

plura

revista de estudos de religião
JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGION





GESTÃO 2022-2024

DIRETORIA EXECUTIVA

Presidência: Dr. Waldney de Souza R. Costa, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Secretaria Geral: Dra. Ana Luíza Gouvêa Neto, Instituto Federal do Mato Grosso

Tesouraria: Me. Márcia Maria Enéas Costa, Universidade Federal da Paraíba

Secretaria de divulgação: Dr. Robson R. Gomes Filho, Universidade Estadual de Goiás

CONSELHO CIENTÍFICO

Dra. Bruna Marques Cabral, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dra. Dilaine Soares Sampaio, Universidade Federal da Paraíba

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Dra. Flávio Augusto Senra Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque, Universidade Estadual Paulista

COMISSÃO DE REDAÇÃO

Editor-chefe: Me. Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

Editor-assistente: Me. Paulo Sérgio Raposo da Silva, Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM-UFRN)

Colaborador: Me. Adriano Magalhães Tenório, Universidade Federal do Amazonas

Colaborador: Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade Federal da Paraíba

CONSELHO EDITORIAL

Dr. André Droogers, Vrije Universiteit Amsterdam, Holanda

Dr. Artur Cesar Isaia, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Dr. Dain Borges, University of Chicago, EUA

Dr. Jean-Pierre Bastian, Université de Strasbourg, França

Dr. Joanildo Burity, Faculdade Joaquim Nabuco, Brasil

Dr. Luís Henrique Dreher, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Dr. Paul Freston, Wilfrid Laurier University e Balsillie School of International Affairs, Canadá

Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Dra. Rosalind I. J. Hackett, University of Tennessee, EUA

PLURA, Revista de Estudos de Religião
Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões
v. 14, nº 2, 2023
237p.
Semestral
ISSN: 2179-0019
 <https://doi.org/10.29327/256659>

REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO:

Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

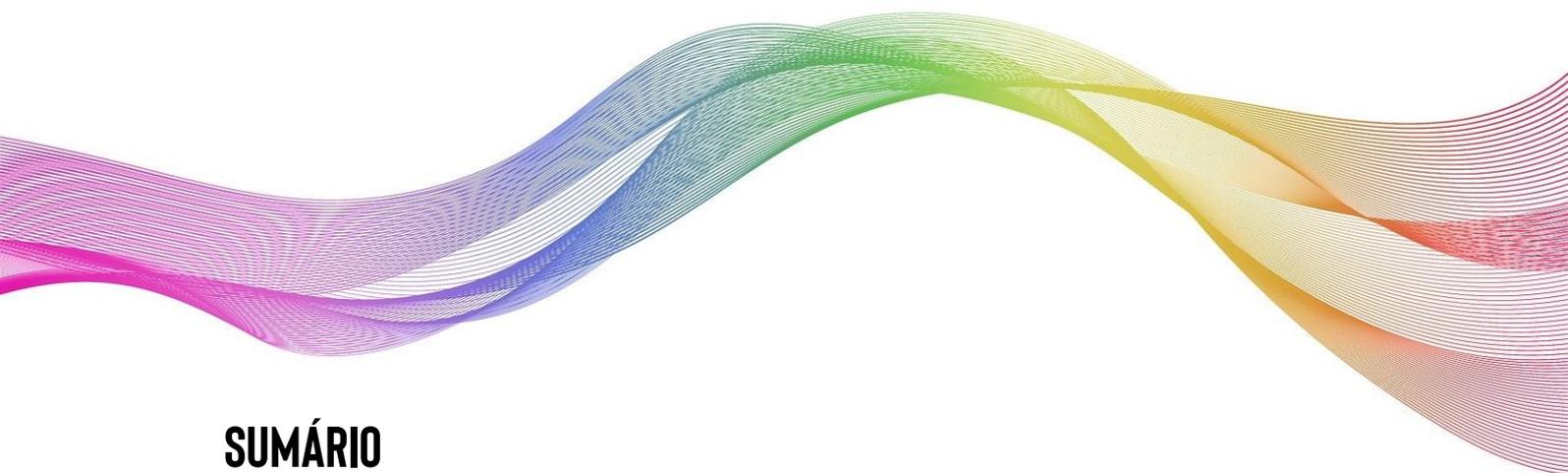
Paulo Sérgio Raposo da Silva, Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Adriano Magalhães Tenório, Universidade Federal do Amazonas

Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade Federal da Paraíba

REVISÃO DOS TÍTULOS E ABSTRACTS:

Matheus Landau de Carvalho, Universidade Federal de Juiz de Fora



SUMÁRIO

06 EDITORIAL

Entre protestos, conflitos guerras e religiões

Ismael de Vasconcelos Ferreira e Adriano Magalhães Tenório

12 ENTREVISTA

Projeto Radical Tradicionalista: entrevista com Mark Sedwick

Felipe Freitas de Souza

ARTIGOS DE TEMÁTICA LIVRE:

A VARIEDADE DOS ESTUDOS SOBRE RELIGIÃO NO BRASIL

32

Ontologia hermenêutica e niilismo: o enfraquecimento da verdade e a abertura à pluralidade

Douglas William Ferreira

52

Existe teologia egípcia? Um debate acerca da possibilidade de reflexão teológica

Petterson Magno da Silva Santos

72

Sufrimento, transformação e cura em um movimento religioso do século XVI

Carlos Caroso, Fátima Tavares e Rafael Losada Martins

93

Os ritos de passagem, o ritual da confirmação e a ética protestante no contexto luterano e pomerano

Karen Laiz Krause Romig e Patrícia Weiduschadt

112

A construção da pauta protestante na política brasileira: paralelos entre Estados Unidos da América e Brasil

Evanway Sellberg Soares

134 *Dignitas personae*: uma análise histórica da constituição dos Direitos da Pessoa Humana à luz da Doutrina Social da Igreja
Lenilson Rocha Portela e Francisco de Assis de Sousa Nascimento

152 Liberdade religiosa na pandemia: a intervenção jurisdicional na restrição do direito à liberdade de culto
Ana Luiza Sabino de Sá e Silva, Pierre Portes dos Santos e Waleska Marcy Rosa

174 Produção acadêmica de alunos do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará
Adma Conceição Danin de Lima e Maria Betânia Barbosa Albuquerque

195 **ENSAIO**

Meu nome é Khan: perspectivas críticas sobre identidade, capitalismo e religiosidade a partir de um filme
Paulo Sérgio Raposo da Silva

216 **COMUNICAÇÃO**

Religion and Science must work together in favor of the environmental movement
Hesley Machado Silva

RESENHAS

223 O indigenismo religioso no Brasil: legados e memórias
Diego Omar da Silveira

231 Max Müller: uma leitura para compreender a história da Ciência da Religião
Juliano Marçal de Carvalho

236 **NOMINATA DE PARECERISTAS**



ENTRE PROTESTOS, CONFLITOS, GUERRAS E RELIGIÕES

Between protests, conflicts, wars and religions

Ismael de Vasconcelos Ferreira*
Faculdade Luciano Feijão (Sobral, CE)

Adriano Magalhães Tenório**
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)
DOI: 10.29327/256659.14.2-1

Este número da *Plura – Revista de Estudos de Religião* sai justamente num momento em que as condições de plausibilidade para uma convivência pacífica e fraterna da humanidade encontram-se abaladas. Não é algo inédito, já que há tempos somos informados de protestos, conflitos e guerras, desde nosso país até a fria Ucrânia. Mas agora assume ares mais turbulentos, já que nos encontramos testemunhando mais um conflito bélico com requintes de guerra. São disputas ideológicas, políticas, sociais e territoriais que, se bem observarmos, mais de pertinho, são movidas por interesses que pretendem ser últimos e absolutos. Aí entra outro fator, preponderante na perspectiva deste Editorial, que são as convicções dos povos (e pessoas, indivíduos no poder) postas em questão.

Desde *in illo tempore*, rememorando Eliade, mitos são postos aos homens para além de histórias exemplares. Na cosmovisão de alguns, eles se personificam ou recebem *status* de realidade, fato histórico. E é comum à religião enfatizar, de modo literal, esses mitos a

* Graduado em Teologia pelo Instituto Superior de Teologia Aplicada (INTA), especialista em Psicologia Social pela Universidade Santo Amaro (UNISA) e mestre e doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Foi editor-chefe da *Plura* de 2016 a 2020. Atualmente é coordenador adjunto de graduação na Faculdade Luciano Feijão, em Sobral-Ceará. E-mail: ismaelvasconcelos@gmail.com

** Mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e doutorando em História na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É editor-assistente da *Plura*. E-mail: tenorioadriano1@gmail.com

fim de dar-lhes significado, apontando inclusive para fatos do cotidiano que, por semelhança, tendem a confirmá-los enquanto verdade, gerando convicções. Assim, as narrativas assumem um caráter absoluto, não se permitindo um mínimo exame crítico ou de conjuntura. O combustível é o protesto, o fato é o conflito, a luta é pela guerra.

É interessante observar que a religião parece gostar muito desse tipo de situação. Analisando desde os eventos escatológicos narrados pelos cristãos, inspirados na Bíblia, dá para apostar até que há quem torça para que se agrave ainda mais a tensa situação geopolítica contemporânea. Assim, a luta não seria apenas pela guerra, mas pela manutenção desses mitos que dizem respeito à situação final da humanidade, num final que parece não ser feliz para alguns.

O fato religioso, distante das representações institucionais que julgamos tão bem conhecer, pode estar bastante ativo nos eventos que testemunhamos. É que não se protesta, conflita ou guerreia sem uma motivação intrínseca, algo que não toque profundamente. A mesma capacidade de criar mundos possíveis, fazer poesia e música, lembrando Rubem Alves, faz do homem também capaz de destruir seu próximo e seu mundo. Não vemos na natureza revoltas de cães vira-latas contra cães de raça, pois todos se olham, se cheiram e se reconhecem como cães. A diferença humana e que está entre ambas as expressões está no toque, naquilo que lhe motivou e encheu de esperança ou medo. Aqui há um divisor de mundos, quase a escolha entre a pílula azul e a vermelha do clássico filme de Hollywood, sendo que esse dualismo não tem ganhador e perdedor. Todos perdem. O escape estaria numa terceira via, mais crítica e disposta a negociar, a conversar.

Quando se fala de religião, e esta revista é um canal de discussão do fenômeno religioso, abre-se espaço para essa terceira via, numa esperança de trazer à mesa os fatos, analisá-los e discuti-los. Assim, o conhecimento científico, que também versa sobre a religião, avança e temos melhores condições de convivência. Esse conhecimento revela-se um importante agente de transformação, proporcionando sentido a quem se permite tocar mais profundamente e abrindo novos caminhos para visões de mundo que se complementam no complexo caleidoscópio da vida humana. Isto nos tornaria um pouco mais próximos dos cães no sentido de se reconhecerem como da mesma espécie e não desejarem se destruir.

Os artigos e demais trabalhos publicados nesta edição, dentro de suas delimitações e metodologias, representam essa abertura de caminho, uma oportunidade para fazer o co-

nhecimento sobre a religião prosseguir e progredir. E, pelo menos aqui, nesta edição, ela não se fará aliada dos protestos, conflitos e guerras, mas instrumento de leitura de formas elementares da vida humana, cheias de sentido e de profundidade, disfarçadas de cultura, daquilo que julgamos conhecer um pouco, mas que ainda precisamos discernir bem.

Este número da Plura é aberto com a entrevista realizada por Felipe Freitas de Souza com o historiador britânico Mark Sedwick. O principal tema é o sobre seu novo livro *Traditionism: The Radical Project for Restoring Sacred Order* (Tradicionalismo: O Projeto Radical para Restaurar a Ordem Sagrada), como ele se articula em torno do pensamento de alguns autores – a exemplo de René Guénon, Frithjof Schuón e Julius Evola – e como ele toca também diversas realidades nacionais, inclusive a brasileira, na qual autores como Olavo de Carvalho passaram a ser lidos e apreciados por grupos ultraconservadores.

Na seção de artigos, o primeiro texto discute “Ontologia hermenêutica e niilismo: o enfraquecimento da verdade e a abertura à pluralidade”. Douglas William Ferreira apresenta, na realidade, um debate teórico no qual o niilismo é a chave conceitual para a compreensão do processo de enfraquecimento das verdades absolutas, característico da pós-modernidade. Para o autor, esse momento resulta em novas possibilidades de experiências religiosas, sobretudo, para o Cristianismo. Apoiado em ampla pesquisa bibliográfica, ele se ancora nas obras de Gianni Vattimo para traçar sobre o papel do niilismo nos dias atuais.

Também como debate teórico/conceitual, o historiador Petterson Magno da Silva Santos, nos apresenta um estudo sobre religiosidade egípcia e discute se “existe teologia egípcia?”, como “um debate acerca da possibilidade de reflexão teleológica” fora do universo judaico-cristão. Utilizando bibliografia especializada, o autor revisita os conceitos de teologia e explora sua aplicação nos estudos das religiosidades do Antigo Egito, na tentativa de verificar se mais do que uma abstração ou uma racionalização, é possível verificar “nas fontes a existência material dessa teologia”.

O terceiro artigo, de Carlos Caroso, Fátima Tavares e Rafael Losada Martins, nos leva para o século XVI, no Recôncavo Baiano, para a(s) história(s) em torno da “Santidade de Jaguaripe”, um movimento social de base religiosa – que mescla práticas indígenas e catolicismo popular – liderados pelo nativo tupi Antônio e a mulher “Maria Mãe de Deus”, que agregou indígenas, negros e populares. Dado o seu tamanho e os desdobramentos, o movimento despertou a atenção dos senhores de engenho e da Igreja Católica, que em 1585 o aboliram por completo. “Sofrimento, transformação e cura num movimento religioso do século XVI”,

vem apresentar uma outra perspectiva desse contexto, uma análise histórico-etnográfica que traz não apenas os aspectos mais factuais do movimento, mas se dedica a compreender “as lutas e os sofrimentos sociais em torno da construção das disposições religiosas autênticas que estavam em curso no cristianismo colonial”. Para os autores a solução de problemas e aflições do cotidiano eram o principal motivo da busca “milenarista/messiânica por um mundo livre de males e opressão”.

Os dois textos que se seguem exploram um pouco do universo protestante/evangélico. Karen Laiz Krause Romig e Patrícia Weiduschadt – ambas estudiosas no campo da educação – discutem “os ritos de passagem, o ritual da confirmação e a ética protestante no contexto luterano e pomerano”, nas comunidades de Serra dos Tapes, no Rio Grande do Sul. Trata-se de uma abordagem antropológica dos ritos de passagem do grupo – batismo, confirmação, casamento, morte – naquele contexto de imigração, nos quais se imaginava poder manter vivos os modos de vida tradicionais das regiões de origem. Com base no conceito de ética protestante, de Max Weber, as autoras buscam entender o papel da religião luterana e de suas convicções, pautadas no trabalho, na formação do indivíduo e da comunidade pomerana (proveniente do que hoje corresponde à Polónia e parte da Alemanha).

Dando um salto temporal, Evanway Sellberg Soares, por sua vez, trata de uma questão cara na atualidade nacional, que são “as pautas protestantes no cenário político institucional brasileira”. Com base em um levantamento bibliográfico, o autor nos apresenta a construção dessas pautas, observando a inserção de grupos religiosos na política partidária, suas articulações e discursos, bem como a estreita relação que suas estratégias guardam com relação à realidade estadunidense. Conforme sugere, até mesmo nossa laicidade nos aproxima com a forma como a religião atua no espaço público nos Estados Unidos, uma vez que, apesar “de um arcabouço formal que declara a laicidade do Estado (...) não é aparente no país uma cultura secularizada majoritária”, havendo, ao invés disso, uma permanente tensão entre “forças secularizantes e antisseculares, muitas delas provenientes de organizações norte-americanas”.

Lenilson Rocha Portela e Francisco de Assis de Souza exploram no seu artigo intitulado “*Dignitas Personae*: uma análise histórica da constituição dos direitos da Pessoa Humana à luz da Doutrina Social da Igreja (DSI)”, alguns aspectos importantes e atuais do catolicismo. O texto aprofunda, a partir de um panorama histórico, o questionamento acerca

da “Doutrina Social da Igreja”, se ela “tem cumprido o papel histórico a que se propôs” e se “ainda é capaz de suscitar algum tipo de reflexão válida para os católicos deste tempo?”

A religião, a pandemia da Covid-19 e o direito são os temas do sétimo artigo desta edição, que tem o propósito de debater sobre os limites da restrição da liberdade aos cultos religiosos – um direito constitucional – e a proteção da população na conjuntura pandêmica, na qual se impunha a necessidade de isolamento social. Assim, “liberdade religiosa na pandemia: a intervenção jurisdicional na restrição do direito à liberdade de culto”, de Ana Luiza Sabino de Sá e Silva, Pierre Portes dos Santos e Waleska Marcy Rosa, pesquisadores provenientes da área do Direito, é uma análise da atuação do judiciário – em especial do Supremo Tribunal Federal – em questões tão complexas e que tanto mobilizaram a sociedade brasileira nos últimos anos. Um excelente texto que conversa com várias áreas do saber e exercita um propósito bastante caro à Plura a da interdisciplinaridade.

No último dos artigos desta edição, Adma Conceição Danin de Lima e Maria Bethânia Barbosa Albuquerque nos dão a conhecer a produção acadêmica dos alunos do curso de Licenciatura em Ciência da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA). O texto é resultado de uma pesquisa de fôlego, que compulsou entre os anos de 2004 e 2019, os temas estudados pelos alunos licenciandos em um dos poucos cursos dessa área na Amazônia brasileira. A proposta é instigante e os resultados apresentados põem em debate a pluralidade religiosa da Região Norte do país, ainda pouco debatida.

Seguem-se duas outras seções de nossa revista. Na primeira consta um ensaio de Paulo Sérgio Raposo da Silva, que expõe suas reflexões e críticas ao sistema financeiro capitalista, ao imperialismo e seus desdobramentos em “Meu nome é Khan: perspectivas críticas sobre identidade, capitalismo e religiosidade a partir de um filme”. Já como uma comunicação de pesquisa, publicamos o texto de Hesley Machado Silva: “*Religion and science must work together in favor of the environmental movement*” que debate as possibilidades de uma política ambiental que leve em consideração tanto a ciência quanto a religião e de uma experiência religiosa (principalmente a cristã) que igualmente, considere as questões da natureza.

Finalizando a edição temos duas resenhas: uma de autoria de Diego Omar da Silveira, que se debruça sobre a coletânea *Novas Reflexões Indigenistas*, de Andreia Fanzares, Ivar Bussatto e João dal Poz (Cuiabá: OPAN, 2021) e a segunda, de Juliano Marçal de Carvalho, que apresenta o livro *Introdução à Ciência da Religião* de Friedrich Max Müller, traduzido

para o português em 2020. No primeiro texto, Diego Omar enfatiza a presença do “indigenismo religioso” na publicação ao tratar da Operação Amazônia Nativa (OPAN) como primeira iniciativa desse gênero no país. Já o segundo texto abre caminho para a recepção deste importante estudo no Brasil. Conforme afirma Juliano Marçal, as reflexões de Friedrich Max Müller possibilitam ver o itinerário histórico da Ciência da Religião enquanto disciplina, o que não deixa de ser bastante importante em um país como o nosso, no qual o campo ainda é jovem e carece de maior consolidação.

Cumprindo nossa missão editorial, estamos entregando, com o conjunto de contribuições apresentado acima, mais um número da *Plura* aos nossos leitores. Às vésperas de comemorar seus 15 anos no ar, nosso periódico tem buscado ler sua trajetória – que de alguma forma se confunde com a do próprio campo das Ciências da Religião no Brasil – sempre articulada aos novos desafios postos no horizonte. Sabemos que muito já foi feito e temos permanentemente avaliado nossa modesta contribuição. Mas estamos cientes do tanto que ainda há para ser feito e encaramos com otimismo e vontade aquilo que ainda virá. Por isso convidamos todos à leitura, ao compartilhamento de nosso trabalho e aos especialistas, fica também o chamado a se tornar um de nossos colaboradores.



O PROJETO RADICAL TRADICIONALISTA: ENTREVISTA COM MARK SEDGWICK

The radical traditionalist project: an interview with Mark Sedgwick

Felipe Freitas de Souza*

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

DOI: 10.29327/256659.14.2-2



Foto de Uffe Schjødt

* Doutorando em Ciências Sociais na FCL de Araraquara, da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Mestre em Educação Tecnológica pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais e divulgador do Islam pelo Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos de Maringá (PR), 2016-2018. E-mail: felipefdes@gmail.com.

Os estudos relacionados ao Tradicionalismo, uma ideologia que amalgama política, esoterismo e religião em uma abordagem elitista, têm ganhado notoriedade tanto nacional quanto internacionalmente. Figuras de destaque como Steve Bannon, conselheiro de Donald Trump e influenciador proeminente nos Estados Unidos, Olavo de Carvalho, figura influente no governo de Jair Bolsonaro no Brasil, e Alexander Dugin, ideólogo com grande prestígio na Rússia, orbitam no universo do Tradicionalismo. É relevante notar que a autoridade desses pensadores transcendeu as fronteiras da política, estendendo-se também para a esfera espiritual. O Tradicionalismo oferece uma perspectiva que propõe uma compreensão da História que reabilita a tradição como um horizonte desejável para a organização da sociedade. Esse movimento tem se fortalecido em paralelo ao crescimento do pensamento de extrema-direita, promovendo ideias antidemocráticas e antimodernas, ao mesmo tempo em que reforça noções reacionárias e conformistas.

