é possível dizer “que Melanchthon foi o ‘inventor’ da escola secundária, visando uma maior prepara o para o estudo universitário” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 163). A primeira escola nesse estilo foi estabelecida na cidade de Nürnberg que tinha uma rela o muito próxima com Wittenberg. Scheible (2013) conta que Melanchthon foi convidado para ajudar na organiza o dessa escola e que foi pessoalmente para colaborar levando pessoas que também poderiam contribuir. Nessa escola, que era gratuita, só seriam aceitos alunos que tivessem sido treinados em gramática nas escolas comuns de latim:

A nova escola deveria come ar com a matéria da série superior da escola de latim e equiparar-se a uma Faculdade de Artes reformada no sentido humanista: dialética e retórica, clássicos latinos e poemas próprios, grego, matemática e música, em caráter facultativo também hebraico. Todas as semanas, os alunos deveriam apresentar exercícios escritos em prosa e verso. Também estavam previstos debates periódicos (SCHEIBLE, 2013, p. 48).

Melanchthon foi convidado para assumir a dire o da escola, mas não aceitou. Após todo o trabalho, na abertura solene em 23 de maio de 1526, ele fez o discurso de inaugura o proferido em latim *Oratio in laudem novae scholae* – “Discurso em louvor



da nova escola” (SCHWAB, 1997, p. 108-117 *apud* ULRICH; KLUG, 2016, p. 166). Scheible (2013, p. 57) observa que, no que diz respeito à reforma escolar, “a influência de Melanchthon não se limitava à sua presença pessoal, mas suas ideias surtiram efeito em muitos lugares por meio de seus alunos e também seus escritos”.

Outro esforço muito interessante de Melanchthon no âmbito da educação foi à casa da família de Filipe Melanchthon e Katharina Krapp chamada Melanchthonhaus. Ulrich e Klug (2016) relatam que o príncipe eleitor da Saxônia, João Frederico, ao levar em conta a importância de Melanchthon para a universidade, mandou construir uma casa para Melanchthon e sua família com onze quartos e um jardim. Melanchthon passou a residir na casa com sua família, mas o diferencial foi que passou a receber os estudantes, criando uma escola doméstica onde “os estudantes moravam junto com o mestre e, logicamente, junto com a família” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 157).

O dia na casa tinha uma moldura litúrgica: iniciavam a manhã com louvor a Deus, faziam refeições em conjunto, recebiam aulas de Melanchthon em latim e grego e praticavam a conversação em latim. A escola foi referência de um modelo humanístico-reformatório de educação, sendo que “os estudantes vinham de diferentes países. A casa de Melanchthon e Katharina era um local de encontro internacional, onde circulavam os mais diferentes conhecimentos” (ULRICH; KLUG, 2016, p. 157). Segundo os autores, a casa de Melanchthon influenciou diretamente na forma como ele concebia a educação e as práticas educativas. Em outras palavras,

Felipe Melanchthon foi ativo na reforma educacional e universitária por mais de 40 anos norteando o desenvolvimento do sistema educacional na Alemanha. Redigiu estatutos, constituições de muitas escolas e universidades, adaptando-as às novas ideias, oriundas da reforma religiosa e do humanismo. Aconselhou governantes por toda a Europa, e escreveu muitos livros, gramáticas e manuais de ensino. Como professor da Faculdade de Letras da Universidade de Wittenberg, sempre enfatizou o retorno às fontes, antigos escritos e o estudo das línguas (latim, hebraico e grego). As influências no processo educacional incentivadas por Melanchthon, estão baseadas na Reforma e no Humanismo (ULRICH e KLUG, 2016, p. 167).

A partir de todos os seus esforços e feitos, percebe-se que, para Melanchthon, a educação era um ponto crucial da vida em sociedade. Sendo assim, a mesma deveria ser voltada para a construção humana e não apenas uma educação para títulos, status, sucesso e ganhos financeiros. Para ele, a educação deveria ser valorizada e melhorada.



Considerações Finais

No contexto acadêmico brasileiro, Melanchthon é ainda pouco conhecido⁶. Infelizmente, no âmbito historiográfico, ele foi um personagem deixado às sombras. Quando se pensa na Reforma, automaticamente lembra-se de Lutero e muitas vezes não há informações acerca do outro reformador de Wittenberg.

Em vista disso, este breve artigo buscou situar a figura de Melanchthon no período da Reforma (século XVI). Foi possível perceber que ele foi importante ao lado de Lutero, tendo atuado em muitos debates da época. Na ausência de Lutero, foi ele quem esteve em Wittenberg buscando preservar os preceitos da Reforma, além de ser o autor de muitos documentos importantes dessa época como a *Confissão de Augsburgo*, *Apologia da Confissão* e os *Loci Theologici*. Uma vez que se importava com a Igreja, com as práticas e ensinamentos de cunho religiosos, atuou fortemente em prol da renovação da mesma.

Além de reformador e, antes mesmo de poder ser considerado nesse âmbito, Melanchthon foi um importante humanista em sua época. Desde cedo, recebeu uma educação voltada a essa área. Enquanto humanista, se importava com os estudos clássicos, o conhecimento das línguas e a filosofia natural. Em vista disso, se preocupou e se ocupou com a educação de sua época, o que lhe rendeu o título de “Professor da Alemanha” (*Praeceptor Germaniae*). Deu aulas de línguas e de Bíblia na universidade de Wittenberg e, além disso, implementou reformas que visavam a melhoria do ensino tanto no âmbito universitário quanto no âmbito educacional.

Portanto, Melanchthon é uma figura histórica que merece ser conhecida. Sua vida e seus escritos podem trazer contribuições tanto para o âmbito religioso quanto para o educacional. Obviamente, ele apresenta limitações e defasagens em cada uma dessas áreas que refletem o pensamento próprio de sua época, mas muitas de suas ideias podem nos servir hoje, como por exemplo, na área da educação. Nosso objetivo foi

⁶ No âmbito acadêmico brasileiro, atualmente temos uma dissertação sobre Melanchthon, intitulada: Filipe Melanchthon (1497-1560): Vida, Teologia e Figura do Outro Reformador de Wittenberg, cujo autor é Paulo Samuel Albrecht; orientador: Luís Corrêa Lima - 2013, da PUC-Rio. Em segundo lugar, podemos citar o esforço considerável do professor doutor Eduardo Gross (UFJF) em resgatar a figura desse reformador. Gross tem escrito vários artigos sobre Melanchthon, bem como, nos últimos anos proporcionou duas Iniciações Científicas sobre Melanchthon, no departamento de Ciência da Religião da UFJF.



apresentar esse reformador e humanista, visando contribuir para a sua propagação nos estudos de religião no Brasil, bem como apontá-lo como uma nova possibilidade de pesquisa no âmbito da Ciência da Religião.

Referências Bibliográficas

ABBANGANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 518-519.

ALTMANN, Walter; WINTERLE, Carlos. **A Confissão de Augsburgo, edição comemorativa 1530-2005**. In: Comissão Interluterana de Literatura. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Editora Concórdia, 2005.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

FERRATER MORA, José. **Diccionario de filosofia**. 5ª ed. Buenos Aires: Sudamericana, Tomo I, 1964, p. 875-878.

GROSS, Eduardo. **A apreciação da literatura no humanismo teológico de Filipe Melanchthon**. In: *Pandaemonium*. São Paulo, v. 23, n. 41, 2020, p. 95-124.

GROSS, Eduardo. **Filipe Melanchthon, Loci theologici: tópicos teológicos de 1521**. [editado e traduzido por] Eduardo Gross. Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

KUSUKAWA, Sachiko. **The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

LINDBERG, Carter. **História da reforma**. Tradução Elissamai Bauleo. 1ª ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 450.

MELANCHTHON, Filipe. **Orations On Philosophy and Education**. (KUSUKAWA, Sachiko, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MELANCHTHON, Filipe. **Apologia da Confissão, de 1531**. In: *Livro da Concórdia – As confissões da Igreja Evangélica Luterana, 1580*. Ed. Sinodal; Concórdia; Ulbra, 7ª edição, 2006.

PREUS, Christian. **Commonplaces: Loci Communes 1521. Introduction**. Transl. Christian Preus. Saint Louis: Concordia, 2014.

RIETH, Ricardo Willy. **O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560)**. São Leopoldo: EST. v. 37, n. 3, 1997, p. 223-235.



SHEIBLE, Heinz. **Melanchthon: uma biografia**. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

SINNER, Rudolf Von. **Apresentação**. In. *Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521*; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

ULRICH, Claudete Beise; KLUG, João. **Felipe Melanchthon (1497-1560): pedagogo da Reforma protestante, patrimônio da educação**. São Paulo: Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH, Ano VIII, n. 24, 2016.