A ideologia Tradicionalista fundamenta-se na divisão das pessoas em dois grupos principais: os tradicionais e os modernos. Ela se caracteriza pela aversão ao pensamento revolucionário e promove conceitos, como a sociedade de castas, em uma nova roupagem. Por exemplo, a perspectiva prevalente entre os adeptos do bolsonarismo de que o verdadeiro cidadão é aquele que se identifica como patriota, "de bem", cristão e heterossexual, em contraposição aos comunistas, não-cristãos e aqueles que se desviam da heteronormatividade, ilustra como a divisão entre "nós e eles", um traço distintivo do pensamento fascista, ressurgiu sob diferentes contextos. Compreender o papel do Tradicionalismo nesse cenário, assim como em outras manifestações, torna-se uma tarefa crucial para os pesquisadores na área de estudos da religião. No contexto religioso, os Tradicionalistas muitas vezes afirmam possuir a compreensão genuína da religião, independentemente da tradição à qual estejam afiliados no momento. Isso pode ser confuso para acadêmicos e interessados, já que esses Tradicionalistas frequentemente usam os termos "tradicional" ou "clássico" como sinônimos de "verdadeiro" ou "original". Essa estratégia faz parte de sua busca por presença e influência na esfera social, por mais que alguns de seus membros aleguem não se envolverem politicamente.

Mark Sedgwick, um dos principais especialistas nos estudos do Tradicionalismo, tem se dedicado a esse tema desde o início dos anos 2000. Nascido na Inglaterra, ele é historiador e professor de Árabe e Estudos Islâmicos na Faculdade de Artes da Universidade de

Aarhus, na Dinamarca. Sua jornada inicial com o tema começou durante seu período de estudos na Universidade Americana do Cairo, onde se envolveu com o sufismo. Enquanto seu livro anterior, "Contra o Mundo Moderno", focava na figura do esoterista René Guénon, seu mais recente trabalho sobre o Tradicionalismo, lançado em 2023, oferece análises sobre os movimentos e intelectuais que seguiram o legado de Guénon, com ênfase em suas conexões com os pensamentos de Frithjof Schuón e Julius Evola. No Brasil, simpatizantes desses autores desempenham papéis diversos em diferentes esferas, tanto pública quanto privada, influenciando a forma como atores sociais interpretam a realidade. Nesta entrevista, o Professor Sedgwick enfatiza a importância de reconhecer as múltiplas manifestações do Tradicionalismo, independentemente de onde elas ocorram

Agradeço à jornalista Letícia Oliveira e ao professor Petter Hübner pelo diálogo para elaboração das questões desta entrevista.

Felipe Freitas de Souza: Em seu livro *Contra o Mundo Moderno*, sua abordagem foi panorâmica, apontando os principais agentes sociais envolvidos com a questão do Tradicionalismo e suas principais correntes de desenvolvimento. Em seu novo livro, *Tradicionalismo: O Projeto Radical para Restaurar a Ordem Sagrada* [título original: *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order*, ainda sem tradução para o português], a divisão é mais por temas do que por tais correntes. Significativo que em seu Prefácio à Edição Alemã de *Contra o Mundo Moderno*, de 2019, você apontava o esgotamento do Liberalismo, mas não o esgotamento do Tradicionalismo. Qual o papel desse Tradicionalismo na política contemporânea do Ocidente?

Mark Sedgwick: Sim, o novo livro é realmente temático. O primeiro livro, *Contra o Mundo Moderno*, examinou as origens do movimento Tradicionalista e como ele se desenvolveu. Naquela época, eu estava especialmente interessado em seu impacto no Islam e isso levou a um foco nas pessoas envolvidas. O foco do novo livro está mais nas ideias do que nas ações, embora, é claro, isso também envolve referências a pessoas, já que foram as pessoas que desenvolveram e modificaram as ideias. As ideias são apresentadas de forma temática, distinguindo entre as ideias básicas que estão no cerne do Tradicionalismo e as aplicações dessas ideias básicas, incluindo aplicações políticas, uma vez que é na política que o Tradicionalismo é mais visível atualmente.

O papel do Tradicionalismo na política contemporânea do Ocidente está em segundo plano. O Tradicionalismo não é uma ideologia de massa como o Comunismo, o Socialismo ou o Fascismo, que pode ser pregada para grandes números de pessoas em reuniões públicas. Os Tradicionalistas, em vez disso, são lidos por intelectuais da direita radical ou da nova direita, assim como por pessoas sem filiação política. Uma das grandes ideias da direita radical, que vem do filósofo marxista italiano Antonio Gramsci, não do Tradicionalismo, é o que eles chamam de “metapolítica”. Essa é a ideia de que, para mudar o mundo, você primeiro precisa mudar a forma como as pessoas pensam sobre as coisas. Os termos do debate muitas vezes determinam o resultado do debate, e o resultado do debate então determina o que acontece na vida real. Eu mesmo acredito que isso muitas vezes é verdade, embora, é claro, também seja verdade que o que aconteceu na vida real também determina grande parte do debate subsequente. De qualquer forma, o Tradicionalismo é uma referência importante para a direita intelectual, e a direita política está em ascensão em todos os lugares - basta olhar para os padrões de votação em quase qualquer lugar com eleições significativas e isso fica claro. Portanto, o Tradicionalismo afeta a direita intelectual, afeta a direita política e, por sua vez, afeta o mundo real.

Quanto aos Tradicionalistas, os nomes importantes no momento são o italiano Julius Evola, que morreu em 1974, mas foi o primeiro e mais importante Tradicionalista a escrever sobre questões políticas, o russo Alexander Dugin, o americano Steve Bannon e, pelo menos para aqueles que conhecem o Brasil, o falecido Olavo de Carvalho.

Felipe Freitas de Souza: Sabemos que houve disputas e cisões entre os grupos Tradicionalistas, como ocorreu de certa forma com expoentes do movimento, como Guénon e Schuón. Qual o papel dessas rupturas e divisões que esses grupos enfrentam? O formato de seita, seguido por muitos desses grupos, possibilita quais empreendimentos e limita quais outros?

Mark Sedgwick: Como todas as rupturas e divisões, aquelas dentro do movimento Tradicionalista refletem animosidades pessoais, bem como desacordos sobre ideias. No meu novo livro, estou mais interessado nas ideias, e é possível examinar essas ideias sem fazer referência excessiva a animosidades pessoais. As ideias propriamente tradicionalistas começam com o filósofo francês René Guénon (embora ele também tivesse suas fontes, é claro). Quando Evola desenvolveu uma das ideias de Guénon em uma nova ou diferente direção, por exemplo, isso foi de certa forma um desacordo, bem como um desenvolvimento, e o

resultado foi uma divisão entre aqueles que aceitaram o novo desenvolvimento e aqueles que não aceitaram.

Alguns pensadores Tradicionalistas têm apenas seguidores intelectuais, mas alguns também têm seguidores que formam grupos organizados. E esses grupos se assemelham a seitas, não no sentido popular de serem desviantes e perigosos, mas no sentido sociológico, pois são distintos e diferentes do *mainstream* circundante. Embora, é claro, alguns grupos Tradicionalistas tenham sido perigosos, geralmente para seus próprios membros, e alguns membros de grupos Tradicionalistas de fato sofreram. Na Itália, nas décadas de 1970 e início de 1980, algumas pessoas inocentes foram feridas ou até mesmo mortas por um grupo Tradicionalista específico que recorreu ao uso de explosivos em seu ataque à Modernidade. Mas isso é incomum, e grupos Tradicionalistas também têm permitido que seus membros explorem a espiritualidade tradicional e, em alguns casos, a política de uma maneira que não teria sido possível de outra forma.

Felipe Freitas de Souza: Alexander Dugin desempenhou um papel significativo no debate intelectual na Rússia, assim como Olavo de Carvalho fez no Brasil. Recentemente, Dugin publicou um texto¹ em uma revista da Escola Superior de Guerra do Brasil, que faz parte do Ministério da Defesa brasileiro. Além disso, há um movimento chamado “Nova Resistência”, com um grupo dissidente chamado “Sol da Pátria”, que compartilha uma orientação similar e tem disseminado o pensamento duginista no Brasil, assim como o de Julius Evola e outros expoentes do Tradicionalismo “clássico”. O que você considera relevante nessa expansão do pensamento duginista e que riscos para as democracias essa difusão pode conter?

Mark Sedgwick: De fato, Dugin e Olavo de Carvalho são semelhantes em muitos aspectos, mesmo que não tenham se entendido bem no debate público que tiveram em 2011. Portanto, não é surpreendente que o pensamento de Dugin deva interessar às pessoas no país onde o pensamento de Olavo de Carvalho também interessou. Não há uma única explicação para o porquê de alguns brasileiros gostarem das perspectivas de Olavo de Carvalho, e o mesmo vale para o porquê de se interessarem por Dugin. Mas é provavelmente relevante

¹ DUGIN, Aleksandr G. O Segundo Mundo, a Semiperiferia e o Estado-Civilização na Teoria do Mundo Multipolar. In: *Cadernos de Estudos Estratégicos*. Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra, n. 01, 2023. p. 14-28. Disponível em https://www.gov.br/esg/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/cadernos/edicoes-do-ano-corrente/caderno_abril-2023_a-crise-russo-ucraniana_diferentes-enfoques.pdf. Acesso em 25 de set. de 2023. [As páginas 29 a 43 do volume desta revista apresentam o texto de Dugin em inglês].

em ambos os casos que a experiência do Brasil com a modernidade liberal não tenha sido desproblematizada e que o Brasil compartilhe com a Rússia uma relação um tanto ambivalente com a modernidade ocidental dominante.

O pensamento duginista tem como alvo direto a democracia e nesse sentido é um risco direto para as democracias. No entanto, o risco maior não vem de Dugin, mas sim da crise geral do liberalismo e da democracia que estamos testemunhando atualmente, a qual tem causas muito mais profundas e amplas do que qualquer pensador individual. Se a democracia liberal estivesse prosperando no Brasil, ninguém estaria preocupado com algum estranho intelectual russo.

Felipe Freitas de Souza: Seu livro *Contra o Mundo Moderno*, antes de ser traduzido pela Editora Âyiné para o português no começo de 2021, circulava entre militantes anti-fascistas, assim como as obras de Alexander Reid Ross,² Benjamin Teitelbaum³ e Jason Stanley.⁴ Para tanto, o portal *El Coyote*⁵ teve um papel importante na difusão desses autores e de suas obras – inclusive a sua. No começo de seu novo livro, você indica que é preciso que as pessoas reconheçam o Tradicionalismo quando se deparam com ele; penso que do mesmo modo devem saber identificar os neofascismos e neonazismos que, apesar de tudo, encontram-se em voga e na cena política contemporânea e tomam novas formas. O quanto o Tradicionalismo pode ser considerada uma forma de ideologia filo-fascista ou parafascista?

Mark Sedgwick: O Tradicionalismo contemporâneo é explicitamente crítico em relação ao Fascismo clássico, então talvez seja melhor chamá-lo de pós-fascista em vez de neofascista. Certamente, é antiliberal, assim como o Fascismo foi.

Mais importante ainda, o Tradicionalismo é antimoderno. Portanto, é contra ideias modernas como igualdade humana e progresso, não apenas contra a democracia. Em muitos aspectos, é muito mais radical do que o Fascismo clássico jamais foi. Portanto, na verdade, a relação entre o Tradicionalismo e os políticos de extrema-direita nos diz mais sobre esses políticos do que sobre o Tradicionalismo. Muitos políticos de extrema-direita se apresentam como pessoas não assustadoras e razoáveis. Até certo ponto... No entanto, se eles

² ROSS, Alexander Reid. *Against the fascist creep*. Oakland: AK Press, 2017. Sem tradução para o português.

³ TEITELBAUM, Benjamin R. *Guerra pela eternidade: o retorno do tradicionalismo e a ascensão da direita populista*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

⁴ STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

⁵ elcoyote.net

têm uma relação com o Tradicionalismo, eles são, pelo menos potencialmente, muito mais radicais do que gostariam de parecer.

Felipe Freitas de Souza: O Tradicionalismo frequentemente se apoia na religião como suporte para suas lutas e debates. Considerando o caso do Islam, temos figuras como Hamza Yusuf, Umar Faruq Abd-Allah e Abdal Hakim Murad como expoentes desse pensamento que anteriormente estavam ligados a instituições, mas agora estão principalmente presentes na internet.⁶ No Brasil, o Islam Tradicional tem se espalhado como uma forma de pós-salafismo, reivindicando legitimidade para definir quem é ou não um “verdadeiro muçulmano”, principalmente por meio das redes sociais - um instrumento que eles identificam como fora do “mundo da tradição”. Eu mencionei o Brasil, mas esse fenômeno é global. Como os Tradicionalistas estão usando instrumentos contemporâneos a serviço de sua ideologia? Quão contraditório é para esses críticos da modernidade usar redes sociais e plataformas *online* para disseminar suas ideologias?

Mark Sedgwick: Pessoas como Hamza Yusuf certamente são tradicionalistas, mas de uma maneira diferente de Guénon e Evola. Até certo ponto, eles aceitam grande parte da crítica Tradicionalista à modernidade, mas têm uma compreensão diferente da tradição que é o oposto da modernidade. Para eles, é o Islam clássico e muitas vezes o Sufismo. Para Guénon, era o que ele chamava de “a tradição primordial”, uma verdade esotérica universal, uma das formas das quais era o Sufismo, que existia dentro do quadro exotérico do Islam. Isso não é a mesma coisa. A posição de Guénon era perenialista - uma forma específica de universalismo – e Hamza Yusuf e outros do tipo não são perenialistas.

Hamza Yusuf e os outros que você mencionou se colocam em oposição ao salafismo, que eles veem como não-tradicional. Nisso eles estão certos, porque os salafis rejeitam certas formas clássicas de autoridade religiosa. Os salafis não são exatamente modernos, embora o salafismo como interpretação do Islam tenha surgido em uma parte da Península Arábica, o Nejd, no final do século XVIII. E embora a modernidade estivesse bem estabelecida na Europa naquela época, ela ainda não havia penetrado no Nejd.

De qualquer forma, não há contradição em Hamza Yusuf ou nos seguidores contemporâneos de René Guénon usarem meios modernos de comunicação para disseminar suas

⁶ Os personagens citados nessa questão estão no livro recente de Walaa Quisay – QUISAY, Walaa. *Neo-Traditionalism in Islam in the West: Orthodoxy, Spirituality and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

mensagens. O principal problema que eles encontram na modernidade é o que ela não é - ela perdeu o verdadeiro Islam, ou a verdade esotérica primordial, conforme o caso. Apesar disso, alguns aspectos da modernidade são bons. O bem que foi adicionado não vale o bem que foi perdido, mas isso não impede que algumas inovações modernas sejam, em seus próprios termos limitados, úteis. Mesmo que algumas, como a democracia, não sejam de todo úteis.

Felipe Freitas de Souza: Recentemente, uma editora associada à família de Olavo de Carvalho lançou traduções das obras de René Guénon para o português⁷. Dugin cita Guénon em suas obras e Steve Bannon também faz referência a ele. Um portal relevante sobre o Islam Tradicional no Brasil utiliza René Guénon para definir a tradição. Um dos ideólogos de um movimento de extrema-direita brasileiro, o Movimento Brasil Livre (MBL), se apresenta como muçulmano e faz referências a Guénon em algumas de suas entrevistas. Até que ponto a referência a René Guénon é um sinal de alerta para aqueles preocupados em não retornar a uma sociedade baseada em castas, autoritarismo e conservadorismo, conforme desejado e elogiado por Guénon e pela maioria de seus seguidores, ou para combater ideologias de direita alinhadas ao nazifascismo?

Mark Sedgwick: Referências a Guénon costumam ser um sinal de alerta. Mas às vezes, após serem investigadas, a bandeira vermelha pode ser substituída por uma laranja, ou até mesmo por uma verde. Depende do que as pessoas extraem de Guénon. Pode ser apenas um argumento pelas virtudes do Islam - nesse caso, uma bandeira verde definitivamente é adequada, já que o verde é a cor do Islam! Ou as pessoas podem apenas considerar uma crítica à modernidade, não um compromisso com formas específicas de organização social “tradicionais” (medievais) ou com o sistema de castas. Como eu disse, o Tradicionalismo não é uma ideologia em massa como o Comunismo. Nem há uma linha do partido. Guénon foi talvez uma espécie de Marx, mas ele não foi um Lenin. Lenin não aprovaria: os Tradicionalistas não têm disciplina de partido de forma alguma.

Felipe Freitas de Souza: É comum para muitos Tradicionalistas fazerem referência ao Islam, como foi o caso de Guénon e Schuón, deixando herdeiros que propagam essa perspectiva

⁷ Trata-se do “Box Essencial René Guénon”, publicado pela Editora Bismillah em seu selo Editorial Estrela da Manhã. Um dos filhos de Olavo é sócio da Editora, conforme pode ser apreendido em seu CNPJ.

anti-Modernidade. Além de apresentarem uma visão limítrofe da Modernidade, eles também têm em comum uma apreciação pelo Islam, com alguns até mesmo aderindo a *turuq* (ordens místicas islâmicas). Por que o Islam?

Mark Sedgwick: Um Tradicionalista diria que a resposta é o Islam, porque a versão mais acessível hoje da tradição primordial esotérica está no Sufismo e o Sufismo existe dentro do quadro exotérico do Islam. Isso pode realmente ser verdade - o Sufismo é acessível e esotérico. Mas também há algo que Olavo de Carvalho apontou e que desde então pensei muito e aceitei. Olavo de Carvalho disse que a teoria Tradicionalista se encaixava no Islam porque originalmente veio do Islam. Não tenho certeza se isso foi um palpite inspirado ou se ele sabia algo sobre as origens do pensamento de Guénon que eu mesmo só descobri relativamente recentemente - a extensão em que as primeiras compreensões de Guénon foram moldadas pelas visões e experiências do homem que ele conhecia como Abd al-Hadi al-Maghribi, um sueco que falava francês e se converteu ao Islam, também conhecido como Ivan Aguéli, que passou muitos anos no Egito estudando o pensamento sufista e escrevendo contra o modernismo. Muitas das ideias de Guénon se encaixam perfeitamente no pensamento sufista porque é do pensamento sufista que Aguéli as derivou em primeiro lugar. Portanto, faz sentido para os Tradicionalistas se voltarem para o Islam se, de fato, já é lá onde eles estão, mesmo sem saber.

Felipe Freitas de Souza: Se o Islam tem uma presença tão marcante no Tradicionalismo, o que dizer sobre o Cristianismo Ortodoxo?

Mark Sedgwick: O Cristianismo Ortodoxo parece ser a segunda opção para muitos Tradicionalistas e isso não é apenas por causa da influência de Dugin, que é ele próprio Ortodoxo. Guénon condenou o Catolicismo, na sua forma moderna, como vazio da tradição primordial, puramente exotérico, e o Protestantismo como nem mesmo uma religião real, mas ele nunca condenou a Ortodoxia da mesma maneira. Ele também não a abraçou, é claro, mas mesmo assim isso tornou mais fácil para seus seguidores olharem simpaticamente para a Ortodoxia e, por vezes, se tornarem Ortodoxos. Pode de fato ser verdade que a Ortodoxia seja menos afetada pela modernidade do que o Catolicismo e o Protestantismo, embora eu não seja um especialista em Ortodoxia.

Felipe Freitas de Souza: Após ler o seu trabalho, sempre que encontro o adjetivo “tradicional”, observo o texto ou discurso onde essa palavra aparece com uma percepção diferente. Parece uma tentativa de se apropriar de significados: aqueles que afirmam ser tradicionais acusam implicitamente os outros de serem reformadores, restauradores, inovadores, desviados, etc. As palavras “tradição” e “tradicional” podem ser usadas por movimentos religiosos sem invocar essa “bacia semântica” do Tradicionalismo?

Mark Sedgwick: O adjetivo “tradicional” tem muitos significados e associações. Para alguns, é algo bom, enquanto para outros, é algo ruim - como para a esquerda, por exemplo. Para alguns, a tradição é o que devemos manter enquanto, para outros, é algo que fazemos sem pensar e, portanto, deve ser abandonado. Para Guénon, tinha um significado muito específico - a tradição primordial. Para muitos Tradicionalistas também adquiriu um significado muito mais geral além desse significado central e técnico. Alguns Tradicionalistas podem se opor a calças jeans, por exemplo, porque elas não são tradicionais... o que é verdade no sentido de que poucas pessoas as usavam antes de Levi Strauss se deparar com o tecido em questão. Mas nada disso tem a ver com esoterismo. Guénon adicionou um novo significado à antiga palavra “tradição”, mas ele não eliminou quaisquer dos significados anteriores.

Portanto, católicos tradicionalistas podem continuar sendo tradicionalistas sem, na maioria dos casos, sequer terem ouvido falar de Guénon, e entusiastas da culinária podem recusar o uso de micro-ondas e tradicionalistas guénonianos podem continuar procurando a tradição esotérica primordial.