Um diamante a ser lapidado: os missionários orionitas e a catolicização do antigo extremo norte goiano na década de 1950

A diamond to be polished: the orionine missionaries and the catholicization in the old high north of Goiás in the 1950s

Raylinn Barros da Silva¹

Resumo: Este estudo, resultado de uma pesquisa bibliográfica, tem como objetivo refletir sobre o processo de catolicização da região do antigo extremo norte de Goiás, atual norte do Tocantins na década de 1950 realizado por um grupo de religiosos: os missionários católicos italianos conhecidos como orionitas. As fontes analisadas foram os registros de memória de um missionário: Quinto Tonini. A hipótese é que, ao desenvolverem um trabalho missionário junto às populações, os missionários acabaram por contribuir para a catolicização da região. A metodologia consistiu na análise da obra a partir de estudos que abordam a relação entre igreja e sociedade. A justificativa é a necessidade de refletir sobre a relação entre o trabalho realizado por esses missionários e o que desse trabalho resultou, ao que parece, a edificação do catolicismo no contexto analisado.

Palavras-chave: História da religião. Missionários. Orionitas. Catolicização. Goiás.

Abstract: This study is the result of a bibliographic research and it aims to reflect on the process of Catholicization in the old high North of Goiás in the 1950s – region that today is the North of Tocantins. This process of catholicization was led by a group of religious: the Italian Catholic missionaries known as Orionines. The sources analyzed were Quinto Tonini's memory records. The hypothesis is that, when the missionaries developed a missionary work to serve the people of that place, they contributed to the catholicization of the region. The methodology was based on the analysis of Tonini's work, considering studies on the relationship between church and society. The justification is the need to reflect on the relationship between the mission led by these missionaries and the result of that mission, which seems to be the building of Catholicism in the context under discussion.

Keywords: History of religion. Missionaries. Orionines. Catholicization. Goiás.

Introdução

¹ Doutorando e Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG). Especialista em Ensino de História e Licenciado em História pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: raylinn_barros@hotmail.com



A região do antigo extremo norte de Goiás, parte do atual norte do Tocantins na década de 1950, recorte temporal deste estudo, do ponto de vista da religião católica era “assistida” vez ou outra quando da passagem de missões religiosas. Primeiro passaram pela região os chamados frades capuchinhos no final do século XIX e no início do XX chegaram os dominicanos. Até 1954 a igreja na região esteve subordinada à Diocese de Porto Nacional, Goiás, então dirigida pelos dominicanos.

Sobre estes últimos, Caixeta (2014, p. 89) informa que nas primeiras décadas do século XX “os frades ainda eram responsáveis pela Diocese de Porto Nacional e pela Prelazia de Conceição do Araguaia. Assim, os frades já estavam plenamente estruturados no Brasil Central, com uma experiência de mais de vinte anos no interior do Brasil”. Os primeiros registros de atuação da Igreja Católica pela região ocorreram graças a esses religiosos, porém a atuação deles ocorria enquanto missão, não como igreja institucionalizada.

No extremo norte goiano, na década de 1950, a Igreja Católica ainda não estava estruturada, institucionalizada. Ou seja, antes dos missionários orionitas a região, de tempos em tempos, recebia a visita de missões católicas de passagem pelo lugar. Assim, nos primeiros meses do ano de 1952 os missionários desembarcaram na região e iniciaram um processo que neste estudo será denominado de catolicização do antigo extremo norte goiano. Mas quem são esses missionários?

Os orionitas, como são popularmente conhecidos mundo afora, pertencem à Congregação Pequena Obra da Divina Providência sediada em Roma e fundada em 1903 pelo então sacerdote Dom Luís Orione², mais conhecido como Dom Orione. Os orionitas possuem o nome canônico, dentro da estrutura do catolicismo, de “Filhos da Divina Providência”.

Os orionitas chegaram à região do antigo extremo norte goiano em fevereiro de 1952 e iniciaram seus trabalhos de evangelização na região. Como dito, a Igreja Católica no recorte espacial analisado não estava estruturada do ponto de vista institucional; ao que parece, foram eles que iniciaram esse processo, inclusive,

² Luís Orione em italiano *Luigi Orione* nasceu em Pontecurone, Itália em 1872 e faleceu em Sanremo, em 1940. Sua congregação é formada por padres, freiras e leigos consagrados. A partir da metade do século XX seus seguidores se espalharam pelo mundo, inclusive pelo Brasil. Foi beatificado em 1980 e canonizado em 2004 sendo que as duas cerimônias foram presididas pelo então papa João Paulo II. Para mais informações sobre a vida e a obra de Dom Orione, consultar: PATTARELLO, Giovanni. **Perfil de Dom Orione**. São Paulo: S/Ed, 1985.



denominaram a região e o povo do norte goiano de “o diamante a ser lapidado” (TONINI, 1996, p. 27). Nesse sentido, este estudo foi conduzido por um questionamento central: como os missionários orionitas atuaram no sentido de catolicizar essa sociedade goiana? Como efetivaram esse catolicismo ao modo deles?

1. Um diamante a ser lapidado: os missionários orionitas e a catolicização do antigo extremo norte goiano

Acredita-se que, com o objetivo de estruturar o catolicismo no antigo extremo norte goiano da década de 1950 em diante, os missionários orionitas agiram, principalmente, na área específica de atuação do clero católico, seja ele secular ou regular: o campo religioso. Sobre a atuação dos orionitas no campo religioso, pode-se inferir que eles tiveram como foco três ações: duas delas concentradas na prática dos ofícios religiosos concernentes à pregação do evangelho e dos ensinamentos do catolicismo e na administração dos sacramentos e a terceira na criação e estabelecimento de vários movimentos leigos nas sedes da missão orionita e de capelas, bem como na reforma das já existentes, sobretudo a partir da chegada deles à região no início do ano de 1952.

Assim, logo na chegada dos primeiros missionários na sede da missão em Goiás à cidade de Tocantinópolis³, o missionário orionita Quinto Tonini⁴ teve a sua primeira impressão acerca da fé dos povos da região em que ele acabara de chegar. Segundo Tonini (1996, p. 11)

A igreja era discretamente frequentada pela curiosidade de ouvir as novidades que os missionários sempre traziam de terras longínquas. Os recém-chegados logo se deram conta, porém, de que a religião daquele povo estava só na superfície, não tinha minimamente permeado a vida familiar e social.

³ A mais importante cidade do antigo extremo norte de Goiás, Tocantinópolis, era antes denominada de Boa Vista. Foi o mais importante centro político, econômico e religioso da região durante todo o século XIX e início do século XX. Foi também durante muito tempo sede da única paróquia católica na região.

⁴ Quinto Tonini foi um padre orionita italiano e também enfermeiro destacado para a missão em Goiás no início de 1952. Foi o primeiro administrador apostólico da prelazia de Tocantinópolis quando essa foi criada pela Santa Sé. Governou a igreja na região do ano de 1956 até sua renúncia em 1959, quando foi transferido para o Uruguai.



Tonini teve durante os dias iniciais da missão uma impressão não muito animadora. Para ele, a igreja era frequentada mais pela curiosidade do povo do que pelo desejo de busca de certa espiritualidade. Como acrescenta em seus escritos, a religião daquele povo “estava só na superfície”. Em outro momento de suas memórias, Tonini novamente fez esse diagnóstico: “o sacerdote, naquela e em outras centenas de circunstâncias semelhantes, constatou como àquele povo faltavam sólidas bases cristãs” (TONINI, 1996, p. 123). Segundo essa interpretação é possível notar que no quadro religioso assim como no quadro sanitário, educacional e em todas as áreas⁵, a situação encontrada pelos missionários era desafiadora.

Especificamente sobre o campo religioso, objeto de problematização neste estudo, a área da missão orionita contava apenas com uma paróquia católica⁶ na cidade de Tocantinópolis e, mesmo assim, não se pode afirmar que, naquele espaço, o catolicismo fazia parte da cultura cotidiana da sociedade; basta saber que o líder dos católicos da religião foi por anos um padre famoso – João de Sousa Lima, também conhecido como João da Boa Vista – que em muitos aspectos, ao que parece, estava, segundo seus críticos, mais preocupado com a política local do que com o progresso da religião católica naqueles rincões⁷.

Como foi possível perceber pelas últimas narrativas de Tonini, havia um quadro muito pouco animador da vivência católica quando chegaram à região em princípios de 1952. Mas por que essa preocupação de Tonini quanto à suposta “falta de fé” daquela sociedade? Sobre o fato do catolicismo no ocidente ser instrumento de implantação de valores religiosos e morais, Woods refletiu:

Não é de surpreender que os padrões morais do ocidente tenham sido decisivamente configurados pela Igreja Católica. Muitos dos mais importantes princípios da tradição moral ocidental derivam da ideia nitidamente católica da sacralidade da vida humana, do valor único de cada pessoa, em virtude da sua alma imortal (WOODS, 2008, p. 189).

⁵ Os orionitas não atuaram apenas no campo religioso, mas também nas áreas da saúde e da educação. Fundaram escolas, postos de saúde e hospitais na região, à época. Neste estudo, especificamente, investigam-se as ações dos orionitas na região, somente as relacionadas à fé católica.

⁶ Paróquia Nossa Senhora da Consolação, em Tocantinópolis, única paróquia em toda a região do extremo norte de Goiás no século XIX e no início do século XX.

⁷ Considera-se esse sacerdote como “famoso” por sua atuação e influência destacada tanto no campo religioso quanto no cenário político de Boa Vista na sua época, ou seja, nas primeiras décadas do século XX. Para mais informações sobre esse sacerdote católico, consultar: PALACÍN, Luis G. **Coronelismo no Extremo Norte de Goiás: O Padre João e as Três Revoluções de Boa Vista**. São Paulo: Edições Loyola, 1990; CORREIA, Aldenora Alves. **Boa Vista do Padre João**. Goiânia: S/Editora, 1975.



Como observou Woods, o catolicismo no Ocidente foi um instrumento que norteou os valores morais e religiosos das sociedades. Segundo ele, a própria tradição moral ocidental é fruto da influência católica. Nesse sentido, considera-se que a ausência de vida religiosa católica mais arraigada na cultura da sociedade do extremo norte goiano, como notou o missionário Tonini logo nos primeiros momentos da missão, consistiria num considerável problema aos olhos do missionário; afinal, como eles atuariam no campo da moral se a religiosidade da população era ainda tênue?

Foi, portanto, esse quadro de desinteresse do povo pelo catolicismo e pelas práticas da igreja local que os orionitas se depararam e no qual nasceram os diagnósticos não animadores de Tonini. Acredita-se que eles tiveram que realmente implantar o catolicismo para, a partir daí, surgir uma cultura católica na região. Mas como eles implantaram o catolicismo na região do extremo norte goiano? Acredita-se que implantaram e estruturaram, como escrito, via atuação na área da saúde, da educação e da fé.

Sobre este último aspecto, o da fé, os primeiros missionários orionitas visitavam os lugares da missão, administravam sacramentos e pregavam os ensinamentos da igreja. Sobre esses momentos do aspecto religioso Tonini escreveu que os missionários:

Faziam vida de comunidade. Rezavam, comiam e administravam os sacramentos. Viajavam, visitavam as famílias, iam ao rio, confortavam os doentes. Depois de haver confessado durante tantas horas todas as noites, foram dadas tantas comunhões no dia, que as hóstias não foram suficientes, ainda que divididas ao meio (TONINI, 1996, p. 31).

Ao observar a narrativa do missionário, constata-se como ocorreram, ao longo do primeiro ano, os ofícios religiosos por parte dos missionários orionitas. Eles visitavam os lugares e realizavam cerimônias para a administração dos sacramentos. Ao que parece, foi realizado um trabalho paulatino, ou seja, um trabalho de conquista lenta tanto da confiança das populações quanto da fé desse povo para a igreja.

Ainda sobre a última narrativa de Tonini, pode-se verificar que começou a surgir certo progresso nas relações entre os orionitas e o povo visto que, de uma sociedade em que faltavam “sólidas bases cristãs”, algum tempo depois, numa celebração, “as hóstias não foram suficientes”. O quadro com o início de seus trabalhos começava a mudar.



Sobre esses espaços de atuação da Igreja no campo religioso no país, Nascimento reflete que:

A intervenção da Igreja Católica não se baseou somente nos valores sociais de suas obras, mas também na difusão dos valores religiosos e espirituais. Procurava estabelecer uma forte aliança entre as dimensões da fé cristã e de suas obras sociais, apesar da segunda dimensão ter um poder muito maior de atrair a população carente (NASCIMENTO, 2006, p. 69).

Como refletiu Nascimento, a Igreja não baseia suas ações somente nos valores sociais de suas obras – no caso dos orionitas de hospitais, escolas, creches, centros de acolhida –, mas, também nos valores espirituais e religiosos. Por valores espirituais e religiosos entende-se o discurso católico centrado na palavra, no evangelho, na ideia de salvação. Nesse sentido, para os missionários, a saúde, a educação e a fé precisariam andar juntas e foi o que de fato aconteceu: por onde eles atuaram no antigo extremo norte goiano a dimensão religiosa acompanhava as ações no campo da saúde e da educação.

Como evidência de que no campo da fé os orionitas começavam a conseguir bons êxitos, basta observar esta outra narrativa de Tonini ao dizer sobre outro momento da missão numa celebração:

De tarde, administraram-se batismos e crismas. Às duas da tarde, o sol ainda se estendia perpendicular no céu. O calor sufocava. Na capela, padrinhos e madrinhas com seus afilhados não cabiam; usufruíam da escassa sombra de algumas árvores vizinhas. Todos se dispuseram em semicírculo. Eram cento e quatro neófitos (TONINI, 1996, p. 31).

Como se observa, em determinados momentos o povo acorria para receber dos missionários os sacramentos da igreja e para ouvi-los; nem o sol das tardes nem as intempéries da natureza os afastavam das celebrações. Ou seja, nada mal aos olhos do missionário que, como observado no início deste estudo, quando acabara de chegar à região percebeu que o povo do extremo norte goiano ia à igreja só por “curiosidade”. Percebe-se que ocorreram significativas mudanças na relação do povo com os orionitas. A fé estava, então, sendo trabalhada pelos missionários italianos, a fé dos sertanejos estava sendo conquistada para o catolicismo.



Assim, acredita-se que para entender a atuação dos missionários orionitas no campo da fé no antigo extremo norte goiano é preciso entender como, desde a colônia, a sociedade brasileira foi se moldando a partir das influências do catolicismo romano. Sobre essa relação, Azzi (2008, p. 49) refletiu que, “na realidade, a religião católica permeava todos os atos da vida social, fazendo com que, entre essas antigas populações, a identidade nacional se expressasse, sobretudo, através da unidade da fé”. Assim, pode-se dizer que em nome dessa unidade a igreja buscou, no antigo extremo norte goiano através dos missionários orionitas, implantar o seu projeto catolicizador.

Outro momento da missão orionita em Goiás no ano de 1953, ou seja, um ano depois da chegada dos religiosos à região demonstra que já havia certo afeto entre o povo e os missionários. Segundo Tonini, depois de uma celebração religiosa:

Antes de retornarmos para Filadélfia, o povo apertou-se em volta para o adeus. O Pe. Tonini, entusiasmado pela alegria de Araguaína, notou com surpresa que todos estavam ao redor do caminhão tristes e calados. Quando o motor acelerou para colocar-se em movimento, a maior parte dos fiéis enxugava as lágrimas (TONINI, 1996, p. 31).

Segundo o missionário, ao término da celebração religiosa o povo se emocionou com a despedida deles do lugar. Ou seja, estava estabelecido um vínculo afetivo entre algumas localidades da região e os missionários orionitas. É possível, nesse caso, que a atuação no campo da fé tenha propiciado a criação de laços mais firmes e duradouros. Ao que parece, os primeiros missionários obtiveram bons resultados nessa área.

Ao observar as três últimas narrativas de Tonini, percebe-se que anos após o início das missões na região, a fé católica já parecia fazer parte da vivência da população. Ele apontou a participação em “massa” das pessoas nos eventos católicos de forma que faltava, inclusive, espaço disponível para a ministração dos sacramentos e, além disso, relata momentos em que as pessoas se emocionavam quando os missionários precisavam se ausentar de determinadas localidades.

Considera-se possível inferir que, de certo momento em diante, os missionários orionitas tenham contribuído para o estabelecimento de uma identidade religiosa católica para a sociedade do antigo extremo norte goiano. Sobre essa questão, Rodrigues aponta que:



A chegada, instalação e difusão da Congregação da Pequena Obra da “Divina Providência” no norte do Estado de Goiás na década de 1950 foi capaz tanto de imprimir formas religiosas na paisagem (construção de igrejas, escolas e hospitais) como foi também importante para constituir uma identidade religiosa cristã, de vertente Católica Romana, de carisma orionita nesta região (RODRIGUES, 2016, p. 52).

Rodrigues acredita que os missionários orionitas constituíram uma identidade religiosa de natureza católica para aquela sociedade, naquele espaço. Considera-se observar que esse tema da construção de uma identidade não foi nossa preocupação quando nos debruçamos sobre a história da missão; por outro lado, é importante expor essa reflexão de Rodrigues visto que, nesse momento da narrativa, ela corrobora para a interpretação de que, do ponto de vista também da fé, a história da região se divide em antes e depois da presença dos missionários católicos orionitas.