Felipe Freitas de Souza: Seu artigo *Tradicionalismo no Brasil: Sufismo, Tai Chi e Olavo de Carvalho de Carvalho* [título original: *Traditionalism in Brazil: Sufism, Tai Chi, and Olavo de Carvalho*,⁸ ainda sem tradução para o português] deve ser um dos principais trabalhos acadêmicos sobre o assunto. Você tem alguma outra observação ou projeção sobre o desenvolvimento do Tradicionalismo no Brasil que poderia compartilhar?

Mark Sedgwick: Apenas pessoal. Acredito que o Brasil seja negligenciado por acadêmicos fora da América Latina. Eu só examinei o Tradicionalismo no Brasil por razões realmente

⁸ SEDGWICK, Mark. *Traditionalism in Brazil: sufism, ta'i chi, and Olavo de Carvalho*. *Aries: Journal for the Study of the Western Esotericism*. S/l., n. 21.2, out. 2020. p. 159-184. Disponível em https://brill.com/view/journals/arie/21/2/article-p159_1.xml. Acesso em 25 de set. de 2023.

peçoais - eu tinha uma namorada brasileira quando era estudante em Oxford e fiz alguns trabalhos sobre a história do Brasil naquela época. E, é claro, quando olhei, encontrei muitas coisas interessantes e importantes. Vou continuar prestando atenção ao Brasil e aconselharia outros acadêmicos internacionais a fazerem o mesmo.

Livros publicados por Mark Sedgwick

SEDGWICK, Mark J. *Sufism: The Essentials*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2000.

SEDGWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SEDGWICK, Mark. *Saints and Sons: The Making and Remaking of the Rashīdi Aḥmadi Sufi Order, 1799-2000*. Leiden, Boston: Brill, 2005.

SEDGWICK, Mark. *Islam and Muslims: A Guide to Diverse Experience in a Modern World*. Boston: Intercultural Press, 2006.

SEDGWICK, Mark. *Muhammad Abduh*. Collection: Makers of the Muslim World. Oxford: Oneworld, 2009.

WEISMANN, Itzhak; SEDGWICK, Mark; MÅRTENSSON, Ulrika (Eds.). *Islamic Myths and Memories: Mediators of Globalization*. Farnham: Ashgate Press, 2014.

SEDGWICK, Mark. (Ed.) *Making European Muslims: Religious Socialization among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*. Abingdon: Routledge, 2015.

SEDGWICK, Mark. *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. New York: Oxford University Press, 2016.

SEDGWICK, Mark. (Ed.) *Key Thinkers of the Radical Right: Behind the New Threat to Liberal Democracy*. Editor. New York: Oxford University Press, 2019.

PIRAINO, Francesco; SEDGWICK, Mark. (Eds.) *Global Sufism: Boundaries, Structures, and Politics*. London: Hurst, 2019.

PIRAINO, Francesco; SEDGWICK, Mark. (Eds.) *Esoteric Transfers and Constructions: Judaism, Christianity, and Islam*. Collection: Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities. New York: Palgrave, 2021.

SEDGWICK, Mark. (Ed.) *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*. Collection: Islam of the Global West. London: Bloomsbury, 2021.

SEDGWICK, Mark. *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order*. New York: Oxford University Press, 2023.

Em português:

SEDGWICK, Mark. *Contra o Mundo Moderno: o Tradicionalismo e a História Intelectual Secreta do Século XX*. Coleção Trotsdem. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

* * * * *

Studies related to Traditionalism, an ideology that amalgamates politics, esotericism, and religion in an elitist approach, have been gaining prominence both nationally and internationally. Prominent figures such as Steve Bannon, advisor to Donald Trump and a prominent influencer in the United States, Olavo de Carvalho, an influential figure in the government of Jair Bolsonaro in Brazil, and Alexander Dugin, an ideologue with significant influence in Russia, revolve within the sphere of Traditionalism. It is noteworthy that the influence of these thinkers has transcended political borders, extending into the spiritual realm. Traditionalism offers a perspective that proposes an understanding of history that rehabilitates tradition as a desirable horizon for the organization of society. This movement has strengthened in parallel with the rise of far-right thought, promoting antidemocratic and antimodern ideas while reinforcing reactionary and conformist notions.

The Traditionalist ideology is based on the division of people into two main groups: the traditionalists and the modernists. It is characterized by an aversion to revolutionary thinking and promotes concepts such as caste society in a new guise. For example, the prevalent perspective among adherents of Bolsonarism that a true citizen identifies as a patriot, "righteous," Christian, and heterosexual, in opposition to communists, non-Christians, and those who deviate from heteronormativity, illustrates how the division between "us and them," a distinctive trait of fascist thinking, resurfaces in different contexts. Understanding the role of Traditionalism in this scenario, as well as in other manifestations, becomes a crucial task for researchers in the field of religious studies. In the religious context, Traditionalists often claim to possess a genuine understanding of religion, regardless of the tradition to which they are currently affiliated. This can be confusing for scholars and interested individuals, as these Traditionalists frequently use the terms "traditional" or "classic" as synonyms for "true" or "original." This strategy is part of their quest for presence and influence in the social sphere, even though some of their members claim not to be politically involved.

Mark Sedgwick, one of the leading experts in the study of Traditionalism, has been dedicated to this topic since the early 2000s. Born in England, he is a historian and professor of Arabic and Islamic Studies at the Faculty of Arts at Aarhus University in Denmark. His initial

engagement with the subject began during his studies at the American University in Cairo, where he became involved with Sufism. While his previous book, "Against the Modern World," focused on the esotericist René Guénon, his most recent work on Traditionalism, released in 2023, provides analyses of the movements and intellectuals who followed Guénon's legacy, with an emphasis on their connections to the thoughts of Frithjof Schuón and Julius Evola. In Brazil, sympathizers of these authors play diverse roles in various spheres, both public and private, influencing how social actors interpret reality. In this interview, Professor Sedgwick emphasizes the importance of recognizing the multiple manifestations of Traditionalism, regardless of where they occur.

I would like to thank journalist Letícia Oliveira and Professor Petter Hübner for their contributions to the questions of this interview.

Felipe Freitas de Souza: In your book *Against the modern world* your approach was panoramic, pointing out the main social agents involved with the issue of Traditionalism and its main currents of development. In your new book, *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order*, the division is more thematic rather than based on those currents. It was significant that in your Preface to the German edition of *Against the modern world* in 2019, you pointed out the exhaustion of Liberalism but not the exhaustion of Traditionalism. What role does Traditionalism play in the contemporary politics of the West?

Mark Sedgwick: Yes, the new book is indeed thematic. The first book, *Against the Modern World*, looked at the origins of the Traditionalist movement and how it developed. I was then especially interested in its impact on Islam, and this led to an emphasis on the people involved. The focus of the new book is more on ideas than actions, though of course this also involves reference to people, as it was people who developed and modified the ideas. The ideas are presented thematically, distinguishing between the basic ideas that are at the heart of Traditionalism and the applications of those basic ideas. Including political applications, as it is politics that Traditionalism is most visible today.

Traditionalism's role in the contemporary politics of the West is in the background. Traditionalism is not a mass ideology like Communism or Socialism or Fascism that can be preached to large numbers of people at public meetings. The Traditionalists are instead read by intellectuals on the radical right or the new right, as well as by people with no political affiliation. One of the big ideas of the radical right – which comes from the Italian Marxist

philosopher Antonio Gramsci, not from Traditionalism – is what they call “metapolitics.” This is the idea that in order to change the world you first need to change how people think about things. The terms of the debate often determine the outcome of the debate, and the outcome of the debate then determines what happens in real life. I myself think that is often true, though of course it is also true that what has happened in real life also determines much of the subsequent debate. Anyhow, Traditionalism is a major reference for the intellectual Right, and the political Right is on the rise everywhere – look at voting patterns almost anywhere that has meaningful elections, and this is clear. So Traditionalism affects the intellectual Right, affects the political Right, and which affects the real world.

Which Traditionalists? The big names at present are the Italian Julius Evola, who died in 1974 but was the first and most important Traditionalist to write on political issues, the Russian Alexander Dugin, the American Steve Bannon, and – at least for those who know Brazil – the late Olavo de Carvalho.

Felipe Freitas de Souza: We know that there have been disputes and divisions among Traditionalist groups, as occurred to some extent with prominent figures in the movement, such as Guénon and Schuón. What role do these ruptures and divisions play for these groups? The sect-like format followed by many of these groups enables what endeavors and limits?

Mark Sedgwick: Like all ruptures and divisions, those within the Traditionalist movement reflect personal animosities as well as disagreements about ideas. In my new book, I am most interested in ideas, and one can look at these without too much reference to personal animosities. Traditionalist ideas proper all start with the French philosopher René Guénon (though he too had his sources, of course). When Evola developed one of Guénon’s ideas in a new or different direction, for example, this was in some ways a disagreement as well as a development. And the result was a division between those who accepted the new development and those who did not.

Some Traditionalist thinkers just have intellectual followers, but some also have followers who make up organized groups. And those groups resemble sects, not in the popular sense of being deviant and dangerous, but in the sociological sense, as they are distinct and different from the surrounding mainstream. Though of course some Traditionalist groups have been dangerous, usually for their own members, and some members of Traditionalist

groups have indeed suffered. In Italy, in the 1970s and early 1980s, some innocent bystanders were injured or even killed by one particular Traditionalist group that resorted to the use of explosives in its attack on modernity, But this is unusual, and Traditionalist groups have also made it possible for their members to explore traditional spirituality and, in some cases, politics in a way that would not have been possible otherwise.

Felipe Freitas de Souza: Alexander Dugin has played a significant role in the intellectual debate in Russia, much like Olavo de Carvalho de Carvalho did in Brazil. Recently, Dugin published⁹ a text in a magazine from the Brazilian Superior War School (Escola Superior de Guerra), which is part of the Brazilian Ministry of Defense. Additionally, there is a movement called "Nova Resistência", with a dissident group called "Sol da Pátria" which shares a similar orientation and has been spreading Duginist thought in Brazil, as well as that of Julius Evola and other exponents of "classical" Traditionalism. What do you identify as relevant in this expansion of Duginist thought, and what risks for democracies does this diffusion contain?

Mark Sedgwick: Dugin and Olavo de Carvalho are indeed similar in many ways, even though they did not get on at all well in the public debate they had in 2011. So it is perhaps not surprising that Dugin's thought should interest people in the country where Olavo de Carvalho's thought also interested people. There is no single explanation of why some Brazilians like Olavo de Carvalho's perspectives, and the same is true of why they are interested in Dugin. But it is probably relevant in both cases that Brazil's experience of liberal modernity has not been unproblematic, and that Brazil shares with Russia a somewhat equivocal relationship with dominant Western modernity.

Duginist thought takes direct aim at democracy, and in that sense is a direct risk for democracies. But the bigger risk comes not from Dugin but from the general crisis of liberalism and of democracy that we are now witnessing, which has far deeper and wider causes than any individual thinker. If liberal democracy were thriving in Brazil, no one would be worried about some weird Russian intellectual.

⁹ DUGIN, Aleksandr G. The Second World, the Semi-Periphery and the Civilization-State in the Theory of the Multi-Polar World. In: *Cadernos de Estudos Estratégicos*. Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra, n. 01, 2023. p. 14-28. https://www.gov.br/esg/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/cadernos/edicoes-do-ano-corrente/caderno_abril-2023_a-crise-russo-ucraniana_diferentes-enfoques.pdf. Acesso em 25 de set. de 2023.

Felipe Freitas de Souza: Before being translated into Portuguese by the publishing house Âyiné in early 2021, your book *Against the modern world* circulated among anti-fascist activists, much like the works of Alexander Reid Ross,¹⁰ Benjamin Teitelbaum,¹¹ and Jason Stanley.¹² The *El Coyote* portal¹³ played a relevant role in disseminating these authors and their works, including yours. In the beginning of your new book, you indicate that people need to recognize Traditionalism when they encounter it; similarly, they must be able to identify neo-fascism and neo-nazism, which, despite everything, are currently in vogue and present in contemporary political scenes, often adopting new forms. To what extent can Traditionalism be considered a form of philo-fascist or para-fascist ideology? What can the relationship between Traditionalist social agents and far-right governments tell us about Traditionalism?

Mark Sedgwick: Contemporary Traditionalism is explicitly critical of classic Fascism, so it might perhaps be better called post-fascist rather than neo-fascist. It is certainly anti-liberal, as Fascism was.

Most importantly, Traditionalism is anti-modern. It is therefore against such modern ideas as human equality and progress, not just democracy. In many ways it is much more radical than classic Fascism ever was. So actually the relationship between Traditionalism and far-right politicians tells us about more about far-right politicians than it does about Traditionalism. Many far-right politicians present themselves as unthreatening, reasonable people. Up to a point... But if they have a relationship with Traditionalism, they are—at least potentially – far more radical than they like to appear.

Felipe Freitas de Souza: Traditionalism often relies on religion as a support for its struggles and debates. Considering the case of Islam, we have figures like Hamza Yusuf, Umar Faruq Abd-Allah, and Abdal Hakim Murad as exponents of this thought, who were previously based in institutions but are now primarily present on the internet. In Brazil, Traditional Islam has been spreading as a form of post-Salafism, claiming legitimacy to define who is or isn't a

¹⁰ ROSS, Alexander Reid. *Against the fascist creep*. Oakland: AK Press, 2017.

¹¹ TEITELBAUM, Benjamin R. *War for Eternity: Inside Bannon's Far-Right Circle of Global Power Brokers*. New York: Dey Street Books, 2020.

¹² STANLEY, Jason. *How Fascism Works: The Politics of Us and Them*. New York: Random House, 2018.

¹³ elcoyote.net

“true Muslim”, mainly through social media – an instrument they identify as outside the “world of tradition”. I mentioned Brazil, but this phenomenon is global. How are Traditionalists using contemporary instruments in the service of their ideology? How contradictory is it for these critics of modernity to use social networks and online platforms to disseminate their ideologies?

Mark Sedgwick: People like Hamza Yusuf are certainly traditionalists, but in a different way from Guénon and Evola. To varying degrees, they accept much of the Traditionalist critique of modernity, but they have a different understanding of the tradition that is the contrary of modernity. For them, it is classic Islam, and often Sufism. For Guénon, it was what he called “the primordial tradition”, universal esoteric truth, one of the forms of which was Sufism, which existed within the exoteric framework of Islam. This is not the same thing. Guénon’s position was perennialist – a specific form of universalism - and Hamza Yousuf and the like are not perennialists.

Hamza Yusuf and the others you mentioned position themselves in opposition to Salafism, which they see as non-traditional. In this they are right, because Salafis reject certain classic forms of religious authority. Salafis are not exactly modern, though, as Salafism as an interpretation of Islam originates in one part of the Arabian peninsula, the Nejd, at the end of the eighteenth century. And though modernity was well established in Europe at that time, it had not then penetrated to the Nejd.

Anyhow, there is no contradiction in either Hamza Yusuf or the contemporary followers of René Guénon using modern means of communication to disseminate their messages. The primary problem they find in modernity is what it is *not*—it has lost true Islam, or primordial esoteric truth, as the case may be. Despite this, some aspects of modernity are good. The good that has been added is not worth the good that has been lost, but that does not stop some modern innovations being, in their own limited terms, useful. Even if some, like democracy, are not at all useful.

Felipe Freitas de Souza: Recently, a publishing house associated with Olavo de Carvalho's family released translations of René Guénon's works into Portuguese.¹⁴ Dugin cites Guénon

¹⁴ This is the "Essential René Guénon Box," published by Bismillah Publisher under its Morning Star Editorial label. One of Olavo's sons is a partner in the publishing company, as can be seen in its CNPJ (Brazilian Business Registry).

in his works, and Steve Bannon refers to him. One relevant portal on Traditional Islam in Brazil uses René Guénon to define tradition. One of the ideologues of a Brazilian far-right movement, Movimento Brasil Livre (MBL), presents himself as a Muslim and references Guénon in some of his interviews. To what extent is the reference to René Guénon a red flag for those concerned about not returning to a society based on castes, authoritarianism, and conservatism, as desired and praised by Guénon and most of his followers, or to combat right-wing ideologies aligned with Nazi-fascism?

Mark Sedgwick: References to Guénon are always a red flag. But sometimes once they have been investigated the red flag can be replaced with an orange one, or even a green one. It depends what people take from Guénon. It may just be an argument for the virtues of Islam – in which case a green flag is definitely called for, as green is the color of Islam! Or people may just take a critique of modernity, not a commitment to specific “traditional” (medieval) forms of social organization or the caste system. As I said, Traditionalism is not a mass ideology like Communism. Nor is there a party line. Guénon was perhaps a sort of Marx, but he was no Lenin. Lenin would not approve: Traditionalists have absolutely no party disciple.

Felipe Freitas de Souza: It is common for many Traditionalists to refer to Islam, as was the case with Guénon and Schuón, leaving heirs who propagate this anti-Modernity perspective. Besides presenting a borderline perspective of Modernity, they also have in common an appreciation for Islam, with some even adhering to a *turuq* (Islamic mystical orders). Why Islam?

Mark Sedgwick: A Traditionalist would say that the answer is Islam because the most accessible version today of the esoteric primordial tradition is in Sufism, and Sufism exists within the exoteric frame of Islam. This may actually be true – Sufism is accessible, and esoteric. But there is also something that Olavo de Carvalho pointed out that I have since thought about a lot and have come to accept. Olavo de Carvalho said that Traditionalist theory fitted Islam because it originally came from Islam. I’m not sure whether that was an inspired guess or whether he knew something about the origins of Guénon’s thought that I myself only discovered relatively recently – the extent to which Guénon’s early understanding were shaped by the views and experience of the man he knew as Abd al-Hadi al-Maghribi, a French-speaking Swedish convert to Islam also known as Ivan Aguéli who had spent many years in Egypt studying Sufi thought and writing against modernism. Many of Guénon’s ideas

fit neatly with Sufi thought because Sufi thought is where Aguéli took them from in the first place. So it makes sense for Traditionalists to turn to Islam if that is in fact where they already are, if without knowing it.

Felipe Freitas de Souza: If Islam has such a presence in Traditionalism, what does it say about Orthodox Christianity?

Mark Sedgwick: Orthodox Christianity seems to be the runner up to Islam for many Traditionalists, and this is not just because of the influence of Dugin, who is of course himself Orthodox. Guénon condemned Catholicism as, in its modern form, empty of the primordial tradition, purely exoteric, and Protestantism as not even a real religion, but he never condemned Orthodoxy in the same way. Nor did he embrace it, of course, but even so, this has made it easier for his followers to look sympathetically on Orthodoxy, and sometimes to become Orthodox. It may indeed be true that Orthodoxy is less effected by modernity than Catholicism and Protestantism, though I am not an expert on Orthodoxy.

Felipe Freitas de Souza: After reading your work, whenever I come across the adjective traditional, I observe the text or discourse where that word appears with a different perception. It seems like an attempt to hijack meanings: those who claim to be traditional implicitly accuse others of being reformers, restorers, innovators, deviants, etc. Can the words “tradition” and “traditional” be used by religious movements without invoking this “semantic basin” of Traditionalism?

Mark Sedgwick: The adjective traditional has so many meanings and associations. For some it is good, and for some it is bad—for the Left, for example. For some, tradition is what we must maintain, for others it is what we do without thinking and should therefore be abandoned. For Guénon it had a very specific meaning—the primordial tradition. For many Traditionalists, it has also acquired a much more general meaning beyond this central, technical meaning. Some Traditionalists object to jeans because they are not traditional... which they are not in the sense few people wore them before Levi Strauss encountered the cloth in question, but none of this has anything to do with esoterics. Guénon added a new layer of meaning to the old term “tradition,” but he did not eliminate any of the earlier layers of meaning.

So Catholic Traditionalists can carry on being Traditionalist without, in most cases, even having heard of Guénon, and culinary traditionalists can refuse to use microwaves, and Guénonian Traditionalists can carry on searching for the primordial esoteric tradition.