Portanto, é possível sim que uma identidade religiosa tenha sido construída por eles para aquele lugar. Em outra narrativa sobre a prática dos ofícios religiosos por parte dos missionários orionitas, que dá uma dimensão das realizações no campo religioso, Tonini registrou: “Aquele santa missa e os outros sacramentos foram administrados sob uma copada mangueira, cuja sombra atingia uma centena de metros de circunferência. A uma, também os 10 matrimônios, os 50 batismos e as 304 crismas tinham sido administrados” (TONINI, 1996, p. 125).

Ao analisar a narrativa de Tonini, percebe-se que os ofícios religiosos colocados em prática pelos missionários orionitas atingiam muitas pessoas. Se inicialmente havia um povo que frequentava a igreja mais por “curiosidade”, como destacou o missionário no momento da chegada à região, mais tarde, segundo o mesmo Tonini, eram tantas pessoas que não cabiam nos templos. Uma mudança significativa estava em curso, certamente. Na verdade, ao que nos parece, os missionários atuaram na região como se aquela sociedade pertencesse a eles. Sobre essa visão do catolicismo acerca dos lugares e das pessoas, Alves refletiu que:

No Brasil, nos outros países da América Latina, em todas as regiões do velho mundo “ocidental e cristão”, a Igreja Católica tem sempre atuado como se toda a população ainda lhe fosse fiel. A consequência administrativa desta atitude é que a sua implantação deve cobrir a totalidade do território (ALVES, 1979, p. 57).



Como observou Alves, historicamente a igreja se comporta como se todas as populações e todas as regiões fossem suas. Acredita-se que os missionários orionitas tiveram exatamente esse olhar sobre o antigo extremo norte goiano na época.

Por outro lado, ao que parece, foi um trabalho árduo realizado com poucos meios como os orionitas destacaram em suas narrativas. Em todas as sedes da missão⁸ a religião católica chegou, seja pela missa, por uma bênção, pelos sacramentos ou ainda pelo socorro médico ou a instrução escolar. Em outro momento, durante a administração dos chamados ofícios religiosos, Tonini registrou:

Um pátio foi limpo e tudo foi organizado. O catecismo dominical tornou-se tão numeroso, que algumas professoras de catequese tiveram que acorrer em auxílio dos sacerdotes, já insuficientes. As projeções de catequese de domingo à tarde tornaram-se tão interessantes que os locais à disposição se tornaram pequenos (TONINI, 1996, p. 23).

Como se verifica na narrativa do missionário, as celebrações religiosas como as missas e os sacramentos ou as pregações da catequese, como destacado acima, reuniam muitas pessoas a ponto de os locais onde ocorriam essas celebrações se tornarem pequenos para tais momentos.

De fato, percebe-se um progresso notável na missão orionita em Goiás à época. Ao que parece de um diagnóstico não animador, como se observou nas primeiras impressões que tiveram os orionitas, no mesmo ano em diante, como consta nas narrativas de Tonini, a missão começou a gozar de receptividade, respaldo e espaço tanto na vida social como no “coração” do povo do lugar. A missão orionita começava a “colher” seus frutos.

Os missionários orionitas estavam realmente determinados a catolicizar aquela população e assim fizeram, implantando seus ensinamentos e os da igreja nos mais profundos estratos da cultura do povo. Para Azzi, a formação da sociedade brasileira foi profundamente influenciada pela visão e pelas práticas do catolicismo, segundo ele:

⁸ Foram oito as sedes da missão orionita no antigo extremo norte goiano. A principal era a cidade de Tocantinópolis seguida em ordem de importância: Filadélfia, Babaçulândia, Araguaína, Araguaatins, Itaguatins, Xambioá e Ananás. Para mais informações, consultar: TONINI, Quinto. **Entre Diamantes e Cristais: Cenas Vividas Pelos Missionários de Dom Orione nas Matas do Norte de Goiás**. Fortaleza: Expressão, 1996.



O sinal-da-cruz tornou-se também um ato de devoção para os brasileiros. A passar diante de um oratório, de uma igreja, de um enterro, de uma tumba, as pessoas faziam o sinal-da-cruz. Muitos povoados brasileiros tiveram origem ao redor da capela católica, que, por sua vez, tornava-se com frequência o nome da própria localidade (AZZI, 2008, p. 49-50).

Como observou Azzi, a cultura católica se “entranhou” na própria formação da cultura brasileira. Ele ainda chama a atenção para o fato de que muitas povoações nasceram em virtude da presença da religião católica e de seus templos. Esse fenômeno também é visto na região do antigo extremo norte goiano, não no sentido de que os missionários orionitas tenham fundado cidades, mas o trabalho que realizaram pode sim ter contribuído para a transformação de alguns lugarejos em cidades e influenciado, em maior ou menor grau, o desenvolvimento de determinados lugares.

Ainda no âmbito dos ofícios religiosos praticados pelos orionitas, ou seja, a realização de missas, sacramentos, pregações e visitas espirituais, os missionários também dispuseram de uma estratégia realmente engenhosa ao fundar movimentos leigos⁹ na região em um total de oito com as seguintes denominações: Filhas de Maria, Escola de Canto, Apostolado da Oração, Cruzada Eucarística, União Escotística, Exército Azul, Cruzadinhos e, ainda, a Missa da Criança (CORAZZA, 2000).

Sobre o surgimento desses movimentos, o missionário Tonini registrou que

Cada um se esforçou em fazer alguma coisa por conta própria. Em Itaguatins, o padre organizou as Filhas de Maria, programa mais para chegada que para partida. Em Tocantinópolis foi criada a Missa da Criança, que deu bons resultados e tornou-se uma conquista. Em Filadélfia, tomou vida no pequeno clero a Escola de Canto que, numeroso, chegou a cantar as vésperas, fazendo o coro com o sacerdote (TONINI, 1996, p. 72-73).

Em todas as sedes da missão em Goiás os orionitas empenharam-se em criar movimentos leigos. Tonini citou, em particular, a associação criada em Itaguatins, a “Pia União das Filhas de Maria” e outra associação criada em Tocantinópolis que envolvia a “Missa da Criança”. Em Filadélfia, destacou-se a “Escola de Canto”.

Os missionários atuaram em todos os lugares de alcance da missão orionita no extremo norte de Goiás e levaram o catolicismo ao modo deles. Estava em curso,

⁹ Movimento leigo é uma espécie de associação formada pelos leigos católicos, no caso, integrado pelas pessoas comuns que participam da igreja.



acredita-se, a estruturação do catolicismo na região. Sobre a atuação orionita nas várias esferas da sociedade, Rodrigues infere que

Podemos considerar que, além da produção desta identidade, a ordem religiosa também foi capaz de estabelecer um domínio religioso, político e simbólico significativo na região. Esse domínio fica nítido quando observamos as formas religiosas impressas nas paisagens do antigo norte goiano, mas também quando analisamos discursos e ações desenvolvidas pela ordem religiosa no norte goiano (RODRIGUES, 2016, p. 53).

A partir da reflexão de Rodrigues se observa que os missionários estabeleceram algo como um “domínio religioso, político e simbólico” na região objeto deste estudo. Ou seja, Rodrigues que acredita que os orionitas já haviam constituído uma identidade religiosa para a região, agora vai além ao inferir que os missionários atuaram no sentido de estabelecerem um domínio na região que, além de permear o campo religioso, teria se dado também no campo político e simbólico.

Em outro momento se observa o esforço dos missionários orionitas em criar em outras sedes da missão na região mais associações, conforme registrou Tonini (1996, p. 143-144):

O tempo foi mestre bom e prático. Em todo lugar sentia-se a necessidade de associações. Em Tocantinópolis, o Apostolado da Oração tinha recebido novos impulsos com a chegada do Pe. Chizzini. Em outras sedes, com o auxílio das irmãs da própria missão, tinha sido fundada a Cruzada Eucarística e as Filhas de Maria entre a juventude feminina. Em Babaçulândia e Araguaína também estavam essas associações já citadas e lá deram mais impulso ao Apostolado da Oração. Em Filadélfia nasceu o Exército Azul. Cada sábado, pela manhã, uns quarenta jovens de ambos os sexos faziam a sua comunhão. Nasceu também a União Escotística, grupo de rapazes que serviu de incubadora de vocações sacerdotais.

Tonini registrou que a criação de associações de leigos foi uma prática comum e muito importante em todas as sedes da missão orionita no extremo norte goiano na década de 1950. Mas por que os missionários fundaram esses movimentos? Quais eram as suas intenções? O que havia, de fato, por trás daquela estratégia dos orionitas?

De forma geral, a partir das análises das narrativas de memória dos missionários e das documentações acessadas em cada paróquia orionita visitada em busca dessas respostas, pode-se inferir que, assim como eles objetivaram atuar na saúde e na



educação, também era projeto atuar na formação de uma mentalidade leiga e de carisma católico e orionita na região. Pode-se inferir, inclusive, que o interesse dos missionários era estabelecer um controle sobre a atividade religiosa via mentalidade leiga da população. Sobre essa questão, Rodrigues, quando busca apresentar seus estudos sobre os orionitas, infere que:

O objetivo em tela é o de demonstrar a territorialidade sagrada pela apropriação do território a partir de mecanismos de ação social que visam, além de ofertar ações de saúde e educação a uma região desprovida do Estado, estabelecer domínio e controle do mesmo pelo fato religioso (RODRIGUES, 2016, p. 46).

Segundo este autor, os missionários orionitas atuaram não só no campo social, como na saúde e na educação, mas buscaram também dominar e controlar a mesma região através da prática religiosa. Neste sentido, seu estudo vai além da abordagem acerca dessa prática. Como se pode extrair de sua reflexão, os missionários orionitas agiram nas diversas áreas, mas eles objetivavam mais: o controle e o domínio da região do antigo extremo norte goiano através da dimensão religiosa. Nesse sentido, de acordo com Azzi (2008, p. 52)

É importante ainda ressaltar que os principais agentes do culto devocional católico eram os leigos integrantes da própria comunidade, especializados no exercício de determinadas funções: havia os rezadores, os cantadores, os benzedeiros e benzedeiras, os conselheiros, os ermitães, encarregados das ermidas e capelas, e os irmãos de mesa, que organizavam e dirigiam as confrarias. Tais pessoas eram respeitadas no exercício de suas funções, sem que com isso tivessem que viver segregadas da vida da comunidade.

Os orionitas reconheciam o fato de que o número de sacerdotes entre eles era muito pequeno, um em cada sede, ou seja, sete missionários ao todo. Durante toda a década de 1950, eles contaram com pouquíssimos sacerdotes na região. Basta lembrar que a missão em Goiás, no seu início em fevereiro de 1952, contava com apenas dois padres e um irmão religioso; do grupo de três sobrou apenas um, pois dois faleceram logo nos primeiros dias da missão¹⁰. Só durante o ano de 1952 e nos anos seguintes

¹⁰ Logo quando chegaram a Goiás em fevereiro de 1952, ao atravessarem a barco o Rio Tocantins com destino a Tocantinópolis, ocorreu o naufrágio da embarcação. Dos três missionários orionitas que estavam na embarcação, dois morreram afogados: o padre Egídio e o irmão Serra, sobrevivendo o padre



chegariam mais sacerdotes. Portanto, eles perceberam que precisariam formar um grupo de leigos em cada lugar para, de certa forma, ajudá-los na evangelização da sociedade.

Acredita-se que esses movimentos leigos foram indispensáveis à missão orionita no antigo extremo norte goiano. Cada movimento, a seu modo, ajudou os missionários nas desobrigas, nas celebrações religiosas e na manutenção da fé católica do povo. A título de informação, surgiram na sociedade, associações de pessoas para ajudá-los na área da saúde como os “Samaritanos Socorristas”. Surgiu também a “Associação de Professores do Norte Goiano”¹¹ com a intenção de auxiliar na implementação da educação católica e orionita na região cujos membros também atuaram na formação de movimentos leigos para assisti-los na esfera religiosa, para a conquista e manutenção da fé católica entre o povo.

Mas em quais locais esses movimentos leigos atuaram? Nas sedes das missões na região, as chamadas capelas¹² orionitas. Como se sabe, no momento de sua chegada ao antigo extremo norte goiano existia apenas uma paróquia; nas outras localidades existia, quando muito, uma capela. Na maioria dos lugares não havia capela: essas regiões recebiam alguma instrução católica vez por outra durante as desobrigas realizadas pelos orionitas. No ano de 1952 existia apenas uma paróquia em Tocantinópolis e apenas duas capelas em toda a região: uma em Filadélfia e outra em Babaçulândia (CORAZZA, 2000). A partir da chegada dos missionários à região é que eles foram edificando outras capelas nas sedes que não existiam: primeiro em Araguaína, Araguatins, Ananás e Itaguatins, anos depois em Nazaré e em Xambioá (TONINI, 1996).

André Alice. Após o incidente, Quinto Tonini é deslocado para a missão na região. Para mais informações, consultar: TONINI, Quinto. **Entre Diamantes e Cristais: Cenas Vividas Pelos Missionários de Dom Orione nas Matas do Norte de Goiás**. Fortaleza: Expressão, 1996.

¹¹ A “Associação Católica Samaritanos Socorristas” foi criada pelo missionário Tonini para ajudar os orionitas na tarefa de higienizar e levar assistência à saúde aos norte goianos na época abordada neste estudo. Tonini criou também a “Associação dos Professores do Norte Goiano”, grupo de profissionais da educação que ficaram encarregados de, através da educação, imprimir um ensino religioso católico aos goianos do Norte. Para mais informações, consultar: TONINI, Quinto. **Entre Diamantes e Cristais: Cenas Vividas Pelos Missionários de Dom Orione nas Matas do Norte de Goiás**. Fortaleza: Expressão, 1996.

¹² Na hierarquia das igrejas, dentro do catolicismo a Capela é a mais humilde, por assim dizer. Geralmente, é uma igreja construída, mas sem muita estrutura. Se uma capela ao longo do tempo for estruturada, geralmente é elevada à condição de Paróquia que é a segunda na estrutura hierárquica e física dos templos católicos. Na ordem de importância, tem-se, portanto, primeiro, a Capela, depois a Paróquia, o Santuário, a Catedrale, por último a Basílica. Para mais informações, consultar: **Código de Direito Canônico**, Santa Sé (Roma). Edições Loyola, 2001.



Nesse sentido, pode-se inferir que muitas estratégias nortearam o trabalho dos missionários orionitas. Por onde passavam e viam o potencial surgimento de um “rebanho” para a igreja, eles curavam os corpos dos doentes, ensinavam-lhes por meio de suas escolas e os induziam à fé católica por meio de seus movimentos leigos e assim criavam suas igrejas que eram, num primeiro momento, capelas para o edifício da missão.

Alguns povoamentos da região receberam um forte impulso após a chegada dos missionários orionitas. Acredita-se que a atenção à saúde promovida por eles, a fundação de escolas e o trabalho de edificação de capelas tenham dado novo impulso à região. Sobre a presença da Igreja Católica através de suas ordens e congregações pelo interior do país e a relação dessa presença católica com a formação de muitas localidades, Azzi reflete que:

A motivação desse apelo para a vinda de religiosos do além-mar era dupla: em primeiro lugar, porque a ereção de um convento ou de uma igreja dava prestígio à localidade, facilitando assim a promoção de um povoado à categoria de vila e, por seu turno, permitindo que uma vila pudesse receber o título de cidade (AZZI, 2008, p. 35).

Como observou Azzi, havia ainda outro fator de importância atrelado à presença da Igreja Católica em muitos lugarejos do país: alguns desses passaram a despontar de prestígio e essa presença católica contribuiu, segundo este autor, para a ascensão de muitos pequenos povoamentos primeiro à categoria de vilas e, posteriormente, ao status de cidades.

Considera-se que essa realidade abordada por Azzi também ocorreu no antigo extremo norte goiano, tanto que, se analisarmos as datas de elevação de seus povoados à categoria de cidades, todas ocorreram a partir da década de 1950, ou seja, após a chegada e o início dos trabalhos dos orionitas. Como exemplos desse fenômeno podem-se apontar as cidades de Babaçulândia, Xambioá, Nazaré, Itaguatins, Araguatins e Araguaína sendo que esta última, a título de informação, foi elevada à categoria de cidade em 1958, seis anos após a chegada dos missionários e a partir da década de 1980



converteu-se no maior centro urbano, político e econômico da região conhecida mundialmente como “cidade orionita”¹³.

Acredita-se que os missionários orionitas, ao atuarem na região da forma como fizeram conforme foi possível notar no decorrer deste estudo, estavam colocando em prática o que foi perceptível nas condutas do catolicismo nas primeiras décadas do século XX, a chamada neocristandade. Sobre essa configuração do catolicismo daquela época, Miguel reflete que:

O projeto da neocristandade marcou a trajetória da Igreja Católica no Brasil na segunda década do século XX, principalmente até os anos de 1950. Trata-se de uma segunda fundação da igreja no Brasil. Caracteriza-se, sobretudo, por um momento de recomposição institucional e clerical da Igreja num contexto novo, livre da proteção legal do Estado, porém, de fato associada a ele e impulsionada pelas tendências gerais e direcionamentos definidos pela cúria romana, mas também buscando estabelecer organizações e mediações com o poder local (MIGUEL, 2016, p. 15).

Conforme Miguel, no contexto da chamada neocristandade a igreja teve que, mesmo livre da proteção do Estado, ainda se associar a ele. Para isso, segundo ela, o cristianismo teve que manter relações com os poderes até para se perpetuar como religião predominante no território. Esse contexto também foi perceptível no antigo extremo norte goiano, visto que os orionitas precisaram buscar apoio para implantar seus projetos os quais, como se observa, passaram pelo estabelecimento, dentre outras coisas, de ações no campo específico da fé.