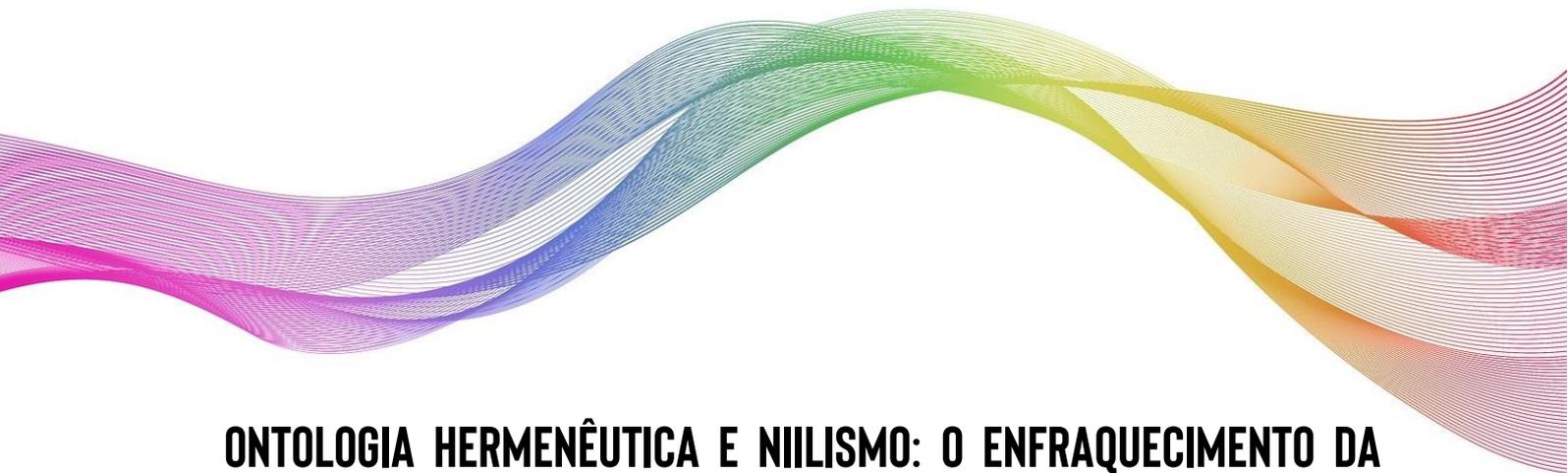
Felipe Freitas de Souza: Your article *Traditionalism in Brazil: Sufism, Tai Chi, and Olavo de Carvalho*¹⁵ might be one of the main academic works on the subject. Do you have any other remarks or projections about the development of Traditionalism in Brazil that you could share?

Mark Sedgwick: Only personal. Brazil is, I think, neglected by scholars outside Latin America. I only looked at Traditionalism in Brazil for what were really personal reasons – I had a Brazilian girlfriend when I was a student at Oxford and did some papers on Brazilian history around that time. And of course, when I looked, I found much that was interesting and important. I am going to keep paying attention to Brazil, and I would advise other international scholars to do the same.

Recebida em 18/05/2023

Aceita para publicação em 29/05/2023

¹⁵ SEDGWICK, Mark. Traditionalism in Brazil: sufism, ta'i chi, and Olavo de Carvalho. *Aries: Journal for the Study of the Western Esotericism*. S/l., n. 21.2, out. 2020. p. 159-184. Available in https://brill.com/view/journals/arie/21/2/article-p159_1.xml. Access in: 25 sept. 2023.



ONTOLOGIA HERMENÊUTICA E NIILISMO: O ENFRAQUECIMENTO DA VERDADE E A ABERTURA À PLURALIDADE

Hermeneutic ontology and nihilism: the weakening of truth and the opening to plurality

Douglas Willian Ferreira*
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
DOI: 10.29327/256659.14.2-3

RESUMO:

Neste artigo se faz uma análise do conceito de niilismo. A partir das tantas compreensões, busca-se apresentar o processo de enfraquecimento das verdades absolutas que resultam em novas possibilidades de experiência da religião, sobretudo, do cristianismo. A partir da pesquisa bibliográfica das obras de Gianni Vattimo, dialogou-se com outros autores contemporâneos a fim de entendermos o processo da eventualidade do ser e da dissolução dos valores e verdades metafísicas que sustentam certo fundamentalismo e dogmatismo filosófico e religioso. Para isso, faz-se importante compreender o papel da hermenêutica nesse processo de abertura à pluralidade e da linguagem como garantia de significação da vida e da existência.

Palavras-Chave: Niilismo; Enfraquecimento do ser; Hermenêutica; Pluralidade.

* Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Autor do livro: *Ágape e Liberdade: fundamentos para uma espiritualidade laica e enfraquecida*. Professor. E-mail: douglasinvictus@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Ao contrário daquilo que caracteriza a modernidade, a ontologia hermenêutica do pensamento de Gianni Vattimo aponta para o processo de enfraquecimento das verdades absolutas na pós-modernidade. Primeiramente, esse enfraquecimento se dá como ontologia da atualidade, no qual Vattimo apresenta a pós-modernidade como o acontecer do pensamento débil¹. Nessa trajetória, identifica-se a ontologia da atualidade como a condição pós-moderna, por excelência. Todavia, é necessário aprofundar essa ontologia, que no âmbito da hermenêutica, direciona para o niilismo e para a eventualidade do ser.

A partir de então é possível entender o que Nietzsche quis dizer com a fabulação do mundo, e identificar o além-do-homem (*Übermensch*) como aquele que é capaz de realizar tal superação da verdade em sua conotação mais forte, como sustentação de discursos infalíveis e inquestionáveis.

Finalmente, é possível entender, a partir desse princípio hermenêutico e niilista, como Vattimo formula sua ideia de história influenciado, sobretudo, pelo eterno retorno de Nietzsche e sua relação com a história da salvação.

¹ Débil é sinônimo de fraco, isto é, trata-se da proposta de pensamento enfraquecido elaborada por Vattimo. Em *Acreditar em acreditar* (1998) o autor afirma que pensamento débil “significa não tanto, ou não essencialmente, uma ideia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc.; mas sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica” (Vattimo, 1998, p. 25). Segundo Zabala (2007, p. 17), “a história do poder político no Ocidente nada mais é do que um enfraquecimento das estruturas fortes de poder: da monarquia absoluta ao estado constitucional e democrático, da interpretação bíblica autoritária da Igreja à Bíblia do povo, conforme traduzida por Lutero. Se ‘interpretar’ nada mais é do que uma forma de enfraquecer as estruturas fortes da presença de um objeto ‘lá fora’ (o ‘real’), então a era pós-moderna não é apenas a idade em que os perigos éticos dessa identificação são reconhecidos, mas também a era que marca o retorno religioso do cristianismo”. Texto original: “The history of political power in the West is nothing but a weakening of Strong structures of power: from absolute monarchy to the constitutional and democratic state, from the authoritarian biblical interpretation of the Church to the Bible of the people as translated by Luther. If ‘interpreting’ is nothing but a form of weakening the Strong structures of the presence of na object ‘out there’(the ‘real’), then the postmodern age is not only the age when the ethical dangers of this identification are recognized but also the age that marks the religious comeback of Chistianity” (Zabala, 2007, p. 17).

AINDA SOBRE ONTOLOGIA: A NOVA CONCEPÇÃO HERMENÊUTICA

Vattimo, Nietzsche e Heidegger tem em comum uma constatação de que o niilismo é o principal caminho para se chegar à dissolução dos valores e verdades metafísicas. Isso implica, como foi visto, numa nova ontologia em que o ser não se identifica com o ente nem com a objetividade que resulta do mundo técnico. Poderíamos dizer que se trata de uma ontologia niilista, que pensa o ser como evento e isso resulta, segundo Vattimo, em “escutar as mensagens que provêm de tais épocas, e aquelas, ademais, que provêm dos outros, dos contemporâneos: as culturas dos grupos, as linguagens especializadas, as culturas ‘outras’ com que o Ocidente se encontra em meio de seu empreendimento de domínio e unificação do planeta” (Vattimo, 1991, p. 11).² Quer dizer, trata-se de uma ontologia que lê os sinais dos tempos e que está absorvida pelo acontecer, sem se prender demasiadamente, como fez o pensamento metafísico, na ideia de que o ser se dá plenamente e sem mediações. Aparece, assim, a temporalidade como um elemento crucial para o desenvolvimento de um pensamento ontológico. Aplicando essa temporalidade à história, é possível superar a ideia de um desenvolvimento histórico unitário e progressivo resultado do pensamento metafísico; por outro lado, aplicando a temporalidade ao sujeito, tem-se uma nova concepção do ser humano que, enquanto *Dasein*, não é uma presença, mas um sendo, uma eventualidade.

Findada qualquer objetividade do ser e do *Dasein*, e estando este lançado na existência, resta-lhe estar atento aos apelos do ser reconhecendo que a resposta que é dada a tal apelo sempre é histórica. Portanto, a relação estabelecida entre o *Dasein* e o ser se dá num mundo histórico-cultural e se resolve a partir da linguagem que é histórica e que o ser humano adquire historicamente. Desse modo, a hermenêutica assume a finitude herdada da própria linguagem, apontando para os limites de se afirmar verdades absolutas, diluindo-as no acontecimento. Assim se delinea a nova ontologia hermenêutica, que não busca aquilo que de fato as coisas são, a essência ou a precisão do objeto, mas, diz Vattimo (2002, p. 82), “o acontecer do ser é, antes, na ontologia fraca heideggeriana, um evento inaparente e marginal, de pano de fundo”. Tendo enfraquecida a possibilidade de acesso ao ser a partir

² Texto original: “Escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen de los otros, de los contemporáneos: las culturas de los grupos, los lenguajens especializados, las culturas ‘otras’ con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta” (Vattimo, 1991, p. 11).

da verdade enquanto correspondência do enunciado à coisa, o que se tem é a experiência da verdade enquanto experiência linguística.

Vattimo se dedica em *Verdade e retórica na ontologia hermenêutica*, capítulo que compõe a terceira parte de sua obra *O fim da modernidade* (2002), a tratar desse novo modo de o ser humano encontrar a verdade num horizonte que é estabelecido pela linguagem. Todavia, em *Ética da interpretação* (1991) o autor já considerava como resultado de uma ontologia hermenêutica o acesso à verdade como monumento. Com isso, evidencia-se que essa nova ontologia, ao contrário do que possa parecer, não se consoma num relativismo ou irracionalismo que exclui a verdade como uma sua possibilidade. Do contrário, para Vattimo (1991, p. 166), “a descrição da existência como interpretação parece implicar, de raiz, uma concepção da verdade em termos de projeto”,³ ou seja, a verdade hermenêutica não tem o caráter da verdade científica. Essa verdade utiliza-se da retórica, na medida em que não pretende demonstrar objetividade ou coagir as pessoas a acreditarem nela. A verdade, para a hermenêutica, não se reduz à adequação. O próprio conhecimento científico deixa de ser compreendido como adequação tornando-se resultado da articulação da pré-compreensão que o *Dasein* tem do mundo, a partir de uma linguagem.

A possibilidade dessa nova concepção de verdade é resultada do novo modo como a hermenêutica pensa o ser, como propõe Heidegger, e da valorização da linguagem nesse processo, como aponta Gadamer. Desse modo, somadas a proposta de Heidegger e Gadamer, delinea-se essa ontologia hermenêutica em que o ser se dissolve na linguagem sendo identificado com ela. Essa valorização da linguagem é uma superação daquela visão platônica de que a palavra, sendo apenas nome, não poderia representar o verdadeiro ser. Segundo Gadamer, em *Verdade e Método* (1999), a palavra é posta em dúvida pela filosofia grega, sobretudo em Platão que vê nela uma cópia da verdadeira realidade, tendo em vista que ela seria problemática em estabelecer a relação entre as palavras e as coisas sendo, portanto, incapaz de significar algo. Continua ele: “através dela o modelo do nome se converte em antimodelo. O nome que se outorga e que pode ser mudado é o que motiva que se duvide da verdade da palavra” (Gadamer, 1999, p. 590). Ou melhor, sua mutabilidade implica num distanciamento da verdade como correspondência, isso porque, a veracidade ou a falsidade da palavra se dá na medida em que ela se subordina ou não à coisa. Neste

³ Texto original: “La descripción de la existencia como interpretación parece implicar, de raíz, una concepción de la verdad en términos de proyecto” (Vattimo, 1991, p. 166).

ponto, a linguagem aparece como uma experiência que o ser humano faz do mundo, nomeando os objetos, mas também, se comunicando com os outros. Essa experiência linguística aponta para a mutabilidade da verdade que a palavra carrega desvinculando-a daquela imobilidade e estabilidade defendida pela metafísica, como se ela fosse dotada de um significado absoluto. No entanto, o significado resulta da aplicação da palavra num contexto dialógico: ela tem uma função de referência ou de representação feita pelo sujeito.

Desse modo, sendo o *Dasein* constituído existencialmente de uma significatividade sempre aberta das coisas, na medida em que é sua condição ontológica a possibilidade de compreender, interpretar e significá-las, como Heidegger defende; e sendo a linguagem um despregar-se da verdade absoluta, porque comporta mutabilidade de sentidos dos conceitos e a própria experiência que o ser humano faz do mundo, como quer Gadamer, então o ser, enquanto evento, identifica-se com essa linguagem enquanto mudança. Daí Gadamer (1999, p. 703) afirmar que “o ser é linguagem, isto é, representar-se – tal como se nos abriu na experiência hermenêutica do ser”. Nesse sentido é que se pode dizer, de uma ontologia hermenêutica, na qual o encontro com a verdade se dá num horizonte estabelecido pela linguagem e que é partilhado entre a obra e o *Dasein*. Com isso, a linguagem se apresenta como exteriorização do discurso, e segundo Heidegger (2005, §34, p. 220) enquanto abertura existencial do *Dasein*, porque “o discurso é constitutivo da existência do *Dasein*, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A escuta e o silêncio pertencem à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas”. Disso decorre então que a escuta e o silêncio são constitutivos do discurso que caracteriza a “existencialidade da existência” (Heidegger, 2005, §34, p. 220). A partir desses pressupostos, a compreensão de Vattimo sobre a linguagem se torna mais clara. Afirma o autor:

[...] a linguagem não é tanto, ou antes de tudo, aquilo que o indivíduo fala, mas aquilo pelo que o indivíduo é falado. É sobretudo enquanto sede, ou lugar, de realização do concreto, do *ethos* comum de uma determinada sociedade histórica, que a linguagem serve de mediação total da experiência do mundo. Mais ainda que de linguagem, portanto, poder-se-ia falar de uma língua historicamente determinada. Nela, vivenciamos aquele mundo “que possuímos e compartilhamos, o qual abraça a história passada e o presente e recebe sua articulação linguística nos discursos que os homens se dirigem reciprocamente”. É esse mundo compartilhado e articulado na *língua* que possui as características da racionalidade; com ele se identifica

o logos, entendido ao mesmo tempo como linguagem e racionalidade do real (Vattimo, 2002, p. 132. Grifos do autor).

Dessa maneira, a linguagem se apresenta como o lugar da mediação entre o ser humano e o mundo, de tal modo que o fato de estar-no-mundo é compreensivo e se expressa no discurso que a linguagem garante. Ela também permite que o ser humano possa falar de sua experiência do mundo e tornar compreensível essa experiência. De fato, a escuta também é possibilidade do discurso, por isso, aponta Heidegger (2005, §34, p. 222, grifos do autor) que “escutar é o estar aberto existencial do *Dasein* enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que todo *Dasein* traz consigo[...]. O *Dasein* escuta porque compreende”. Essa atitude de escuta, um dos componentes do diálogo estabelecido entre os seres humanos, pode também ser estendida como uma experiência entre o ser e *Dasein*, em que o ser faz um apelo e se mostra na linguagem que é interpretação, inserção no mundo, diálogo, escuta. Essa é a garantia da eventualidade do ser, uma vez que “o evento do ser acontece, em primeiro lugar e fundamentalmente na linguagem” (Vattimo, 1989, p. 136). Portanto, o modo de se superar a metafísica acontece através do enfraquecimento das estruturas fortes por meio da identificação entre o ser e a linguagem, de tal modo que, o ser que podemos captar é a linguagem, não considerando-a apenas um instrumento de manipulação ou mesmo de comunicação. Assim, partindo do ponto de vista finito do *Dasein*, a linguagem confere ser às coisas.

O ser das coisas deixa, por consequência, de ser instrumentalidade, mostrando-se como acontecimento, interpretação. A ontologia hermenêutica, destarte, pensa o ser de uma maneira diversa daquela como a tradição o concebeu. Esse ser, enquanto eventualidade, é aquilo que o ser humano consegue captar enquanto falante. Desse modo é que se pode compreender o enfraquecimento da verdade, que no âmbito hermenêutico passa a ser entendida como retórica, ou seja, reconhecendo que as evidências se inserem num horizonte hermenêutico e, portanto, são interpretações. Isso, contudo, não coloca a hermenêutica como proposição de uma nova verdade, todavia, os conteúdos que a verdade hermenêutica traz não pretendem retroceder em relação à ciência nem mesmo romper com aquilo que a tradição conquistou. A verdade não é algo que se pode encontrar, mas, segundo Vattimo (2002) uma experiência a que pertencemos. Desse modo, a consideração de Gadamer de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 1999, p. 687) manifesta essa nova concepção da verdade como retórica que valoriza a linguagem comum

como o meio em que ela se mantém e renova, apontando para sua substancial continuidade com a tradição. Completa Vattimo (1991, p. 62): “O pensamento hermenêutico põe o acento na pertinência de observante e observado a um horizonte comum e, na verdade, como evento que, em diálogo entre os dois interlocutores, ‘põe em obra’ e modifica, por sua vez, tal horizonte”.⁴ Assim, se apresenta nessa concepção hermenêutica a importância das formas simbólicas que resultam das vivências do sujeito, inserido num contexto cultural e pondo de lado as pretensões absolutas que reivindicam a verdade em suas interpretações.

Em Gadamer já aparece essa importância do simbólico que Vattimo, levando às últimas consequências, associa ao niilismo nietzschiano. Grondin no ensaio *Vattimo’s latinization of hermeneutics: why did a Gadamer resist postmodernism?* (2007) [A latinização da hermenêutica de Vattimo: por que Gadamer resistiu ao pós-modernismo?] reconhece a importância de Vattimo na promoção da hermenêutica alemã, principalmente, porque foi o responsável por fazer tão conhecido os pensamentos de importantes autores germânicos como Nietzsche, Heidegger e Gadamer. Num período pós-guerra que ainda mantinha viva as lembranças do pensamento político nazista, aproximar-se de certos filósofos germânicos não era bem visto por setores da academia e da opinião pública. Vattimo não se preocupou com os possíveis rótulos. Inclusive, desenvolveu seu trabalho sobre Schleiermacher orientado por Gadamer, e posteriormente, traduziu a obra *Verdade e Método* para o italiano abrindo o mundo latino às obras de Gadamer, colocando-o inclusive, como um dos principais autores estudados na Itália. Para Grondin, Vattimo foi ainda mais audacioso ao desenvolver uma concepção otimista do niilismo e desenhado as consequências democráticas do pensamento de Nietzsche e Heidegger. Um filósofo alemão que tivesse produzido essa análise talvez seria rechaçado do meio acadêmico. Grondin indica, nesse ensaio, para o fato de que não foram somente as traduções de Gadamer e as interpretações de Nietzsche e Heidegger as contribuições de Vattimo à filosofia contemporânea. Ele estabeleceu de modo convincente a ligação entre a corrente do niilismo hermenêutico com a tradição cristã.

Por último, Grondin aponta para uma análise da visão vattimiana de que hermenêutica é niilismo, pautado no entendimento de que niilismo “significa somente uma tolerância

⁴ Texto original: “El pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertinência de observante y observado a un horizonte común, y en la verdade como evento que, en el diálogo entre los dos interlocutores, ‘pone en obra’ y modifica, a la vez, tal horizonte” (Vattimo, 1991, p. 62).

ao ponto de vista dos outros na medida em que eles não fazem violentamente limite a liberdade dos outros” (Grondin, 2007, p. 205).⁵ Vattimo se refere à questão do niilismo não somente para dizer da autocontradição da negação da verdade, mas também para destacar a tese de Gadamer que diz que o ser que pode ser entendido é linguagem. Isto é, segundo Grondin, quando Vattimo soma o niilismo à hermenêutica ele quer, no fundo, afirmar que as coisas humanas não podem ser entendidas por elas mesmas, ou nelas mesmas, mas a partir do que é dito sobre elas. Desse modo, há uma perspectiva histórica que perpassa o conhecimento. Em seu ensaio, Grondin enfatiza que Gadamer não levou essa hermenêutica niilista até as últimas consequências, primeiramente porque não alargou o papel de Nietzsche em seu pensamento como o fez Vattimo.⁶ Gadamer se limita às contribuições de Schleiermacher, Dilthey e mesmo Heidegger, para os quais a verdade é a tarefa primeira da hermenêutica, enquanto Nietzsche mina essa verdade. A proposta hermenêutica de Gadamer é afirmar a verdade no real das humanidades e na experiência da arte e da linguagem. Vattimo, no entanto, não lançou Nietzsche ao esquecimento e defendeu que somente à luz de sua tese de que “não há fatos, somente interpretações”, é que se pode fazer hermenêutica. Para Grondin (2007, p. 207), “os pós-modernistas sempre tendem a usar essa sentença de Nietzsche para frustrar ou ‘enfraquecer’ a afirmação de verdade da interpretação: toda interpretação é somente um modo de ver o mundo, existem e devem existir outros”⁷. Segundo ele, Vattimo foi mais heideggeriano que Gadamer, uma vez que Vattimo enfatiza a natureza interpretativa e linguística da experiência humana. Contudo, vale ressaltar, contrário ao que Grondin aponta, e indo além dele, que também Gadamer enfatiza essa natureza interpretativa e linguística da experiência. Todavia, o passo de Vattimo rumo à ontologia, é uma marca mais evidente de sua diferença com Gadamer. Uma vez que Gadamer não se preocupou com as questões referentes ao esquecimento do ser e sua eventualidade quando

⁵ Texto original: “Means only a tolerance for the view of others to the extent that they do not violently limit the liberty of others” (Grondin, 2007, p. 205).