Considera-se que assim, portanto, ocorreram as ações orionitas no campo da fé no extremo norte de Goiás na década de 1950. Eles formaram o que pode ser denominado como um “batalhão” de fiéis católicos, os leigos, para, através dos movimentos formados, ajudá-los na tarefa de catolicizar a sociedade na qual atuavam. A fé foi utilizada para lograr aquilo que os missionários orionitas projetaram, objetivaram, sonharam e colocaram em prática, a nosso ver, o processo de estruturação do catolicismo no antigo extremo norte de Goiás a partir da década de 1950.

¹³ Essa atribuição de Araguaína como “cidade orionita” se deu pelo fato de que essa cidade é reconhecida como a que mais possui obras orionitas no mundo. Para mais informações, consultar o sítio da congregação, pelo endereço: <https://orionitas.com.br/>



Considerações Finais

Ao longo deste estudo foi possível acompanhar parte da trajetória dos missionários orionitas no antigo extremo norte de Goiás, sobretudo na década de 1950. Observou-se que esses missionários chegaram à região até então atendida do ponto de vista religioso pela Diocese de Porto Nacional. Começava a missão dos “filhos da Divina Providência” no ano de 1952. Os missionários perceberam que a região era muito carente de desenvolvimento. Foi neste ambiente social que começaram os trabalhos da missão orionita que visitaram muitos lugares, realizaram inúmeras desobrigas, iniciando o processo que neste estudo se entendeu por catolicização da região.

Como visto, os missionários registraram muitas cenas em suas narrativas das quais surgiram uma memória escrita, os registros dos orionitas. Esses registros foram construídos pelos principais missionários que, a nosso ver, tinham como intenção última constituir uma memória para a região a qual, como se pode observar, teriam eles próprios como os elementos fundadores da cultura e da história do lugar, território dos orionitas a partir de então, o extremo norte de Goiás.

Como foi possível observar, os missionários orionitas atuaram sem cessar em diversas áreas da sociedade, começando pela instalação da própria fé católica. Atuaram, ainda, no âmbito da saúde e da educação, aspectos não abordados por não ser o tema principal desta reflexão, mas que reforçam o argumento da presença dos missionários em todos os lados. Sobre essa incorporação dos orionitas em todas as instâncias da sociedade do extremo norte goiano, Rodrigues (2016, p. 52) infere que o fato do nome “Orione” estampar “ambientes, logradouros, capelas, bairros, praças, além de estar relacionado a várias construções que podem ser observadas” evidencia a “forma como um grupo expressa as ações num determinado espaço, num universo que constitui o presente, mas que também se constitui do passado”.

Como refletiu Rodrigues, cujos apontamentos foram considerados pertinentes neste estudo, a dimensão e o significado do nome “Orione” ou “orionita” é algo a ser observado como um importante componente da história da sociedade do extremo norte de Goiás, atual norte do Tocantins, sobretudo no recorte espacial das cidades abrangidas pelo trabalho desses missionários que atuaram, como visto, em várias frentes que



contribuíram para a incorporação do nome “Orione” à própria história religiosa e católica da região, a mesma à qual eles se referiram e escreveram como sendo o “diamante a ser lapidado”.

Referências Bibliográficas

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira**. Aparecida: Editora Santuário, 2008.

_____. **A Neocristandade: Um Projeto Restaurador**. Coleção História do Pensamento Católico no Brasil – V. São Paulo, Editora Paulus, 1994.

CAIXETA, Vera Lúcia. **Médicos, Frades e Intelectuais: Leituras Sobre os Sertões do Brasil Central (1882-1935)**. Curitiba, Editora CRV, 2014, p. 89.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, Santa Sé (Roma). Edições Loyola, 2001.

CORAZZA, Remígio. **Silêncio Prudente**. Fortaleza: Expressão, 2000.

CORREIA, Aldenora Alves. **Boa Vista do Padre João**. Goiânia: S/Editora, 1975.

MIGUEL, Bruna Aparecida da Silva. **Os Intelectuais Leigos e o Centro Dom Vital: À Luz das Publicações da Revista ‘A Ordem’**. 2016. (Dissertação) Mestrado em Ciências da Religião – Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

NASCIMENTO, José Mateus do. **Vinde a Mim os Pequeninos – Práticas Educativas da Diocese de Natal (1945-1955)**. (Org.) PAIVA, Marlúcia Menezes de. *In: Igreja Católica e Suas Práticas Culturais*. Brasília: Líber Livro Editora, 2006.

PALACÍN, Luis G. **Coronelismo no Extremo Norte de Goiás: O Padre João e as Três Revoluções de Boa Vista**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

PATTARELLO, Giovani. **Perfil de Dom Orione**. São Paulo: S/Editora, 1985.

RODRIGUES, Jean Carlos. **Espaço e Religião: A Presença da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência no Antigo Norte Goiano (1950-1970)**. *Revista Escritas*, Vol.8, n.1, 2016, p. 42-54.

TONINI, Quinto. **Entre Diamantes e Cristais: Cenas Vividas Pelos Missionários de Dom Orione nas Matas do Norte de Goiás**. Fortaleza: Expressão, 1996.



WOODS, Thomas. **Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental.** São Paulo: Editora Quadrante, 2008.



NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2018.

Daniel Salomão Silva¹

Resumo: A obra desta resenha destaca uma hipótese de compreensão das primeiras comunidades cristãs a partir de suas formas de expressão, as quais possuem fortes conexões com a cultura popular do Mediterrâneo. Paulo Nogueira exercita esse método de análise nos *Atos Apócrifos*, exemplos de formas de cristianismo dos séculos II e III, que descrevem as ações dos apóstolos em algumas regiões do Império Romano. O autor propõe uma abordagem que não tenha a pretensão de encontrar a realidade por trás do texto, mas de compreender o pensamento dos primeiros cristãos, o que esperavam e em que acreditavam, a partir dos discursos registrados textualmente.

Palavras-chave: Cristianismo primitivo. Cultura popular. Helenismo. Ficcionalidade. *Atos Apócrifos*.

O professor Paulo Nogueira, doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg na Alemanha, tem se destacado já há alguns anos pela rica contribuição aos estudos dos cristianismos originários. Na obra resenhada, o autor propõe uma hipótese de compreensão das primeiras comunidades cristãs a partir de suas formas de expressão, as quais possuem fortes conexões com a cultura popular do Mediterrâneo. Nos *Atos Apócrifos*, escolhidos para análise mais detalhada, é possível observar essas interações.

Inicialmente, para o autor, os estudos dos cristianismos originários têm potencial crítico sobre a relação imbricada entre cristianismo e cultura ocidental na atualidade. Entretanto, quão distantes estão de nós os primeiros cristãos? Para interpretar esse passado não se pode “apenas estudar continuidades, rupturas, diferenças de contexto, processos e seus desenvolvimentos, mas engajar-se em complexos processos de tradução cultural” (NOGUEIRA, 2018, p. 15). Todavia, as informações sobre as primeiras comunidades cristãs são escassas e imprecisas.

Na obra analisada, o autor nos convida a um olhar para a literatura cristã apócrifa com estranhamento, aberto à surpresa e ao desconforto, na tentativa de algum distanciamento do que estamos acostumados ou das nossas expectativas. Os *Atos Apócrifos* se enquadram em um gênero literário que reúne elementos do gênero dos *Atos*

¹ Daniel Salomão Silva é bacharelem Ciências Humanas, graduando e mestrando em Ciência da Religião pela UFJF. Contato: salomaoime@yahoo.com.br.



dos Apóstolos, dos evangelhos e da novela grega, com foco na ação missionária dos apóstolos na região do Mediterrâneo. Neles, os apóstolos realizam milagres e convertem pessoas da elite, terminando sempre martirizados. Nesta obra, Nogueira caminha entre o positivismo dos que pensam ser possível compreender plenamente o cristianismo primitivo apenas a partir do material canônico e os que negam essa possibilidade, pois essas fontes, fragmentárias e imaginativas, não permitem uma reconstrução social e cultural do período.

O autor busca delimitar o período do cristianismo primitivo. Definir seu início como a partir dos relatos dos evangelhos, em que se reconhece a tradição apostólica é inadequado, pois esses textos foram redigidos por testemunhos não apostólicos e por gerações posteriores. Por outro lado, os textos da patrística² não podem ser considerados como do cristianismo primitivo devido a seu caráter dogmático e erudito. Estaria, enfim, delimitado entre o movimento de Jesus e o ano de 319, data do edito de Milão, quando deixaria de ser uma religião de resistência para se tornar prestigiada e poderosa.