⁶ Vattimo reconhece essa limitação do pensamento de Heidegger e de Gadamer em entender Nietzsche como um filósofo da Ontologia hermenêutica, por seu niilismo. Segundo ele, “nem Gadamer nem, de forma mais sutil, Heidegger parecem ter consciência das implicações niilistas da hermenêutica ontológica” (Vattimo, 2010, p. 139).

⁷ Texto original: “The postmodernists often tend to use this sentence of Nietzsche to thwart or ‘weaken’ the truth claim of interpretation: every interpretation is only one way of seeing the world there are and should be others” (Grondin, 2007, p. 207).

desenvolveu sua filosofia hermenêutica. Posto isso, não existem argumentos que se aproximam mais da verdade. Alguns podem ser mais úteis e bem receptivos, mas isso não faz deles mais verdadeiros. Grondin aponta para o fato de que Gadamer se recusou em afirmar um niilismo hermenêutico resistindo a seus seguidores pós-modernistas. Mas, Verdade e Método, continua ele, pode ser lido como uma hermenêutica niilista na medida em que, segundo essa obra, não há entendimento sem certas concepções prévias e, mesmo nela, se encontra afirmado que a história não pertence ao ser humano, mas é o ser humano que pertence a ela. Interessa agora, entender esse caráter niilista que constitui a hermenêutica.

COMPREENDENDO O NIILISMO

Vejamos então os modos como se pode compreender o niilismo para, então, associarmos esse conceito à proposta de enfraquecimento e compreender a qualificação niilista da hermenêutica.

O NIILISMO ENQUANTO VERDADE ABSOLUTA

No pensamento de Vattimo, niilismo não se reduz a ser uma dissolução de valores, trata-se de uma ontologia que ultrapassa a metafísica. Dessa elucidação, é necessário enfatizar que uma hermenêutica niilista não é, por isso, isenta de uma responsabilidade ética e política⁸. Em *Ética de la Interpretación* (1991) [Ética da Interpretação] Vattimo afirma que o niilismo não deve ser entendido estritamente

como filosofia da dissolução dos valores, da impossibilidade da verdade, da renúncia e da resignação; mas antes como uma autêntica ontologia nova, como um novo pensamento do ser, capaz de ultrapassar a metafísica (entendida esta no sentido de Heidegger: pensamento que identifica o ser com o ente, e, por fim, com a objetividade do objeto calculado e manipulado pela ciência-técnica) (VATTIMO, 1991, p. 10).⁹

⁸ Como uma influência do senso comum, e talvez também do cristianismo, não é raro encontrar pessoas que apontam o niilismo como uma decadência moral do ser humano. Essa concepção, influenciada pelo pensamento grego e cristão, resulta daquela ideia de que o fundamento da ética e da moral é algo metafísico e, por isso, de que a moral está relacionada à natureza do ser humano expressando sua realidade profunda e sua essência. Desse modo, sendo o niilismo a negação de qualquer valor metafísico, derivam daí uma destruição de todos os valores éticos e com isso, de toda responsabilidade ética e moral.

⁹ Texto original: “Como filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación; sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser, capaz de ultrapasar la metafísica (entendida ésta en el sentido de Heidegger: pensamiento que identifica el ser

No contexto da ontologia hermenêutica elucidada acima, o niilismo não carrega a força da verdade metafísica, tendo em vista que, se assim o fosse, ele seria uma reafirmação dessa estrutura que visa superar. Enquanto dissolução de valores, o niilismo se apresentaria como uma contra utopia, tão forte como a utópica concepção de progresso, usando-se da atmosfera catastrófica que resultou do progresso e da técnica desmedida e irrefletida.¹⁰ Em sua obra *O niilismo* (1999), Volpi faz uma análise acerca desse conceito e as múltiplas conotações dadas a ele por diversos pensadores. Nessa dissecação, Volpi (1999, p. 8) afirma que “o niilismo constitui, assim, uma situação de desnorteamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana”. Restaria ao niilista, nesse contexto, uma verdade: a falta de sentido absoluto, o nada, a valorização e o culto da negação.

Os valores antigos não são mais capazes de ordenar a vida, e o ser humano se vê impossibilitado de criar valores. O niilismo é esse hiato. Entre um mundo em ruínas e outro ainda por construir. Nessa lógica, o ser humano encontra-se incapacitado de escolher, sonhar e projetar, porque sente a ausência de referenciais. Tudo parece desconexo e as respostas até então criadas para dar sentido à vida, mostram o lado oposto da moeda, e se tornam uma negação dela. No âmbito das novas descobertas científicas da modernidade, Pascal deixa claro esse sentimento de nadificação e chega a afirmar o pavor do ser humano diante do infinito que se abre: “Eis o que vejo e o que me perturba. Olho para todos os lados e por toda parte só vejo obscuridade. A natureza não me oferece nada que não seja objeto de dúvida e de inquietação” (Pascal, 1979, p. 93). Quer dizer, o sujeito moderno cria uma concepção de ordem universal, não mais ligada a uma ideia do Deus Criador e organizador do universo, posto que a ciência reinterpreta essa ordem a partir de leis e experimentações

con el ente, y, en ultimo término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciência-técnica)” (Vattimo, 1991, p. 10).

¹⁰ Há entre autores contemporâneos, e aqui se exemplifica a partir do filósofo francês Luc Ferry, uma compreensão de niilismo enquanto algo que está carregado de fortes convicções. Em sua obra *A revolução do amor* (2012), o autor se justifica desse modo: “Em Nietzsche [...] o niilismo é justamente aquilo que está carregado de convicções fortes e nitidamente morais. É aquele que possui valores transcendentais, ideais superiores, quaisquer que eles sejam – religiosos, metafísicos ou leigos, humanistas ou materialistas, pouco importa. Por que empregar esse termo, cuja raiz latina remete à ideia de *nihil*, nada, de não existência? Simplesmente porque para Nietzsche, os ideais, todos os ‘ídolos’, como ele os chama, trazem a estrutura metafísico-religiosa do além, oposto a este mundo, do céu, sempre usado para ‘destruir’ a Terra e lançar sobre ela um olhar negativo. Isto é, os valores transcendentais e provedores de sentido, dos quais Nietzsche anuncia o crepúsculo e o fim próximo (‘a morte de Deus’), são inventados pelos humanos para dar um significado à vida, para se consolar de sua dureza, logo, em muitos aspectos, para recusá-la tal como ela é, quer dizer, para negá-la” (Ferry, 2012, p. 182).

empíricas. E as respostas encontradas pelo ser humano são ainda perturbadoras: o espaço é infinito, o cosmos é ilimitado, o ser humano é ínfimo diante de tais grandezas e percebe que quanto mais busca conhecer, pouco sabe, porque “o finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada” (Pascal, 1979, p. 94). Essa grandeza da natureza é assustadora e o ser humano tenta esgotar um conhecimento sobre o mundo que nunca termina. O cosmos é sobretudo caos, ou seja, um espaço em que não há mais a segurança do saber. Sobre esse sentimento diz Volpi (1999, p. 16):

No universo físico da cosmologia moderna, não lhe é dado mais viver, e sentir-se em casa, como no cosmo antigo e medieval. Agora o universo lhe parece estranho a seu destino individual. Assemelha-se a uma cela apertada em que sua alma se sente prisioneira ou a uma infinitude sem nome que a intranquiliza. Diante do silêncio eterno das estrelas e dos espaços infinitos que lhe são indiferentes, o homem está só consigo mesmo. Não tem pátria.

Volpi descreve bem essa falta de sentido, no qual, as verdades construídas pelo racionalismo, pelo humanismo e pelas outras formas de pensar da modernidade são fortes, porém, sua ausência deixa o sujeito moderno perdido em meio a tudo aquilo que ele mesmo construiu. O excesso de respostas parece nada responder uma vez que desvela diante do sujeito a pequenez e fragilidade de si e de suas descobertas, fazendo-o sentir-se sempre como um estranho que habita também um lugar desconhecido.

O niilismo pode ser entendido também como a falta de finalidade das ações do ser humano e a inovação das técnicas, desenfreada e sem lógica, apontam para isso. Ou seja, ao se perguntar pelo “para que” de uma escolha, de uma ação ou mesmo de uma criação tecnológica as respostas não são substanciais e, talvez, até difíceis de serem dadas. Parece não haver motivo para que as coisas aconteçam. A inovação acontece desprovida de finalidade e não há nisso uma preocupação de transformação do mundo, de dar maior liberdade ao ser humano ou fazê-lo se sentir melhor. É preciso inovar para sobreviver num mundo globalizado, que diariamente apresenta ao ser humano novas tecnologias, e faz com que ele acredite ser necessário adquirir o novo simplesmente porque é novo. Essa situação atualiza aquele sentimento de Pascal, descrito acima, de que o finito acaba sendo aniquilado pelo infinito, resultando disso o nada. Isto é, a inovação não tem fim, e sua tarefa é a de fazer com que o já dado, o já adquirido, se torne obsoleto, descartável, desnecessário. Há nessa concepção de niilismo uma extrema construção e valorização dos ídolos, aquelas ideias que impõem limites à liberdade e vontade de vida. É aquilo que Nietzsche chama como a lógica

do rebanho: seguimento exacerbado às leis da inovação, submissão excessiva ao novo como absoluto, desvalorização da humanidade do ser humano frente ao forte desejo de perfeição. Essa é a lógica de um niilismo negativo.

De fato, há em Nietzsche uma leitura de niilismo como esse exagero de certezas, de verdades e ideais. Mas esse é um dos aspectos do que Nietzsche caracterizou, em *Fragmentos póstumos* (2006c), como “uma consequência da interpretação moral do mundo” (fragmento 7[43], p. 219), e que Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* (1976, p. 69) chamou niilismo negativo,¹¹ porque se pauta na vontade de negar a vida em detrimento de verdades superiores. Nos *dizeres de Nietzsche* (2017c, §5, p. 150-1):

O niilismo como condição psicológica aparecerá, em segundo lugar, logo que se estabeleça uma *totalidade*, uma *sistematização*, e também uma *organização* em tudo que sucede e atrás de tudo o que sucede, de forma que a alma, sedenta de respeito e admiração, navegará na ideia de um domínio e de um governo superiores [...]. Uma espécie de unidade, forma qualquer do ‘momento de profunda conexão e dependência frente a frente a um todo que lhe é infinitamente superior, sente-se a forma material da divindade.

No fundo, há um medo de que esses ideais que organizam, mesmo que às avessas, a vida do sujeito, deixem de responder aos acontecimentos cotidianos. Isto é, a dependência psicológica de alguém, ou, nesse caso, de um ideal, que decida pelo sujeito e sustente suas ações, é no fundo, um sufocamento da capacidade desse sujeito. É o que também se pode chamar valor de nada ou vontade de nada, uma vez que a crença nos valores absolutos torna insignificante e vazia toda a vontade do ser humano (Deleuze, 1976, p. 69). É certo que o niilismo hermenêutico de Vattimo não é a afirmação dessa compreensão de niilismo enquanto negação do sentido, da vida e dos valores, que resulta na afirmação desse nada como

¹¹ Na obra *Nietzsche e a filosofia* (1976), Deleuze faz a distinção de quatro tipos de niilismo no pensamento nietzschiano. São eles: 1) Niilismo negativo: a negação do mundo real em detrimento de um mundo superior, uma vida além. Quando o sujeito religioso nega a vida e seus prazeres esperando, como garantia, uma vida eterna no paraíso. 2) Niilismo reativo: é a perspectiva de que é possível um novo mundo, reativo a esse atual cheio de imperfeições. Não é a defesa de uma vida fora desse mundo, como o paraíso cristão, mas um mundo ideal que se realizaria como novo. 3) Niilismo passivo: Esse niilismo se pauta na proclamação da Morte de Deus fazendo valer a ideia de que um mundo ideal futuro é impossível. O mundo que existe é o mundo presente, no entanto, ele não tem nenhum sentido. 4) Niilismo ativo: O niilismo da afirmação de si, da criação de valores e que o mundo é entendido como o lugar em que a vida se manifesta e se expande através da criatividade, da poetização e fabulação.

uma verdade. O filósofo de Turim defende que a ideia de niilismo herdada por ele do pensamento de Nietzsche e Heidegger “é a perda da crença em uma verdade objetiva em favor de uma perspectiva que concebe a verdade como efeito de poder” (Vattimo, 2004, p. 132).

O NIILISMO SEGUNDO VATTIMO: DA METAFÍSICA À INTERPRETAÇÃO

Propõe-se aqui caracterizar em três etapas o niilismo na filosofia de Gianni Vattimo. Vale lembrar que essa divisão foi realizada por Frederico Pieper em sua tese *A vocação niilista da hermenêutica*, Gianni Vattimo e Religião (2007). Segundo ele, é possível reconhecer três aspectos do niilismo na filosofia de Vattimo, dois deles expressos na frase de Nietzsche: “Não há fatos, somente interpretação; [...] isto já é uma interpretação” (Nietzsche, 2006c, fragmento 7[60] p. 222), e o terceiro aspecto que está ligado à história do enfraquecimento do ser (Pieper, 2007, p. 11-12). Como se vê, essas três perspectivas do niilismo são indissociáveis uma vez que tratam do enfraquecimento da hermenêutica garantido pela abertura à pluralidade advinda da eventualidade do ser que se dá no acontecimento histórico. Diante disso, é metodologicamente necessário um estudo pormenorizado desses aspectos apresentados por Pieper.

A afirmação de Nietzsche deve ser dividida em duas partes. A primeira delas é aquela em que o autor defende que não existem fatos, mas somente as interpretações. E tais interpretações, segundo a hermenêutica de Vattimo, não devem pretender a exclusividade da verdade nem mesmo a aproximação do ponto de vista do autor, porque ao invés de reafirmar uma interpretação mais “verdadeira”, a hermenêutica valoriza a experiência do mundo feita pelo intérprete. Como afirma Pieper (2007, p. 11), “para Vattimo, estamos presos na rede da tradição, da qual herdamos uma linguagem que determina a organização dos entes. Esta rede tem sua maleabilidade, pois não possui a autoridade metafísica do fundamento”. É daí que a diversidade de interpretações se torna possível, já que diversas são as tradições, diversos são também os indivíduos que experimentam e vivenciam essa tradição. De modo que não somente são plurais os pontos de vista acerca de determinados acontecimentos ou textos, mas também, são tão diversas, numa mesma cultura, as interpretações, porque vários são os olhares sobre a realidade. Todavia, essa liberdade de interpretação comporta riscos e responsabilidades, não devendo ser feita em vistas de uma dominação de outrem, ou mesmo, de uma imposição da verdade, posto que o niilismo é a superação desse tipo de

interpretação repleto de regras que visam alcançar a única verdade de um texto, e como quer Dilthey, com uma função fundante para as ciências da compreensão (Grondin, 1999, p. 30).

O fato de a verdade ‘em si’ ser inalcançável ou objetiva, faz também com que o ser humano perca seu lugar de sujeito e, assim, sua exclusividade interpretativa. Desse modo, todo enunciado só tem sentido num determinado contexto e segundo uma perspectiva que é definida pela linguagem herdada. Linguagem, aqui, pode ser entendida como aquilo que direta ou indiretamente influi sobre o ser humano, ou seja, se ele adotar uma perspectiva religiosa, cultural, biológica, política ou de raça para entender determinados acontecimentos, eles ganham sentido e só fazem sentido a partir dessa perspectiva. Nessa lógica niilista, Vattimo aponta não somente para o posicionamento interpretativo do indivíduo, mas também, elabora uma crítica ao conceito de verdade como evidência, como fato. Sendo impossível reproduzir um fato em sua plenitude, novas interpretações se apresentam como possibilidades, posto que o fato se apresenta como abertura diante da qual o intérprete se abre às múltiplas facetas do acontecimento e da eventualidade. Isso caracteriza o modo como a hermenêutica também supera a metafísica e a redução que ela faz da hermenêutica a uma filosofia da cultura. Para Vattimo, a hermenêutica não pode ser pensada metafisicamente por que ela considera a historicidade e trata do acontecimento como aquilo que continua sempre a comunicar sentido ao intérprete.

Em que medida afirmar a não existência dos fatos, mas somente das interpretações, não seria também a constatação de um fato? Em outras palavras: o que permite a proposta de Nietzsche não ser um pressuposto de verdade metafísica? É aqui que a segunda afirmação da fórmula nietzschiana deve ser analisada: ‘Isso também é uma interpretação’, e Nietzsche só pode fazer tal enunciado em consonância com o anúncio, já feito, da morte de Deus. Segundo Vattimo (1999, p. 19), esse “anúncio da morte de Deus é realmente um anúncio: ou, nos nossos termos, o registro de um curso de eventos no qual estamos envolvidos, que não descrevemos objetivamente, mas que interpretamos”. É assim enquanto anúncio, e a partir dele, através da hermenêutica que se torna possível distanciar de qualquer pretensão de verdade evidenciando a eventualidade do ser. Esse esvaziamento ilustra aquilo que Vattimo entende como hermenêutica niilista e sua importância para a compreensão da atualidade.

Se a hermenêutica fosse apenas a descoberta do fato de que existem perspectivas diferentes sobre o 'mundo', ou sobre o 'ser', ficaria confirmada exatamente a concepção da verdade como um espelhamento objetivo dos estados de coisas (neste caso, do fato de que existem múltiplas perspectivas...), que, ao invés, a filosofia da interpretação rechaça (Vattimo, 1999, p. 21).

Nesse sentido é que se pode entender a fabulação defendida por Nietzsche, na qual "o mundo verdadeiro" dá lugar à interpretação que nunca se completa, porque há uma infinidade de possibilidades de interpretações. Em *A gaia ciência* (2017a), Nietzsche ridiculariza as pretensões de reduzir a verdade a um único ponto de vista. Ao dizer do 'novo infinito' que se abre ao ser humano pela interpretação, o autor sustenta a consideração de que não está a afirmar uma verdade metafísica ao considerar que não há fatos, mas somente interpretações e 'isso também é uma interpretação'. Segundo ele, "o mundo, para nós, voltou a se tornar 'infinito'; não podemos lhe recusar a possibilidade de *se prestar a uma infinidade de interpretações*" (Nietzsche, 2017a, §374, p. 256) e conclui: "Existem demasiadas possibilidades de interpretar esse desconhecido *sem deus*, de interpretá-lo com o diabo, com a estupidez ou com a loucura, – sem contar com nossa própria maneira, essa interpretação humana, demasiado humana que conhecemos!" (Nietzsche, 2017a, § 374, p. 256). Essa infinidade, oposta ao modo como Pascal a compreende, não é angustiante, mas garantia de entusiasmo e liberdade.

Assim é que a hermenêutica se torna coerente consigo mesma quando tenta fugir aos determinismos metafísicos: sendo uma abertura infinita às diversas proveniências, aos diversos intérpretes e às tantas épocas nas quais acontece. A verdade da hermenêutica está no fato de ser ela interpretação, mas não uma objetivação de eventos. E essa verdade, diferentemente das verdades metafísicas, não é determinista porque é sabedora de que é apenas uma interpretação, dentre tantas outras. Isso é niilismo, "a 'desvalorização dos valores supremos' e a fabulação do mundo: não existem fatos, só interpretações, e também esta é uma interpretação" (Vattimo, 1999, p. 25) por isso, "a história de um 'longo adeus', de um enfraquecimento interminável do ser" (Vattimo, 1999, p. 26). Assim, é cabível perguntar: se tudo é interpretação e isso também é uma interpretação, não seria Vattimo um niilista no sentido anteriormente exposto? Quer dizer, Vattimo não nos lança no beco sem saída da nadificação? De certo que não, tendo em vista que o mundo não encerrado em verdades dogmáticas não pode se fazer dogmaticamente um nada. Não se torna pressuposto da in-

interpretação lançar o ser humano no obscurantismo do nada absoluto. A interpretação realizada por um indivíduo, diferente e, talvez, oposta à de um outro intérprete, não nega a verdade enquanto possibilidade, mas aponta para um seu novo modo de ser: uma verdade contextualizada, localizada, encontrada a partir das condições do intérprete: seu mundo, sua cultura, seu tempo, seu lugar etc.

Nesse sentido, é que se pode então entender o terceiro aspecto da compreensão de Vattimo sobre esse termo: o niilismo ligado à história. Em termos gerais, esse niilismo é entendido a partir do fim da ideia de progresso como um acontecer linear e gradual da história que levaria ao fim da concepção de história¹², e que abre a possibilidade da pós-modernidade e do niilismo como história do enfraquecimento do ser. Segundo Pieper (2007, p. 12), “a pergunta pelo ser, que o transformou em ente, tende à dissolução deste ser entificado nas suas formas mais sagradas e absolutas”. Essa confusão entre ser e ente acaba por fazer com que tudo o que há de mais elevado e absoluto seja rebaixado. “É neste sentido que Heidegger entende, e Vattimo concorda, que a essência da metafísica é o niilismo” (Pieper, 2007, p. 12). Assim, a história do Ocidente é propriamente uma história de enfraquecimento das estruturas metafísicas e da diferença entre ser e ente. Essa atitude de pensar a diferença entre ser e ente acontece mediante a ontologia da atualidade, uma vez que conceber a história do ser a partir do enfraquecimento é uma tentativa de interpretar a atualidade com sentido, e mediante a *Andenken*¹³, a rememoração, do ser e de sua diferença com o ente e da ontologia da atualidade. Ou seja, aquela forma de pensar da metafísica, que culmina no

¹² Vattimo faz questão de enfatizar que sua teoria sobre o fim da história não é uma teoria apocalíptica que caracteriza, em muitos aspectos, algumas das formas de pensar a atualidade a partir do pessimismo que gira entorno de acontecimentos recentes como a corrida armamentista, os problemas ambientais etc. Trata-se do fim da história compreendida como progresso e linearidade. Na obra *Em que creem os que não creem?* Umberto Eco aponta esse aspecto apocalíptico, que compreende o fim da história como sinônimo de fim do mundo, como sendo os “movimentos políticos e sociais, de cunho laico e até mesmo ateus, que pretendiam apressar violentamente o fim dos tempos não para dar realidade à Cidade de Deus, mas a uma nova Cidade Terrena” (2016, p. 14). O autor caracteriza esse pensamento do fim dos tempos como caracteristicamente “típico do mundo laico” uma vez que o mundo laico é, segundo ele, obcecado por essa ideia, mesmo que de uma forma velada (Eco, 2016, p. 15).