O cristianismo começou como uma religião de intensa movimentação geográfica a partir da Palestina, chegando às comunidades judaicas da diáspora e aos não judeus. A ação missionária entre os gentios não foi exclusiva de Paulo de Tarso, mas de um grupo cujo modelo era o de um pregador “bilíngue, multicultural, itinerante, urbano, praticante de uma religião de conversão e de êxtase religioso” (NOGUEIRA, 2018, p. 33). Ser cristão significava adotar um sistema de linguagem, ser doutrinado em um conjunto de códigos, conhecer certos preceitos. Esses registros podem ser encontrados nos textos do Novo Testamento, mas também nos escritos dos Pais Apostólicos (não da patrística elaborada) e nos livros apócrifos, ou seja, não considerados canônicos, ainda que populares entre as comunidades cristãs mediterrâneas e usando os mesmos gêneros literários (judaicos e helenísticos). Sua importância está no fato de “terem sobrevivido num suporte que reflete uso cotidiano”, de serem “testemunhas preciosas da prática de leitura e de cultivo do texto entre círculos amplos de cristãos, fora dos grandes centros de poder do Mediterrâneo” (NOGUEIRA, 2018, p. 37).

Partindo de uma crítica ao entendimento de Bultmann de que “a roupagem mítica da linguagem impedia uma adequada apreciação” da mensagem bíblica (NOGUEIRA,

² Patrística é o período da história cristã, aproximadamente do início século II ao século VIII, que comporta os textos cristãos dos chamados Padres da Igreja, cujas teologias e filosofias foram de grande importância à elaboração do corpo doutrinário cristão.



2018, p. 41), o autor propõe uma abordagem que não tenha a pretensão de encontrar a realidade por trás do texto, mas de compreender o pensamento dos primeiros cristãos, o que esperavam, em que acreditavam, a partir dos discursos registrados textualmente, pois “é em especial nas redes metafóricas, nas formas de narração e de articulação imaginativa que podemos estudar o cristianismo das origens” (NOGUEIRA, 2018, p. 44). Além disso, esse cristianismo originário deve ser compreendido como inserido em um universo cultural mais amplo, o do entorno do mar Mediterrâneo sob o domínio romano.

Outro paradigma questionado pelo autor é o de que há uma barreira entre a cultura das elites e a cultura popular. Na verdade, não se pode reconhecer uma unidade entre as classes sociais mais baixas (99% da população), nem uma separação absoluta entre o pensamento da elite minoritária e essas classes. Entretanto, entendendo que a preocupação dos subalternos se direcionava principalmente à solução de problemas cotidianos, devemos reconhecer que os Pais da Igreja, já no século II, representavam “uma elite eclesial e intelectual que não reflete os temas, preocupações e as formas de expressão do cristianismo de caráter popular” (NOGUEIRA, 2018, p. 57).

Entendendo o cristianismo originário como imerso na cultura popular do Mediterrâneo, alguns pressupostos devem ser considerados como o de que essa cultura não anseia por coerência e caráter sistemático, mas é carregada de metáforas, narrativas, elementos fragmentários, ambíguos, contraditórios e grotescos; é de circulação ampla, não restrita a pequenos grupos, ainda que possa sofrer resistência deles e está em circularidade com a cultura da elite. Para Nogueira, mesmo que os cristãos se considerassem um povo separado, escolhido por Deus, que negasse quaisquer relações sincréticas com as crenças ao redor, não se pode admiti-los como um movimento isolado e sectário: ao contrário, para se articular na sociedade em que viviam, os cristãos precisavam conhecer seus valores, sua linguagem e as demais categorias de compreensão do mundo.

Em primeiro lugar, ser judeu ou cristão naquela época não era uma determinação étnica, mas cultural. Os primeiros cristãos eram oriundos tanto do judaísmo como das demais culturas mediterrânicas, logo já traziam de berço concepções diversas de mundo. Partindo disso, podiam usar modelos helenistas, por exemplo, na composição de seus textos. Além do mais, influências de outras fontes culturais, como papiros mágicos



gregos, manuais de interpretação de sonhos, fábulas, lendas, amuletos etc., podem ser identificadas em materiais judaicos e cristãos do período.

Os *Atos Apócrifos* são exemplos de formas de cristianismo de muita antiguidade, dos séculos II e III, e descrevem as ações dos apóstolos em algumas regiões do Império Romano. Seu estudo tem sido mais valorizado nas últimas décadas, ainda que sejam considerados como fontes de um cristianismo exótico, isolado ou herético. Nogueira, ao contrário, entende que esses textos foram “produzidos por e representativos de cristãos comuns do segundo e terceiro séculos” (NOGUEIRA, 2018, p. 78). Através de sua análise, é possível conhecer os caminhos percorridos pelo cristianismo.

Entre esses textos, podemos destacar os que se referem à vida de Paulo de Tarso, como os *Atos de Paulo*, que incluem os *Atos de Paulo de Tecla*, *Relatos de Viagens*, *Martírio em Éfeso*, *3ª Carta aos Coríntios* e *Martírio de Paulo em Roma*. Em sua análise, a perspectiva de que livros desse período podem ter sido desenvolvidos por uma coleta de diversas tradições é mais produtiva e apropriada que a perspectiva moderna de “autor”. Algumas características interessantes podem ser observadas. Nos *Atos de Paulo e Tecla*, por exemplo, é possível encontrar a influência da novela grega, além de “uma ousada afirmação de autonomia e autoridade de mulheres no cristianismo paulino” (NOGUEIRA, 2018, p. 84). A presença de animais que falam, protegem ou são “convertidos” pelos apóstolos e outros personagens são também comuns nesses textos, como no *Martírio em Éfeso*, em que Paulo batiza um leão. Parcerias com animais ferozes fazem parte da cultura folclórica mediterrânea. Além disso, esses textos têm forte ênfase no miraculoso, ao mesmo tempo em que rejeitam práticas mágicas, ainda que algumas ações dos apóstolos se assemelhem a elas.

Outros textos destacados por Nogueira são os *Atos de João*. Como os demais *Atos*, revelam a preferência pelos locais públicos para a realização de milagres, “para que todos pudessem apreciar o poder dos milagreiros cristãos” (NOGUEIRA, 2018, p. 95). Mesmo disputas públicas com sacerdotes pagãos, com resultados violentos, à semelhança da disputa entre Elias e os sacerdotes de Baal (1Rs 18:20-40) podem ser encontradas. Em caminho diferente do percorrido pela tradicional exegese histórico-crítica, mais preocupada com a acuidade histórica na análise desses textos, é possível introduzir o conceito de *ficcionalidade*. Por esse ponto de vista, busca-se “estabelecer relações potenciais por meio da linguagem” (NOGUEIRA, 2018, p. 101), entendendo que a



realidade apresentada é apenas uma possibilidade entre outras, mesmo que improváveis ou absurdas. Nogueira adota a hipótese de que “as narrativas do cristianismo primitivo faziam experimentos com o mundo, o invertiam, permitiam imaginar alternativas, davam voz e imaginação a grupos marginalizados” (NOGUEIRA, 2018, p. 104). Logo, indo além da preocupação com a realidade histórica dos registros, é possível analisar os relatos e as memórias dos primeiros cristãos com mais empatia. Elementos imaginativos não devem ser encarados como roupagens descartáveis, mas como informações importantes para a análise do texto.

Os *Atos de Felipe* são bem heterogêneos, com relatos de viagem ao inferno, diálogos com demônios, curas, exorcismos, milagres e até transformação de animais em homens. Em sua análise, Nogueira destaca um bloco do livro em que Felipe, ao atravessar um deserto, depara-se com monstros. Na interpretação bíblica tradicional, monstros são sempre interpretados alegoricamente, como nas leituras do *Apocalipse de João*, em que são entendidos como referentes a Roma ou a elementos do culto imperial. No Novo Testamento aparecem “em apocalipses e nas fronteiras dos espaços geométricos” (NOGUEIRA, 2018, p. 122). Todavia, por outro ponto de vista, essas imagens grotescas podem também traduzir ansiedades, desejos ou desconfortos dos cristãos, logo, merecem atenção do pesquisador que busca compreender a cultura do cristianismo primitivo e seus dilemas.

Essas formas e narrativas populares dos cristianismos originários resistiram “à emulação ordenada e passiva de formas de narrar das elites” (NOGUEIRA, 2018, p. 139) e mantiveram linguagens diferentes dos modelos jurídicos e filosóficos das camadas superiores. Por esse motivo podem revelar aspectos diferentes dos já buscados pelos métodos tradicionais.

Entendemos que a obra é de grande importância como introdução à leitura dos *Atos Apócrifos* e dos apócrifos em geral ao destacar sua linguagem eventualmente “estranha”, se comparada ao material canônico. A leitura exegética tradicional, apegada aos dados possivelmente históricos dos textos, deixa de lado narrativas e aspectos fantásticos que abundam nestas obras e que podem revelar pistas sobre o pensamento de seus autores e usuários. Afinal, por que essas comunidades “inventariam” essas histórias? Com qual intenção? Essas e outras perguntas merecem atenção do pesquisador e a obra de Paulo Nogueira é um bom ponto de partida para esta tarefa.