¹³ *Andenken* em Heidegger tem o sentido daquilo que é lembrado. Um lembrar que não presentifica o que se relembra, mas compreende-o como algo já realizado, que passou. De acordo com Vattimo, em *As aventuras da diferença* (1988), “O *Andenken* pensa o ser como diferença, isto é, como aquilo que difere em múltiplos sentidos: antes de mais, no sentido de que, ao dar-se, não se dá como tal, diferindo, pois, como o que escapa, o que foi, e do qual a proveniência, no seu provir, também sempre se despede; mas difere também sempre como aquilo que é diverso, que na sua não-redução à abertura aberta a difere, na medida em que a desloca, a suspende (a faz depender) no seu carácter peremptório de presença” (Vattimo, 1988, p. 132).

mundo da técnica, em que o ser aparece como ser-representado, trazido à consciência mediante o uso de métodos experimentais e que evidencia o papel do ser como essência e fundamento. Disso a metafísica supõe já não ser mais necessário pensar o ser uma vez que sua clareza está dada em sua fundamentação do real. Vattimo, contudo, afirma que “é necessário deixar perder o ser como fundamento, permanecendo sem nostalgia no interior dos ‘jogos’, assumindo finalmente a tarefa de promover as múltiplas técnicas da razão” (Vattimo, 1988, p. 121). Assim, fica evidenciada a relação intrínseca entre esses três aspectos do niilismo em Vattimo, posto que, neles, a questão hermenêutica parece dar respaldo para a crítica de uma história, de uma linguagem e concepção de mundo fixada pelos ditames metafísicos. Questionar os fundamentos últimos é tarefa de um pensamento pós-moderno e, por isso, pós-metafísico, em que o ser se dá como dom, gratuidade. “Um dar que dá apenas a sua oferenda e que, ao fazê-lo, contudo se retrai e se subtrai a si mesmo” (Vattimo, 1988, p. 122). Como se vê, é assim que se constitui o caráter epocal do ser, isto é, seu acontecer, que não se esgota na objetividade, mas que, permitindo que as coisas sejam, permanece ao mesmo tempo em si, não podendo ser apreendido em sua totalidade e tornado fundamento objetivo do real (Vattimo, 1988, p. 123).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente a tais reflexões colocamos as seguintes questões: Seria o niilismo uma solução para se sair da metafísica? O niilismo permite fugir ao irracionalismo ao qual o pensamento poderia estar fadado com o fim dos fundamentos? Da perspectiva de Vattimo, sim. Aqui o niilismo é a situação do ser humano pós-moderno que não se silencia diante da superação da metafísica, pois se assim fosse, estaria encerrada qualquer possibilidade dos acontecimentos no pensamento ocidental, bem como, se recusaria a perceber a pluralidade de possibilidades e de manifestação da eventualidade do ser, e inclusive, da pluralidade religiosa. Desse modo, o niilismo é que garante ao ser humano assumir seu papel no mundo, não numa posição arrogante de autoridade ou intérprete da verdade, mas numa atitude de rememoração do ser que considera a epocalidade e se desfaz de uma concepção do ser como presença. Esse é, inclusive o papel dessa *Andenken*: rememorar implica pensar o dar-se do ser em determinado momento, e aquilo que é rememorado não está presente, diante daquele que relembra. Nesse sentido é que Vattimo afirma que “o ser apenas pode vir a ser pensado como diferença, logo, num diferir que se opõe à presença do *objectum* da re-presentação”

(Vattimo, 1988, p. 129. Grifos do autor). O rememorar não é presentificar o passado, mas compreendê-lo como algo que já se realizou e, que de certo modo, continua a nos tocar, quiçá, a nos influenciar, ou no sentido de não querer repeti-lo, ou também no sentido de sempre querer atualizá-lo. Isso posto, o rememorar é relevante para o ser humano pois, se a linguagem determina seus horizontes de compreensão e a linguagem é historicamente constituída, então essa história molda a maneira como se faz a experiência das coisas. No pensamento pós-moderno, época por excelência niilista, o rememorar evidencia não um rompimento com a metafísica moderna, como um simples deixar para trás, mas o estar na memória como abertura. Por sua vez, “pensar como rememorar não significa, efetivamente, estar ligado ao passado” (Vattimo, 1988, p. 131), como se esse fosse um presente não disponível, nem mesmo um voltar a ele numa atitude de gratidão como se houvesse uma presença, um ser do qual o ser humano depende. Pensar como rememoração significa reconhecer o acontecimento do ser no qual se está inserido (Vattimo, 1988, p. 131), bem como sua identificação com a linguagem, como apontou Gadamer. Nesse sentido, o *Andenken* remete o ser humano à sua finitude, dando a ele clareza de sua mortalidade. Esse é o modo, inclusive, com que o ser humano, pós-metafísico, pode fugir aos fundamentos, uma vez que ele percebe, a partir da própria finitude, que na história o que existe é a continuidade. Percebendo sua finitude, o ser humano capta a peremptoriedade das coisas e, assim, reconhece que não pode ‘ser’ verdadeiramente, visto que se encontra em meio às incertezas, afetos, esperanças e projetos que podem ou não se concretizar.

Essa situação é ainda mais aguçada por aquilo que fora analisado acima: “Não há fatos, somente interpretações”, uma vez que, somado a todo esse percurso de enfraquecimento do ser que se torna rememoração, “sentimo-nos imediatamente como que perdidos, sem chão sob os pés, e reagimos muitas vezes de maneira neurótica, como que acometidos por um ataque de agorafobia, de medo do espaço livre e incerto que se abre à nossa frente” (Vattimo, 2016, p. 24). Com isso, vislumbra-se o caráter hermenêutico do pensamento rememorante que recorda a eventualidade do ser como no modo de um acontecimento partilhado com os outros, e não como uma correspondência com as coisas. Assim, a rememoração é uma abertura para a infinidade de interpretações que caracterizam o ser e a verdade como inesgotáveis e indetermináveis. Isso porque, como aponta Heidegger em *Sobre a essência da verdade* (1979b), essa abertura resulta da própria liberdade que é a essência da

verdade (Heidegger, 1979b, p. 140). Por isso, o niilismo se caracteriza como sendo a situação da pós-modernidade e o próprio modo de o ser humano existir nessa pós-modernidade.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que creem os que não creem?* 18° ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GRONDIN, Jean. Vattimo's latinization of hermeneutics: why did a Gadamer resist postmodernism? In: ZABALA, Santiago. *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. London: McGill-Queen's University Press, 2007. p. 203-216.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (Coleção os pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.
- NIETZSCHE, Frederich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: La Fonte, 2017a.
- NIETZSCHE, Frederich. *Fragments póstumos*. Madri: Tecnos, 2006.
- NIETZSCHE, Frederich. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2017c. (Vozes de Bolso).
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.
- VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'água, 1998.
- VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Nietzsche e Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961-2000*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

ZABALA, Santiago (org). *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. London: McGill-Queen's University Press, 2007.

ABSTRACT:

this paper analyzes the concept of nihilism. From so many understandings, we seek to present the process of the weakening of absolute truths that result in new possibilities of experiencing religion, especially Christianity. Based on bibliographical research on Gianni Vattimo's works, other contemporary authors have been dialogued to understand the eventuality process of being and the dissolution of values and metaphysical truths that sustain certain philosophical and religious fundamentalism and dogmatism. For this, it is important to appreciate the hermeneutics role in this opening process to plurality and language as a guarantee for life meaning and existence.

Keywords: Nihilism; Weakening of being; Hermeneutics; Plurality.

Recebido em 06/03/2022

Aceito para publicação em 20/04/2022



EXISTE TEOLOGIA EGÍPCIA?

UM DEBATE ACERCA DA POSSIBILIDADE DE REFLEXÃO TEOLÓGICA

Is there an Egyptian theology? A debate concerning the possibility of theological reflexion

Petterson Magno da Silva Santos*

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

DOI: 10.29327/256659.14.2-4

RESUMO:

O presente artigo debate o uso do conceito de teologia para a antiga religiosidade egípcia. A motivação para esse estudo nasce da constatação, demonstrada no início desse trabalho, que diversos egiptólogos usam o conceito em questão de formas extremamente variadas, sendo que apenas dois autores que encontramos, Assman e Ritner, se preocupam em conceituar o que seria teologia no Antigo Egito. Aqui, nós vamos nos apoiar em alguns teólogos para definirmos o que é teologia, depois analisarmos as formas como Asman e Ritner tratam tal conceito, para finalmente refletindo sobre o seu uso ou não para a realidade egípcia.

Palavras-Chave: Antigo Egito; Religião; Teologia.

* Mestre em história pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Graduado em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: petmagno.egito@gmail.com

INTRODUÇÃO

Sem dúvida nenhuma, a religião foi o aspecto da antiga sociedade egípcia que a egiptologia mais se dedicou a estudar nos últimos dois séculos. São diversos os fatores que contribuem para esse fato, aqui destacamos a variedade maior de fontes religiosas (principalmente ligadas a religião funerária) do que de outros aspectos da vida, o gigantismo de seus monumentos religiosos, a inegável relação entre a monarquia e a religião nessa sociedade, os aspectos únicos de sua arte religiosa, um certo “exotismo” atribuído por mentes “ocidentais” ao se deparem com a forma como os deuses desse povo eram representados, entre outros fatores.

Muitos dos estudos acerca da religião no Antigo Egito acabam por se dedicar a assuntos relacionados com a religião funerária. As conexões entre monarquia e religião e os diferentes aspectos mágicos envolvidos nessa prática religiosa também são temas de muitos trabalhos. Contudo, poucos são os estudos que se preocupam em refletir sobre o que seria a teologia egípcia ou sobre as causas sociais para as transformações das narrativas religiosas.

Nesse artigo, nós nos debruçaremos sobre a possibilidade da existência de uma teologia egípcia e, caso a mesma exista, em qual período histórico a mesma se desenvolveu e quais eram os principais temas de trabalho.

Debater sobre o termo teologia dentro da religião egípcia é necessário, pois diversos são os egiptólogos que aplicam esse termo em diversos fenômenos que ocorrerem dentro da religião do povo em questão, sem nem ao menos conceituar o que seria teologia. Para ficarmos em alguns exemplos, vamos demonstrar como alguns autores utilizam o conceito de teologia para contextos diferentes.

Começaremos por Coulon, que afirma a existência de uma teologia tebana do deus Osíris. Vejamos o que o autor diz:

O estudo de teologia tebana de Osíris, como manifestações locais de seu culto, envolve necessariamente levar em conta a multiplicidade de formas que este poderia ter, essa multiplicidade resulta, em particular, da proliferação de capelas dedicadas a Osíris na periferia do templo de Amon (Coulon, 2009, p.1).

Agora fiquemos com as palavras de Mathieu: “Não, é absolutamente necessário buscar na teologia de Osíris, tão tentador quanto o empreendimento, um prenúncio distante do cristianismo” (Mathieu, 2010, p. 104). A distinção entre Coulon e Mathieu é que en-

quanto o primeiro está trabalhando especificamente com o deus em Tebas, o segundo parece englobar todo o conhecimento acerca dessa divindade como teológico.

Já Hendricks, Huyge e Wendrich começam um artigo afirmando que:

O pensamento religioso no Egito era rico e variado, como vislumbrado no registro visual e textual nas paredes do templo e da tumba. A maior parte da teologia e da imagem religiosa do mundo, no entanto, está implícita e apenas aludida através de referências à rica mitologia (Hendricks; Huye; Wendrich, 2010, p. 15).

Ou seja, aparentemente para os autores, a teologia seria uma espécie de concepção do mundo ou algo do tipo.

Vejamos agora uma pequena explicação de Kemp sobre o que seria a teologia menfita:

Teologia menfita é como é conhecida uma cópia do século VIII a.C. de um documento composto muito antes, possivelmente no Reino Antigo ou até mesmo antes, embora este seja um assunto disputado. Ele tenta explicar a dualidade geográfica da realeza egípcia, as posições dos deuses Hórus e Seth, a supremacia da capital Mênfis e, finalmente, de seu deus criador, Ptah. Hórus é apresentado como o primeiro rei do Alto e do Baixo Egito, adquirindo essa posição, tendo sido anteriormente apenas o rei do Baixo Egito, depois que o deus Geb deu a ele também o reinado do Alto Egito, até então mantido por Seth (Kemp, 1989, p. 72).

Podemos perceber um fato bastante relevante na explicação de Kemp sobre o que seria a teologia menfita. Primeiro que ele diz explicitamente que se trata de um documento que ficou conhecido desta maneira, segundo ele descreve o conteúdo do mesmo, o que Kemp não faz é explicar qual motivo o termo teologia é apropriado para se referir a esta fonte. Assim como ele, Trigger trabalha a mesma fonte de forma semelhante: “A assim chamada teologia menfita atribui a criação do mundo por Ptah, deus patrono de Mênfis” (Trigger, 1989, p. 66). E também David: “A teologia menfita é, portanto, ligada principalmente às funções criativas do pensamento, expressão verbal e transformação do conceito em realidade” (David, 2011, p. 126).

Finalmente temos a forma como Santos utiliza o termo teologia, falando em teologia egípcia da maneira mais geral possível, embora no momento estivesse trabalhando com o deus Hórus:

Com relação à concepção póstuma de Hórus, a única menção de Plutarco refere-se ao nascimento de Harpócrates, uma criança fraca de pernas, que na teologia egípcia seria Hórus criança, encontrando a explicação em termos filosóficos para tal problema (De Ísis, cap. 19). Deve-se ressaltar que a cena da concepção póstuma de Hórus teve uma importância muito grande para os egípcios (Santos, 2003, p. 101).

É possível perceber que todos estes autores falaram em teologia, mas nenhum deles se preocuparam em nos dizer o que afinal seria teologia. Este termo é aplicado em diversos trabalhos sem a menor preocupação teórico-metodológica. Não estamos afirmando que toda a historiografia se comporta assim, até porque nesse estudo buscaremos abrir o debate sobre o tema da teologia dentro da egiptologia, o que fazemos aqui é apontar uma falha recorrente em muitos trabalhos.

Justamente por isso, em um primeiro momento vamos discutir o próprio conceito de teologia, o que seria teologia e no seu espectro mais ampliado e posteriormente entraremos no debate sobre o Antigo Egito. Portanto, vamos agora refletir sobre o que seria teologia.

AFINAL O QUE É TEOLOGIA?

Definimos a palavra teologia como estudo de Deus, teo (Deus) e logia (estudo). A origem dessa palavra se encontra na língua grega: *theología/theologín*. Ao consultarmos o dicionário encontramos a seguinte definição de teologia: “Estudo das questões referentes a divindade e de suas relações com os homens” (Anjos; Ferreira, 2001, p. 668a). Somos informados por Passos que essa palavra era originalmente usada em relação aos mitos, e que teólogos eram aqueles que cantavam os mitos na Grécia Antiga. O autor também nos informa que foi Aristóteles, mais precisamente em sua obra *Metafísica*, quem primeiro deu a palavra teologia o significado de ciência, de reflexão racional (Passos, 2010, p. 106).

Chamamos à atenção brevemente em um dos termos utilizado no dicionário para definir teologia, o texto que citamos acima diz: “referentes a divindade...”. Acreditamos que o fato da palavra divindade estar no singular não seja um simples equívoco, mas sim a concepção subjacente de que somente no cristianismo haveria teologia.

Passos parece estar de acordo com a maneira restrita como o dicionário define teologia e assim ele sintetiza o que é teologia em seu livro:

[...] a) a perspectiva da fé apresenta-se como dado metodológico que compõe o discurso e não somente como uma opção voluntarista do teólogo; b) tal perspectiva tem sua constituição original, desenvolvimento histórico e consolidação metodológica no universo judaico-cristão; c) de forma que, em termos teóricos e metodológicos, o que se mostra como teologia deverá referir-se de algum modo a esse *modus operandi* cognitivo, sob pena de introduzir uma ruptura semântica com um conceito milenarmente consolidado; d) a teologia das religiões significa a introdução de uma perspectiva que amplia o próprio significado da fé cristã como grandeza que afirma o diálogo como dado implícito à fé e a verdade a ser buscada dentro e fora do Cristianismo (Passos, 2010, p. 103) [Grifos do autor].

Restringir a manifestação do pensamento teológico apenas em uma religião, que por curiosidade é a religião com mais praticantes no Brasil, independentemente de suas denominações, é no mínimo criar um conceito demasiadamente estreito. Sobre isso, vejamos o que diz Andrade:

O processo de reconhecimento dos cursos de Teologia, como foi visto, ao mesmo tempo que oferece garantias de qualidade, deixa espaço suficiente para as diversas tradições religiosas, de tal modo que mesmo cursos destinados à formação de teólogos de tradições não cristãs podem ser e estão sendo reconhecidos (Andrade, 2009, p. 32).

Portanto, no Brasil, os cursos de teologia reconhecidos pelo MEC não privilegiariam o cristianismo como sendo a única religião capaz de fomentar o pensamento teológico. Cabe então perguntar, qual o conceito de teologia adotado pelo Estado brasileiro? Foi o parecer 241/99 da CNE (Câmara Nacional de Educação) que regulamentou a situação dos cursos de teologia por todo país. No parecer temos a seguinte definição de teologia: “como uma análise efetuada pela razão sobre os preceitos da fé” (Pauly, 2006, p. 23). Em seu artigo Andrade também define teologia, posteriormente a uma citação de Vernat, que diz que para existir teologia é necessário a existência de livros e um corpo de especialistas, o autor argumenta:

A Teologia não é um saber sobre as religiões estabelecido desde um lugar externo às mesmas, mas, em sentido estrito, é uma forma particular de saber estabelecido no interior de algumas tradições religiosas distinguindo-se de outras formas de saberes e discursos religiosos presentes na mesma tradição religiosa por seu caráter altamente formal e pelas regras específicas de sua constituição (Andrade, 2009, p. 24).

É perceptível a existência de discordâncias entre a forma como o dicionário e Passos concebem a teologia da maneira como o parecer 241/99 da CNE e Andrade a concebem. Enquanto os dois primeiros tentam restringir essa forma de pensamento ao cristianismo, os outros dois buscam uma concepção mais ampliada da mesma, não a relacionando necessariamente a nenhuma tradição religiosa. Pela própria pergunta que fazemos nesse artigo devemos nos colocar ao lado do parecer e de Andrade, contudo, é necessário salientar que todas as concepções de teologia que apresentamos estão de acordo em um ponto, que a teologia se constitui como a capacidade de reflexão da razão humana sobre uma tradição religiosa, argumento central de todas as definições apresentadas, ou para ficarmos mais uma vez nas palavras do parecer 241/99: “uma análise efetuada pela razão sobre os preceitos da fé” (Pauly, 2006, p. 23).

Tendo em vista este conceito de teologia que estamos trabalhando, podemos perceber que a teologia existe nas religiões, mas não é a religião propriamente dita, ou melhor, não é o conhecimento religioso. O próprio Passos chega a estabelecer esta distinção:

o conhecimento religioso opera na lógica do símbolo, ou seja, a partir de algo que tem a força de remeter para experiências que estão para além de si mesmo. É uma realidade sensível e presente que comunica o ausente e fá-lo transparecer como totalidade no fragmento, como força na fragilidade ou como eternidade na temporalidade (Passos, 2010, p. 71).

Da mesma forma que estabelecemos esta distinção também podemos e devemos distinguir os líderes religiosos dos teólogos. Ficamos com o exemplo de Lopes, que em um dos seus trechos distingue o teólogo do pastor:

Eis aqui o cerne da distinção entre o “teólogo” e o “pastor”. O primeiro é um pesquisador de temas teológicos e religiosos, que, necessariamente, pode ter pouco ou nenhum envolvimento com o campo pastoral; o segundo é possuidor do “cheiro” da ovelha. Em função disso, pode-se afirmar que muitos são os formados em teologia, professores de cursos de teologia e seminários confessionais, bem como os formados em seus Programas de Pós-Graduação, mas que não podem ser chamados de “pastores”, a não ser que estejam efetivamente em atuação no campo pastoral (Lopes, 2010, p. 34).