A projeção mental de uma divindade violenta

George Camargo dos Santos¹

MCGRATH, Alister. **Deus não vai embora**: combate ao Neoateísmo. Trad. Rubens Thomaz de Aquino. São Paulo: Cultura Cristã, 2018. 144p.

O que é para a religião o primeiro, Deus, é em si, como foi demonstrado, quanto à verdade o segundo, pois ele é somente a essência objetiva do homem, e o que é para ela o segundo, o homem, deve, portanto, ser estabelecido e pronunciado como o primeiro.

Ludwig Feuerbach

Deus é uma projeção das nossas mentes. Essa declaração marcou uma época *iluminada* em que uma visão fortemente antropocêntrica ofereceu uma narrativa contra a revelação divina. Nessa época, o apelo de uma despedida fúnebre apressada para o Deus da fé cristã era ovacionado com muito entusiasmo pelos patrocinadores da autonomia da razão. Atualmente, o cientificismo não tem recebido tantos aplausos assim e “Deus não foi embora” das reflexões acadêmicas de teólogos, de filósofos e de cientistas da religião. De forma semelhante, “Deus não foi embora” também da vida piedosa de seres humanos que frequentam as milhares de igrejas, mesquitas, sinagogas e outras instituições religiosas espalhadas neste planeta. Apesar disso, um novo movimento (religioso?) *batizado* de Neoateísmo pelo jornalista Gary Wolf ganhou espaço em uma parte da agenda midiática. Estes tentaram atribuir a culpa pelos atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 a toda religião desse planeta. Nesse sentido, a queda das duas torres do *World Trade Center* foi a oportunidade ímpar para *proclamar a ressurreição* da narrativa antirreligiosa. E, a partir disso, disseminar o *ide missionário* do conflito entre a religião e a ciência de forma histórica por meio de *blogs* e *websites*. Por exemplo, a publicação da revista britânica *Wired* para os *crentes* do Neoateísmo, que são: “pessoas inteligentes, intelectualmente curiosas, que precisam e desejam saber o que virá em seguida” (MCGRATH, 2018, p. 11). Desse modo, o fervor anti-Deus e a narrativa de uma divindade violenta ganharam novos *discípulos* e o apoio de um segmento da mídia, como por exemplo, o *The Economist* quando ousadamente declarou: “Estamos tão confiantes

¹ Teólogo e Engenheiro Eletricista. O autor é Doutorando em Ciências em Engenharia Elétrica pela UFRJ, Mestre em Teologia pela PUC-Rio, Mestre em Ciências em Engenharia Elétrica pela UFRJ e Mestre em Ciências em Engenharia de Energia pela UNIFEI. Contato: prof.george.camargo@gmail.com.



acerca da morte do Todo Poderoso que publicamos em nossa edição do milênio” (MCGRATH, 2018, p. 9). “Deus não vai embora” é o tema dessa resenha.

Quem é o autor? O autor do livro é o *polymath* irlandês Alister Edgar McGrath. Ele é formado em química e doutor em biofísica molecular pela Universidade de Oxford. O Rev. Prof. Alister McGrath migrou para a carreira teológica. Ele obteve o título de bacharel em teologia em 1978 e seu *curriculum* conta com mais dois doutorados por meio de publicações relevantes e três doutorados *honoris causa* na área de humanidades. O autor tem dezenas de artigos e livros, entre eles: *The Twillight of Atheism*, *Dawkins's God*, *The Dawkins Delusion?* e *Why God won't go away*.

Schock-and-awe (“ataque-surpresa”), esta é a expressão usada por McGrath para caracterizar os ataques desesperados, violentos e infundados por meio do *fundamentalismo ateuista*. Para isso, podem-se citar as cinco principais obras dos promotores desse movimento: *The End of Faith* e *Letter to a Christian Nation* de Sam Harris, *The God Delusion* de Richard Dawkins, *Breaking the Spell* de Daniel Dennett e *God is Not Great* de Christopher Hitchens. Esses autores, também denominados de “os quatro cavaleiros do Apocalipse”, são apresentados no primeiro capítulo do livro de forma resumida, mas precisa.

No capítulo 2, McGrath introduz a questão: o que há de “novo” sobre o “Neoateísmo”? Para responder, segue a declaração enfática do neoateísta Christopher Hitchens: “Eu não sou ateuista tanto quanto sou um antiteísta” (HITCHENS, 2001 *apud* MCGRATH, 2018, p. 37). Nesse sentido, o “novo” é o reducionismo declarado atribuído a uma agenda antiteísta, que não tem o foco nas diversas formas de ateísmo. Além disso, é interessante notar que, o sintagma ateu tem uma ‘carga semântica’ negativa. Por esse motivo, foi cunhado o verbete *Bright* como permuta para os *discípulos* e para os *membros nominais* do Neoateísmo. No entanto, essa foi a conclusão de McGrath da propaganda *Bright*, ou seja: “o termo ‘*Bright*’ acabou não pegando, e não é difícil imaginar a razão” (MCGRATH, 2018, p. 53). Nesse momento, deve-se refletir: se ateu é um termo negativo, então a agenda antirreligiosa, ou seja, a *missão* do Neoateísmo também não carregaria essa ação negativa? Até que ponto uma visão belicosa patrocinada pelo ateísmo, que é classificada na perspectiva do conflito de Ian Barbour, pode ter uma relevância social e científica em relação aos desafios da modernidade tardia?



Na segunda parte, intitulada “Combatendo o Neoateísmo: três temas centrais”, McGrath apresenta os três principais temas do Neoateísmo: a crítica à violência religiosa (capítulo 3), o seu apelo à razão (capítulo 4) e à ciência (capítulo 5). É oportuno registrar que ao fazer a opção de uma crença na autoridade da razão (racionalismo) e da ciência (cientificismo) as fundações do Neoateísmo se assentam em solo movediço. Além disso, McGrath capta uma forte preocupação do Neoateísmo: “a religião envenena tudo [...] a religião é a ‘raiz de todos os males’” (MCGRATH, 2018, p. 57). Dito isso, segue a apresentação da questão: “o problema é que creem que ela [religião] pode levar ao fanatismo” (MCGRATH, 2018, p. 57). Logo, eliminá-la é uma solução. McGrath tece algumas críticas interessantes a essa solução violenta e apressada. No entanto, algumas reflexões podem ser extraídas dessa dinâmica. Será que os Neoateístas não projetaram mentalmente um conceito de “toda religião” como um tipo reducionista de “religião espantinho”? Será que não estão criticando um projeto mental de “religião espantinho” ou de “um Deus violento”? E, logo, a narrativa Neoateísta não seria pressuposta pelos valores mentais que eles projetaram? Até que ponto essa narrativa segue a história (e não o historicismo), a ciência (e não o cientificismo) e a razão (e não o racionalismo)? Manter um projeto mental de conflito como forma de erradicar ‘toda religião’ ou ‘toda a crença em Deus’ é uma forma de violência, logo é um projeto perigoso e denunciado por McGrath nesta obra.

Na terceira parte, com dois pequenos capítulos, McGrath mostra o rumo fracassado do Neoateísmo devido ao seu forte apelo pelo dogmatismo dos *memes*, pelo dualismo *Bright* [Neoateístas] e “obscuros” [religiosos], e outras distorções. Além de manifestações desrespeitosas como: o pleito de prisão para o Papa Bento XVI por crimes contra a humanidade, o dia da Blasfêmia, a exibição de uma peça intitulada “Jesus Pinta Suas Unhas” (MCGRATH, 2018, 114). Em suma, McGrath menciona o humanista Brian Epstein para avaliar o futuro violento do Neoateísmo.

Reprovado pela razão e pela ciência, o Neoateísmo está agora, como mencionou o humanista Brian Epstein, com óbvia exasperação, reduzindo a “procurar envergonhar e constranger as pessoas para afastá-la da religião, intimidando-as pela estupidez da crença em um deus belicoso” (MCGRATH, 2018, p. 114).

No final do livro, McGrath conta uma breve história de um jovem convertido ao cristianismo por meio da leitura de *The God Delusion*. O jovem, agora estudante de



Teologia, encaminhou sua dúvida teológica ao teólogo irlandês: “sem Dawkins [...] eu nunca teria pensado melhor em Deus [...] deveria agradecer a Deus por Richard Dawkins em suas orações?” (MCGRATH, 2018, p. 121). Com humor britânico, a resposta de McGrath encerra o livro: “ainda estou pensando nisso” (MCGRATH, 2018, p. 121). De forma semelhante, a leitura deste livro remete à seguinte reflexão: se “Deus é uma projeção da nossa mente”, então essa proposição também não seria “uma projeção da nossa mente”? Que tal pensar também nisso?