Ainda nos sobra, contudo, uma última pergunta: para que serve a teologia? Qual é a sua função em nossa sociedade hoje? Nós verdadeiramente nos surpreendemos com a res-

posta dada por Gomes, porque ela em certo sentido guarda uma profunda semelhança pelo motivo que nós, historiadores, ainda cumprimos com o nosso papel:

Portanto, em minha opinião, o grande desafio é fazer Teologia para compreender o presente, por exemplo, vamos nos preocupar com o que os pobres não têm para comer e o rico tem demais, a ponto de ficarem obesos. Observar que problemas se levantam no cotidiano e que respostas temos para dar a partir da hermenêutica bíblica (Gomes, 2016, p. 8).

A resposta de Gomes aponta que a teologia deve dar conta dos problemas do presente. O grande mérito dessa resposta é colocar a teologia como uma reflexão acerca da realidade humana, o que pode ser útil para pensarmos no contexto egípcio, caso exista tal forma de raciocínio nessa sociedade. Obviamente que temos consciência que muito dificilmente vamos encontrar alguma reflexão religiosa egípcia estruturada de tal forma como a teologia contemporânea, quanto mais que conteste as diferenças entre as classes sociais, mas por outro lado, podemos encontrar reflexões acerca de problemas humanas daquela sociedade, como por exemplo as faltas de cheias do Nilo ou problemas relativos a algumas doenças. Não se trata, portanto, de buscar no Antigo Egito um pensamento teológico parecido com a atual, mas sim, uma forma de pensar que seja racional acerca dos problemas humanos que partam da relação com o sobrenatural.

Nossas indagações acerca do que seria o pensamento teológico foram respondidas no apoio dos autores que estamos utilizando neste tópico. Decerto, existem outras respostas possíveis, contudo, para nós as conclusões que chegamos depois desta breve reflexão são mais do que suficientes.

Cabe então reafirmar a definição de teologia que ficamos, a mesma do parecer 241/99 da CNE: “uma análise efetuada pela razão sobre os preceitos da fé” (Pauly, 2006, p. 23). Assim sendo, resta-nos então finalmente perguntar: existe teologia no Antigo Egito?

TEOLOGIA NO ANTIGO EGITO: UM DEBATE ESCASSO

O título deste tópico reflete uma realidade demonstrada neste estudo em seu princípio, a falta de debate que existe em torno do conceito de teologia no Antigo Egito. Entretanto, como vimos acima, diversos autores utilizam o termo teologia para nomear diferentes conteúdos e fenômenos encontrados nas fontes, sem fazer a menor discussão acerca do que o

termo significa. É quase como se teologia não fosse uma ferramenta conceitual utilizada para passar uma ideia, mas sim uma palavra de fácil entendimento pelo senso comum.

Em sua tese de doutorado João reflete sobre a naturalização com a qual a egiptologia trata o conceito de Estado, e em um determinado parágrafo com base em um artigo de Moreno Garcia a autora afirma:

Neste sentido, vale a pena apontar que a Egiptologia parece bastante resistente a perceber a importância de abordagens mais teóricas e se constitui como um campo de discussões essencialmente empíricas. [...]. Um dos pontos para o qual o autor chama mais atenção é, justamente, seu isolamento e atraso em relação a outras ciências sociais no que diz respeito a métodos e teorias envolvendo discussões de temas complexos como economia e sociedade (João, 2015, p. 33).

De nossa parte devemos dizer que concordamos com a autora quando esta afirma que a egiptologia está atrasada em diversas reflexões teóricas frente aos demais campos das ciências humanas. E mesmo a religião tendo sido um dos campos mais privilegiados de estudo e pesquisa, isso não significa que as reflexões acerca desta parte da vida social esteja muito mais avançada em relação aos estudos sobre o Estado, vide o uso sem o menor critério do conceito de teologia que mostramos em nossa introdução.

Ao longo do tópico anterior buscamos nos munir das reflexões de alguns teólogos para estabelecermos o que é teologia e qual é a sua função em nossa sociedade. Cabe dizer que as respostas que chegamos são respostas contemporâneas, encontradas por teólogos contemporâneos que analisam a teologia sobre o prisma das questões do tempo presente. Assim sendo, não esperamos e nem podemos esperar encontrar entre os antigos egípcios um conceito de teologia que seja similar ao que encontramos atualmente, quando muito este servirá de parâmetro para analisar e compreender melhor as mudanças deste fazer no tempo e, talvez entender como a sociedade que estamos analisando lidava com o mesmo.

Contudo, como estamos analisando a antiga sociedade egípcia tem um complicador a mais nesta equação. Até onde nossas buscas foram capazes de chegar, diferentemente dos gregos, não encontramos nenhuma palavra egípcia que signifique teologia.

Pensamos que conceitos são ferramentas, são materiais linguísticos que utilizamos para compreender um determinado fenômeno nas sociedades humanas. Por isso, acreditamos que podemos sim utilizar de conceitos que não existem no idioma de um dado povo para compreender um certo fenômeno que se manifesta neste mesmo povo. Contudo o uso

deste instrumental dentro deste cenário se torna bem mais delicado. Afinal somos nós que estamos categorizando um dado fenômeno que não se interpretava dessa maneira até então pelos nativos. Para ficarmos com o nosso exemplo concreto, não estamos mais buscando um conceito de teologia no Antigo Egito, mas sim, tentando encontrar no Antigo Egito um fenômeno que possa se assemelhar ao que entendermos por teologia. Essa operação intelectual não se restringe a este conceito e ocorre nos mais diferentes estudos sobre as mais variadas sociedades, e em muitos casos é a operação correta a se fazer, mas nem por isso deixa de ser uma operação delicada.

Felizmente podemos dizer que apesar de pouca, temos alguma companhia na busca por um conceito de teologia no Antigo Egito. Até onde podemos encontrar, outros dois egiptólogos também tentaram trabalhar este conceito. Estamos falando de Assman que via uma ligação entre o enfraquecimento do politeísmo egípcio e o surgimento de um fenômeno que ele classifica como teologia e de Ritner, que via no conceito de *heka* e sua associação com a magia uma forma de teologia ao longo de toda história do Antigo Egito. Vamos analisar em diferentes tópicos o instrumental desenvolvido por estes dois autores.

A CRISE DO POLITEÍSMO COMO BERÇO DE UMA TEOLOGIA EGÍPCIA

Começaremos a explorar possíveis respostas para o que seria uma teologia egípcia com Assman. Conforme dizemos acima, este autor enxerga uma ligação entre o enfraquecimento do politeísmo egípcio e o surgimento do que seria uma nova forma de se lidar com o sobrenatural, a qual ele acredita se tratar de uma teologia propriamente dita. O grande mérito de Assman frente aos outros egiptólogos que citamos até aqui é que ele está preocupado em delimitar o que seria teologia, seu surgimento na sociedade egípcia, e por qual motivo a mesma teria surgido.

A preocupação é tal que o autor reconhece que o termo teologia é muitas vezes aplicado como algo restrito ao cristianismo e que é bastante questionável o seu uso para o Antigo Egito, ele chega a afirmar que: “A aplicação desse termo parece uma retroprojeção eurocêntrica de problemas que formam o centro de sua própria religião, mas que provavelmente eram muito remotas para as antigas preocupações egípcias” (Assman, 1994, p. XI).

Para Assman teologia egípcia não é um conceito abstrato que pode ser utilizado independentemente do período histórico com o qual estamos trabalhando. Além de definir o

que seria teologia, este egiptólogo também localiza o surgimento da mesma no tempo: “O discurso teológico é um fenômeno tardio. Ele surge durante o Império Novo (séculos XII à XV a.C.) em torno de um problema particular: que é a concepção do Maior Deus ou do Ser Supremo e a relação deste/desta divindade com os outros membros do panteão” (Assman, 1997, p. 1).

Temos aqui mais um mérito desse autor, que delimita o surgimento do que seria teologia temporalmente, não sendo a mesma um fenômeno universal dessa religião. Em outras palavras, Assman coloca a teologia como uma forma diferente de manifestação do conhecimento religioso, o que vai de encontro ao conceito de trabalho que estamos usando para pensar o que seria uma teologia.

No entanto, não basta que Assman nos diga que a teologia só surge no Antigo Egito durante o Novo Reino, é preciso que ele demonstre como isso ocorreu. Basicamente para o autor a produção teológica egípcia surge em um contexto de crise do politeísmo (Assman, 1997, p. XII). Para ser mais preciso esta crise ocorreu posteriormente ao Período de Amarna (1400 a.C. – 1320 a.C.), quando o rei Amenófis IV muda seu nome para Akhenaton, bane todos os deuses da tradição religiosa egípcia e afirma que somente Aton é um deus verdadeiro e pode ser cultuado no Egito, implementando assim uma espécie de monoteísmo¹.

Assim como teologia, termos como monoteísmo e politeísmo são carregados de significados que muitas vezes não dominamos e deixamos passar na discussão. Por isso achamos relevantes fazer este debate, tendo-se em vista que este é um ponto central para entendermos as propostas de Assman. Inclusive o próprio autor apresenta o que seriam estes conceitos:

O monoteísmo é um termo geral para as religiões que confessam e adoram apenas um deus. “Um só Deus!” (Heis Tbeos) ou “Nenhum outro deus!” (Primeiro mandamento) – esses são os lemas centrais do monoteísmo. As religiões incluídas no termo politeísmo não podem, contudo, ser reduzidas a um único lema de significado oposto, tal como “Muitos deuses!” Ou “Nenhuma exclusão de outros deuses!” Pelo contrário, a unidade do divino é um tópico importante nas tradições egípcias, babilônicas, indianas, gregas e outras politeístas. [...]. O monoteísmo é autodescrição, o

¹ Existe todo um debate em torno do fenômeno religioso ocorrido durante o Período de Amarna. Aqui, basta dizer que existem estudiosos que defendem que o que ocorreu nessa época não foi um monoteísmo, e sim uma monolatria, ou seja, o culto a um único deus, sem negar a existência de outras divindades.

politeísmo é a construção do outro. [...]. A unidade, neste caso, não significa a adoração exclusiva de um deus, mas a estrutura e coerência do mundo divino, que não é apenas um acúmulo de divindades, mas um todo estruturado, um panteão (Assman, 2004, p. 17).

É possível perceber que a despeito do que poderíamos pensar apenas pelos termos isolados o politeísmo não significa a desorganização divina ou a simples multiplicidade de deuses, este conceito comporta a ideia de uma organização, que neste caso é a organização do panteão dos deuses.

Tal fator nos ajuda a refletir sobre a própria estrutura do panteão egípcio. Temos diversos deuses, em muitos casos mais de um deus por função e sem que se encontre necessariamente diferença de autoridade entre eles. Além disso, temos divindades que são cultuadas apenas na esfera local, das cidades, enquanto outras já tem um verdadeiro culto estatal, que se alastra por todo o país. Por esse motivo Janák afirma que o panteão egípcio teria uma estrutura que seria de uma federação (Janák, 2011, p. 126). Um fato interessante é que o autor afirma que o panteão também não manteve sua estrutura de maneira perpétua, vide que o mesmo aponta uma possível mudança entre o Antigo e o Médio Reino:

Acredito também que, no tempo do Antigo Reino, existia um conceito do deus principal como a cabeça do panteão que reflete o status do rei terreno. No entanto, a noção de um reinado real entre os deuses foi introduzida apenas durante o Médio Reino, quando conceitos e ideias ligadas à ideologia real penetraram no mundo dos deuses e na esfera privada não real (Janák, 2001, p. 126).

Voltando ao centro do nosso debate é necessário que tenhamos em mente que existem outras formas de se organizar uma religião para além do monoteísmo e do politeísmo. Outro conceito que é importante para compreender as colocações de Assman é o de henoteísmo. Segundo o autor trata-se de um monoteísmo de perspectiva, onde não se nega a existência das outras divindades, mas se reconhece o valor apenas no culto de uma.

O conceito em questão é importante porque ele também está conectado com o surgimento da teologia egípcia. Aparentemente durante o Novo Reino houve um período em que o henoteísmo e politeísmo entraram em disputa. Segundo Assman:

No Egito, a perspectiva henoteística da literatura de sabedoria e o politeísmo do culto coexistem sem nenhum conflito aparente. Durante o Reino Novo, no entanto, a perspectiva henoteística também começa a afetar certos domínios da literatura

do templo, especialmente os hinos de Amon-Re, o deus da capital, Tebas, que se identifica com o deus-sol de Heliópolis (Assman, 2004, p. 23).

São justamente os hinos dos deuses solares que são considerados o gênero literário, por excelência, da teologia egípcia. Segundo o autor neste tipo de fonte temos a representação de um fenômeno único, que seria o aparecimento da teologia egípcia (Assman, 1994, p. 1). Vale reforçar que o desenvolvimento da teologia egípcia está associado ao Período de Amarna e a necessidade de sua refutação (Assman, 1997, p. 2). Ainda segundo este autor é necessário que a religião busque se reproduzir para que se abra espaço para um processo de canonização da tradição. Este processo cria a necessidade de se criar um corpo de especialistas responsáveis por entender a tradição e sua continuidade. Ele afirma:

Esse processo é inevitável, mas as consequências são, em certa medida, mitigadas pela criação de uma ciência filológica e teológica da hermenêutica, cuja tarefa torna-se gradualmente maior e mais difícil à medida que a distância entre "texto" e 'realidade' aumenta. Como resultado de sua canonização, o discurso teológico (e *mutatis mutandis* o literário) mobiliza especialistas, que se tornam nota familiar apenas com a tradição desses textos, mas também com o corpo de conhecimento em constante expansão, requerido para continuar a tradição: [...]. A canonização do discurso religioso, o estabelecimento de uma classe exclusiva de sacerdotes e a identificação do conhecimento religioso como algo separável de todo o sistema cultural são três processos interdependentes. Ao contrário do hinduísmo e do judaísmo, o comentário como um correlato necessário da canonização na religião egípcia foi mantido ao mínimo. No Egito, os esforços de transmissão das escrituras concentram-se mais na crítica textual do que na interpretação (Assman, 1994, p. 6. Grifos do autor).

Finalmente devemos dizer que o autor apresenta uma ligação entre a teologia e a magia. Ele afirma que as passagens teológicas que são utilizadas pela magia são uma exceção e: "Além disso, em cada um dos casos que consegui coletar, estamos lidando com reutilização. Parece óbvio que o texto é retirado de outra função no contexto da magia" (Assman, 1997, p. 6). Ou seja, não há nem o uso recorrente da teologia na magia e quanto a segunda lança mão da primeira, ela o faz de maneira a retirar a teologia de seu contexto.

As hipóteses apresentadas por Assman nos parece bem embasadas e em um primeiro momento tendemos a concordar com ele. No entanto, em muitos momentos sentimos que o autor está fazendo uma grande reflexão teórica, sem grandes vestígios nas fontes para o seu embasamento. O grande cerne desta questão para nós é quando ele fala da cria-

ção de um corpo de especialistas, que terá como dever interpretar esta nova teologia e compreender a antiga. Quando refletimos teoricamente a respeito do que Assman está propondo acreditamos que seja plausível, contudo, o mesmo não tem nenhuma fonte que nos consiga indicar que este movimento está ocorrendo, portanto, a mesma não passa de uma hipótese intuitiva, e nada mais. Se o autor tivesse como disponível um édito real, uma carta entre sacerdotes ou quaisquer outros tipos de documentos que nos tragam mais materialidade para a sua teoria, ela ganharia força, mas como este ainda não é o caso, continuaremos no campo das intuições.

Caso a interpretação de Assman esteja correta e os hinos solares a Amum sejam o reflexo de uma interpretação sobre as relações das formas religiosas que chamamos de monoteísmo, politeísmo e henoteísmo concordaríamos com a ideia do autor de perceber em tais hinos uma reflexão teológica. O que nos incomoda neste caso, é que não há conflito entre os teólogos egípcios de Assman. O autor inclusive parte do pressuposto que a teologia nasceu de um conflito na forma como se ver a religião, contudo ele não apresenta como esses conflitos eram realizados, Assman não nos mostra a materialidade das disputas religiosas, ou melhor, aos documentos resultados dessas disputas. E por mais que a religião estivesse totalmente conectada ao Estado egípcio, a existência de uma teologia forçaria levaria a diferentes interpretações intelectuais sobre a religião. O que não vemos na forma como o autor analisa o problema. É como se a teologia fosse uma coisa unitária e sem conflitos, e sabemos que não é assim. Mesmo não estando procurando no Antigo Egito uma teologia similar a nossas na contemporaneidade, estamos lidando com uma forma muito específica de reflexão, uma reflexão sobre os deuses, e essas quase sempre apresentam muitos conflitos e disputas, o que mais uma vez, não é visível em Assman. Todos esses levantamentos só nos fazem enxergar com mais cautela a maneira como este autor interpreta suas fontes, para que não caiamos em seus erros para interpretar o que seria o conceito de teologia.

Encerramos por aqui as reflexões feitas a partir de Assman o que seria teologia. A partir de agora, nos debruçaremos na forma como Ritner entende este conceito.

HEKA: UM CONCEITO TEOLÓGICO

Conforme estamos demonstrando neste artigo, pensar em um conceito de teologia egípcia é uma operação extremamente complicada porque os antigos egípcios não tinham este conceito em sua língua nativa. Tendo isso em mente, calculemos como é difícil definir o que é a

religião egípcia, pois, tal qual o conceito de teologia, este povo também não desenvolveu um conceito de religião. Justamente a característica mais pesquisada na história dessa cultura não ganhou um nome próprio para designar a si mesma. Reafirmamos aqui o que dizemos algumas páginas acima, que acreditamos poder usar um conceito que não exista em uma dada cultura para expressar um entendimento sobre tal sociedade, no entanto, este empreendimento é muito complicado e deve ser feito com cautela.

Diversamente do conceito de teologia, existe um conceito nativo que se “aproxima” de religião, e este é o conceito de *heka*. Ritner afirma que podemos encontrar antecessores deste termo desde o Antigo Reino e podemos perceber sua evolução até mesmo no Período Romano (30 a.C. - século IV d.C.) (Ritner, 2008, p. 15). A grande problemática é que *heka* é entendido como magia e este conceito é normalmente malvisto dentro da academia. Para ficarmos em dois exemplos:

Em alguns feitiços, se o mago nomeia esse ou aquele deus, a razão para isso é encontrada nos episódios que ocorrem nas lendas dos deuses; um deus que uma vez triunfou sobre as serpentes devem ser a melhor escolha contra elas, e uma deusa que se tivesse educado para criar uma criança seria a melhor ajuda para uma mãe moribunda. E com apenas um senso comum de aludir diretamente a esses protótipos, foi composta uma forma de feitiço que consiste em um episódio da história dos deuses, da qual a aplicação prática pode ser feita (Erman, 1907, p. 150).

No trecho citado acima, Erman vê a magia como auxílio forçado dos deuses ou como uma reprodução dos mitos divinos a partir de ações humanas com a finalidade de se atingir um objetivo específico. Agora vejamos como Gardiner define este conceito:

as ações mágicas podem, portanto, para nossos propósitos, ser definidas como aquelas ações que os homens realizaram para seu próprio benefício ou para o benefício de outros homens vivos, e que exigiram certos poderes miraculosos para seu desempenho. Deve-se advertir contra dois equívocos: em primeiro lugar, deve-se entender claramente que os deuses e os mortos podem, como de fato costumam fazer, entrar nas dramatis personas do ritual mágico; o princípio da divisão não é de *quibus, mas cui bono*; em segundo lugar, a magia assim definida não diferia essencialmente do mecanismo dos cultos dos mortos e dos deuses, nem era necessariamente considerada com sentimentos de reprovação moral (Gardiner, 1916, p. 263A – 263B. Grifos do autor).

Foi possível perceber que não há praticamente diferença entre estes dois autores. Existe, no entanto, um detalhe curioso que não ainda não citamos. Eles não estão preocu-

padros em dizer o que é *heka*, pois, como já veremos, ambos os autores classificam *heka* de uma maneira diferente. O que eles estão fazendo é conceituar o que seria magia como conceito universal (Ribeiro, 2017). Erman concebe o *heka* como algo sagrado, que pertencia aos deuses, mas que se tornou o princípio da arte mágica (Erman, 1907, p. 162 - 163). Já Gardiner concebe *heka* como poder mágico (Gardiner, 1916, p. 262B). Percebe-se claramente que há uma diferença na forma como Erman e Gardiner compreendem este conceito.

Voltando a Ritner é preciso se ter em mente que o autor compreende plenamente todas essas problemáticas. Não apenas isso, ele nos demonstra como o conceito de magia acabou sendo usado como uma arma simbólica, uma maneira de separar os grupos humanos entre “nós” e “eles”:

Magia é aqui simplesmente as práticas religiosas de um grupo visto com desdém por outro. Como no anúncio citado, o conceito “magia” serve para distinguir “nós” de “eles”, mas não tem conteúdo universal. Sua religião é a minha magia e, assim, em inglês, a África não tem sacerdotes, mas “feiticeiros” (Ritner, 2001, p. 44).

Ainda que com todos os problemas apresentados, o autor não acha válido abandonar o termo magia para o estudo da sociedade egípcia. Como ele próprio salienta, não foram os gregos ou os romanos que cunharam um termo para a prática religiosa egípcia, foram os nativos que o fizeram a partir da palavra *heka*. Logo o estudo da magia deve ser mantido como uma categoria do pensamento egípcio (Ritner, 2008, p. 14).

Se *heka* é uma categoria própria do pensamento egípcio, deve se perguntar, portanto, o que ela significa para aquele povo. Trabalhando com o Texto do Sarcófago 261, Ritner nos demonstra como *heka* aparece como filho do próprio criador, na verdade, ele é algo a mais que isso, *heka* é anterior a palavra da criação, ele é a própria possibilidade para que a criação aconteça (Ritner, 2008, p. 17). Porém, não podemos cair na tentação de entender *heka* apenas como uma força criadora, ela é algo que está no universo, que está nos homens e nos deuses, e que os homens usam em seus cultos. Nas palavras do autor:

Como a força preeminente através da qual o criador engendrou e sustentou o cosmos ordenado, era necessário a energia” dinâmica que o ritual religioso egípcio procurava canalizar para que pudesse atingir seu objetivo idêntico, a preservação do universo do criado (Ritner, 2008, p. 247).

Devemos então nos perguntar o que o autor entende por *heka*. Ritner se apropria de uma definição de Lexa, egiptólogo o qual não tivemos acesso, e define magia como ações fora da lei de causa e efeito:

para o propósito deste estudo, qualquer atividade que busque obter seu objetivo por métodos fora das leis simples de causa e efeito será considerada "mágica" no sentido ocidental. Até que ponto essa "definição de trabalho" da magia está de acordo com a compreensão egípcia do heka, espera-se que se torne mais clara no curso da investigação. Apenas tal abordagem do heka egípcio foi sugerida em 1925 por Lexa, que acrescentou uma advertência significativa: as concepções ocidentais e egípcias de ações mágicas nem sempre se ajustam, pois certos atos que parecem dependentes da lei da causalidade a uma cultura podem ser vistos como "mágico" por outro. Assim, um remédio para cabelos grisalhos que incorpora o sangue de um touro negro pode refletir uma compreensão "primitiva" do sangue como portador e transmissor das qualidades do animal, enquanto outra cultura pode ver no ato apenas "magia por contágio". Na prática real, no entanto, tais exemplos são muito poucos e de modo algum viciam a utilidade inigualável de atividade como o diagnóstico de magia (Ritner, 2008, p. 69-70).

O nosso leitor deve estar se perguntando qual a pertinência deste debate, tendo em vista que o tópico em questão é dedicado ao conceito de teologia formulado por Ritner. Esse debate é essencial porque o conceito de teologia desse autor está diretamente conectado ao termo *heka* e, acreditamos que seria de mais fácil entendimento se primeiro explicássemos o que é este conceito, para só então partirmos para o entendimento do que seja teologia.

Conforme já dizemos, *heka* pode ser entendido como uma energia, um poder que tanto os deuses como os homens eram capazes de manipular. É a partir da ideia de manipulação deste poder que o autor formula o que seria teologia para ele:

a manipulação cúltica dessa "energia" por recitação, substância e ritual constituía, assim, um sistema sofisticado de "teologia prática", "uma" teurgia "na qual o sacerdote literalmente" executava as obras de deus. "Conformando-se a clássica a terminologia antropológica de Arnold van Gennep, os atos "mágicos" egípcios são mais bem compreendidos como a técnica da religião, a "mecânica mágica" da adoração do culto (Ritner, 2008, p. 247).

Logo após descrever a maneira como *heka* criou o mundo, o autor descreve o motivo de *heka* gerar reflexões teológicas nos egípcios:

Essa "ka-teologia" da qual *Heka* é o patrono gera o "princípio imagístico" que é fundamental para toda especulação teológica egípcia sobre a unidade da criação: a profusão de divindades no panteão pode ser vista como "imagens" ou projeções de "um deus que se transformou em milhões", os animais são imagens de deuses e demônios, estátuas e relevos são imagens animadas da divindade, o rei é ao mesmo

tempo herdeiro do criador e sua "imagem viva" na terra, conduta dos sacerdotes a liturgia cultual em todo o Egito como a imagem do rei e dos deuses, estátuas reais são encarnações do rei, enquanto estátuas particulares e relevos de tumbas são imagens animadas dos mortos, que são em última instância imagens de Osíris (como "assim como Osíris "), *et cetera*. (Ritner, 2008, p. 247 - 249. Grifos do autor).

Na formulação de Ritner, o conceito de *heka* seria considerado uma teologia, ou melhor, uma obra-prima para o pensamento teológico porque supostamente o mesmo seria capaz de despertar reflexões nos egípcios sobre a criação e o seu caráter divino, se associando, de certa forma, ao henoteísmo de Assman.

O primeiro problema da formulação deste autor é bastante similar a um dos problemas do autor anterior, a saber, a falta de materialidade para afirmar que os egípcios faziam uma reflexão acerca do caráter divino a partir do conceito de *heka*. Somente os textos funerários não podem fornecer esta materialidade, pois, como sabemos, os mesmos tratam de antigas tradições sobre as divindades, portanto, estão preocupadas não com a criação ou com a natureza divina, mas sim com os fins práticos relacionados a morte.

Além disso, Ritner não se preocupa em dizer em que período começa a reflexão teológica egípcia, se esta um dia se esgotou temporalmente ou se prolongou por toda a história deste povo. É como se o aparecimento do conceito de *heka* bastasse para fazer essa separação no tempo, o que de fato não basta, já que como o autor nos mostrou, o mesmo foi encarado de diversas maneiras ao longo do tempo dentro do Egito e não seria nenhum absurdo pensar que deveríamos ter um recorte temporal para podermos começar a falar em teologia.

Em resumo, reconhecemos os esforços intelectuais de Ritner para buscar uma definição de teologia dentro da sociedade egípcia, entretanto falta materialidade para as suas propostas, falta demonstrar nas fontes onde, como e quando essa teologia se manifesta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto a contribuição de Assman como a de Ritner, são bastante interessantes para pensarmos o caso egípcio, contudo, como demonstramos ambas apresentam sérios problemas.

Guardadas todas as suas diferenças, os conceitos de teologia formulados pelos dois egiptólogos trabalhados acima envolvem a razão. Estão "próximos" de alguma maneira da definição ampla que encontramos para este conceito na temporalidade: "uma análise efe-

tuada pela razão sobre os preceitos da fé” (Pauly, 2006, p. 23). No entanto, as suas reflexões teóricas não conseguem demonstrar nas fontes a existência material dessa teologia. É no mínimo curioso que tenhamos criticado a egiptologia por não apresentar reflexões teóricas sobre os conceitos que usa, ao mesmo tempo que constatamos que as ideias apresentadas por Assman e Ritner acerca do que seria teologia no Antigo Egito não passaram da etapa da reflexão teórica, não se sustentando nas fontes de maneira minimamente razoável, pelo menos não da maneira como feita pelos autores.

Acreditamos que os conceitos são as ferramentas dos historiadores e de todos os cientistas sociais para entender os diferentes povos. Assim sendo, quando uma ferramenta de trabalho não dá conta de cumprir o seu papel, devemos buscar por outra. Esse parece ser o caso específico do conceito de teologia para o Antigo Egito. Até o momento não existe um conceito de teologia que se adeque aquela realidade e talvez em relação a ele naquele contexto, o melhor seja mesmo não o utilizar.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e pastoral. In: *Ciberteologia – Revista de teologia & cultura*. São Paulo: PUC-SP, n. 26, nov.-dez. de 2009. p. 24-34.
- ANJOS, Margarida; FERREIRA, Marina Baird. *Mini Aurélio século XXI Escolar*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.
- ASSMAN, J. *Egyptian solar religion in the New Kingdom*. Londres e Nova York: Kegan Paul International, 1994.
- ASSMAN, J. Magic and theology in Ancient Egypt. In: SCHAFER, Peter; KIPPENBERG, Hans. Envisioning. A Princeton Seminar & Symposium. *Studies in the history and religion*, Leiden, n 75, p. 1 - 18, 1997.
- ASSMAN, J. Monoteism and Polytheism. In: JOHNSTON, Sarah I, (org.). *Religions of the Ancient World: a guide*. Cambridge: Cambridge mass, 2004.
- COULON, Laurent. Une trinité d’Osiris thébains sur um relief découvert à Karnak. In: *CENiM* 3. Montpellier, 2009. p. 01-18.
- DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- ERMAN, Adolf. *A handbook of egyptian religion*. London: Archibald Constable & Co. LTD., 1907.

GARDINER, Alan H. Magic (Egyptian). In: HASTINGS, James. *Encyclopaedia of religion and ethics*. Volume VIII. New York: Charles Scribner's Sons, 1915. p. 262a-269a.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. A importância da pesquisa em teologia: a teologia da memória ou a teologia da inteligência? In: *Revista teológica*. São Paulo: Faculdade Teológica Batista, n. 6, jun. de 2016. p. 04-15.

HENDRICHX, Stan; HUYGE, Dirk; WENDRICH, Willeke. Worship without writing. In: WENDRICH Willeke. *Egyptian Archaeology*. Nova Jersey: Wiley-BlackWell, 2010.

JANÁK, J. The structure of the egyptian pantheon. In: VACÍN, L. *Ancient near eastern studies in memory of Blahosla Hruska*. Dresden: ISLET-Verlag Dresden, 2011.

JOÃO, Maria Thereza David. *Estado e elites locais no Egito do final do IIIº milênio a.C.* Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

KEMP, B. Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686-1552 BC. In: TRIGGER, B. G. KEMP, B. J. O'CONNOR, D. LLOYD, A. B. *Ancient Egypt a social history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

LOPES, Edson P. (et al.) Profissão teólogo e vocação pastoral: reflexões conceituais. In: *Ciências da religião – História e sociedade*. São Paulo: Mackenzie, v. 8, n. 2, 2010. p. 25-37.

MATHIEU, Bernard. Mais que est donc Osiris? Ou la politique sous le linceul de la religion. In: *ENiC*, v.3, 2010. p. 77-107.

PASSOS, João Décio. *Teologia e outros saberes uma introdução ao pensamento teológico*. São Paulo: Paulinas, 2010.

PAULY, Evaldo L. O novo rosto do ensino de teologia no Brasil: Números, normas legais e espiritualidade. In: *Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo*. São Leopoldo: EST, v. 10, mai.-ago. de 2006. p. 20-35.

RIBEIRO, Thiago H. P. Entre a religião e a magia: (re)pensando do Egito Antigo. In: *Revista de estudos sobre Jesus Histórico e sua Recepção*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 18, 2017. p. 20-40.

RITNER, Robert K. The religious, social and legal parameters of tradicional egyptian magic. In: MAYER, Marvin; MIRECKI, Paul (org.). *Ancient magic and ritual power*. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001. p. 43-60.

RITNER, Robert K. *The machanics of ancient egyptian magical pratice*. Studies in Ancient Oriental Civilization, n. 54. Chicago: The oriental institute of University of Chicago, 2008.

SANTOS, Poliane Vascondi dos. *Religião e Sociedade no Egito Antigo: Uma leitura do mito de Ísis e Osiris na obra de Plutarco (I d.C)*. Dissertação (Mestrado). Assis: Universidade Estadual Paulista, 2013.

TRIGGER, Bruce; KEMP, B. J.; O'CONNOR, D.; LLOYD, A. B. *Ancient Egypt a social history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

ABSTRACT:

This paper debates the use of the concept of theology for Ancient Egypt religion. The motivation for this study originates from the observation, demonstrated at the beginning of this text, that a lot of egyptologists use this concept in many varied ways, and that only two authors we have found, Assman and Ritner, care for the conceptualization of what would be theology in Ancient Egypt. Here, we shall be based on some theologians to define what theology is, and after that we shall analyze the ways Assman and Ritner treat this concept, to reflect, at the end, on its use or not for the Egyptian reality.

Keywords: Ancient Egypt; Religion; Theology.

Recebido em 06/04/2022

Aceito para publicação em 10/05/2022



SOFRIMENTO, TRANSFORMAÇÃO E CURA NUM MOVIMENTO RELIGIOSO DO SÉCULO XVI*

Suffering, Transformation and Healing in a 16th century Religious Movement

Carlos Caroso*

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Fátima Tavares**

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Rafael Losada Martins***

Faculdade de Tecnologia SENAC Rio de Janeiro

DOI: 10.29327/256659.14.2-5

RESUMO:

Destacamos os aspectos terapêuticos num movimento social de base religiosa que ocorreu em Jaguaripe, Bahia, no século XVI, identificando e analisando a sequência de eventos que levaram um jovem indígena a se separar de seu grupo e se converter ao cristianismo por meio dos ensinamentos religiosos jesuíticos e, mais uma vez, se separar da vida cotidiana fugindo para o Sertão. Ele voltou a se incorporar à sociedade local após profunda transição, apropriação de elaborada retórica e fundação de uma complexa seita ameríndia que angariou seguidores entre pessoas indígenas, pessoas negras escravizadas e libertos, assim como caraíbas. Consideramos que a experiência de sofrimento social e a promessa de renovação de vida constituíram fatores fundamentais para a unificação de todos na referida crença, buscando uma nova compreensão do movimento conhecido por “Santidade de Jaguaripe” pela comparação com processos assemelhados e interpretações teóricas em outros estudos.

Palavras-Chave: Sofrimento social; Brasil colonial; Profetismo indígena; Movimento messiânico.

* O presente artigo constitui um dos resultados de pesquisa financiada pelo CNPq, do qual dois dos autores são beneficiários de bolsa de produtividade em pesquisa. Os projetos de pesquisa dos quais resulta contaram com apoio financeiro da FAPESB/CNPq.

* PhD em Antropologia (UCLA). Professor Titular no Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Professor Permanente no PPGA da UFBA. Beneficiário de Bolsa de Produtividade em Pesquisa 1-B do CNPq/MCT. E-mail: caroso@ufba.br

** Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Professora Permanente no PPGA/UFBA. Beneficiária de Bolsa de Produtividade em Pesquisa 2 do CNPq/MCT. E-mail: fattavar_res@ufba.br

*** Doutor em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor na Faculdade de Tecnologia SENAC Rio de Janeiro. E-mail: rlosada@gmail.com

INTRODUÇÃO

A expansão do Mundo Ocidental ocorreu em duas frentes. No campo econômico, mediante expansionismo mercantil da lavoura de cana de açúcar e seus produtos, e no campo religioso, com vista à conquista de novas ovelhas para o rebanho da cristandade, que motivava o avanço sobre o mundo além da Europa (Neves, 1978; Queiroz, 1976). Vale ressaltar que a instituição do Padroado fazia da Coroa portuguesa o patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas. A monarquia, participando das empreitadas religiosas por meio do Padroado, “pautava a evangelização antes por razões do Estado do que pelas da Alma: daí uma Igreja que admitia a escravidão, imprescindível à exploração colonial” (Mello e Souza, 1986, p. 87-88). Aos efeitos destrutivos da escravidão e da catequese, acrescentemos os surtos epidêmicos que assolaram as aldeias, sobretudo as que se encontravam sob controle da Companhia de Jesus.¹

O delineamento, mesmo que sucinto, da trágica situação vivida pelas populações nativas do litoral luso-americano no século XVI deixa entrever o caráter disruptivo do contato com o europeu (Queiroz, 1976). Esse desafio lançado à experiência pessoal e coletiva daquelas comunidades pode ser compreendido por meio do conceito de “sofrimento social” que, como acentuam Pusseti e Brazzabeni (2011), vem ganhando importância heurística na investigação das experiências do mal-estar na relação com as formas sociais e históricas de sua justificação. Desde os clássicos estudos de Weber sobre o problema da teodiceia, religião e sofrimento têm sido analisados em articulação. Antropólogos como Kleinman (1999), que aponta a múltipla dimensão do sofrimento, e Das (1997), destacando a dupla natureza do sofrimento (“positiva”, que faz a comunidade moral, e negativa) e o desafio moderno da sua justificação na forma de uma “teodiceia secular”, chamam a atenção para as implicações religiosas, morais, de saúde e bem-estar desse conceito – situações sociais que redundam em danos diretos ou indiretos à experiência dos coletivos devido à atuação do poder político, institucional e econômico sobre as pessoas. A bem da clareza de nosso argumento, se faz importante ressaltar que esse tipo de sofrimento precipita as respostas sociais aos seus próprios problemas, por meio dessas mesmas formas de poder e domínio.

¹ Por exemplo, o primeiro surto de varíola registrado na Bahia, no ano de 1562, em pouco mais de quatro meses foi responsável pela morte de cerca de 30 mil indígenas, sobretudo os escravizados e os reduzidos nas missões (Vainfas, 1995, p. 49).

REAÇÕES NATIVAS E A EMERGÊNCIA DE SANTIDADES

Tomando esta perspectiva para interpretar as reações e o surgimento das santidades indígenas, aquelas podem ser compreendidas enquanto experiência coletiva de transformação e busca de cura – ao mesmo tempo como resposta, ruptura e alternativa ontológica – em conexão com o sofrimento social desencadeado pelo processo de colonização. Embora fosse um fenômeno relativamente frequente durante os dois primeiros séculos da colonização, essas reações foram pouco documentadas. A exceção a essa regra foi aquela da Santidade de Jaguaripe, que ocorreu no Recôncavo Baiano. Isto se deu em razão do fato singular de ser acolhida nas terras de um senhor de engenho, tornando-se, assim, o principal alvo da Primeira Visitação que o Santo Ofício de Lisboa enviou ao nordeste brasileiro.

Além das fontes documentais resultantes dos autos da Inquisição, encontram-se disponíveis alguns estudos referentes à Santidade de Jaguaripe. O trabalho pioneiro realizado por Calasans, foi publicado em 1952 e teve nova edição no ano de 2012. Este estudo de caráter historiográfico lançou as primeiras luzes sobre a presença e trajetória desse movimento de santidade, a despeito de constituir basicamente um trabalho de reconstrução histórica documental, desprovido de qualquer proposta interpretativa. Um estudo de importância singular devido à riqueza de detalhes foi realizado por Vainfas (1995), que destaca sua importância em razão da documentação disponível pela “Inusitada intromissão do Santo Ofício em matéria de religiosidade indígena” (p. 74), decorrente do acolhimento da Santidade nas terras do senhor de engenho. Adotando o conceito de idolatria enquanto “manifestação global de resistência cultural indígena” (1995, p. 2), o autor classifica a Santidade de Jaguaripe como uma “idolatria insurgente” marcada pelo caráter sectário e pelo discurso hostil ao europeu.

Posteriormente a historiadora norte-americana Alida Metcalf (2003) privilegiou os aspectos políticos em sua proposta de compreensão e interpretação, identificando no movimento uma forma de resistência à colonização, considerando-o como um dos poucos movimentos milenaristas formado eminentemente por escravos negros e indígenas, e portugueses pobres. É importante ainda destacar a dissertação de Cardoso, finalizada no ano de 2015, que tem como foco de análise a ação política indígena, buscando se diferenciar do que a autora compreende como abordagem culturalista de Vainfas; o estudo de Campanholo (2020), com as dinâmicas do “encontro” entre jesuítas e povos tupinambá; além de

um pequeno ensaio de Silva (1995), que tem como questão principal o próprio significado daquele movimento, de ser uma expressão do catolicismo popular ou religião indígena.

As interpretações mais recentes centram no conflito em busca de explicação para o movimento, deixando de fora alguns aspectos que consideramos como também essenciais para a compreensão de sua organização e funcionamento. Nesse sentido, a participação dos diferentes estratos sociais, ainda que em proporções diversas, nos leva a questionar até que ponto é possível caracterizar com fidelidade a Santidade de Jaguaripe enquanto um movimento de “resistência” política ou de “trocas” culturais? Em busca de alguns elementos que respondam à questão, examinaremos as razões que levaram as pessoas a aderirem ao movimento e os benefícios que esperavam nessa participação, tanto imediatos quanto futuros. Motivados por esta proposta de nova compreensão e reanálise é que buscamos considerar a dimensão agonística, ancorada em mais uma “camada” desse fenômeno, que propõe e promete o alívio do sofrimento psicossocial e físico-moral (Duarte, 1994) dos seguidores como resultado do reconhecimento do poder de seus líderes e consequente conversão religiosa.

Propomos, assim, lançar uma nova compreensão sobre a trajetória da denominada Santidade de Jaguaripe, destacando seus aspectos de justificação religiosa e terapêutica por meio da construção de uma narrativa voltada para aliviar o sofrimento das pessoas, motivada pela busca milenarista/messiânica por um mundo livre de males e opressão, que simultaneamente apresenta soluções para problemas do cotidiano que afligem e causam diversas formas de sofrimento físico-corporais, emocionais, mentais psicossociais da pessoa (Caroso; Rodrigues, 1997; Rodrigues; Caroso, 1998; 1999; Duarte, 1994; 1998).

Visando a dar conta de nossa proposta interpretativa, limitaremos a compreensão da questão do sofrimento a duas referências das abordagens histórico-antropológicas. A primeira se situa na ideia de “interpenetração de civilizações”, desenvolvida por Montero (2006a), para compreender a mediação da ação missionária, produzindo traduções e classificações em prol da evangelização, e suas repercussões ameríndias, com foco na “análise do religioso como linguagem privilegiada das relações interculturais” (p. 11). Em segundo lugar, consideramos a compreensão da religião desenvolvida por Asad (1993), que recusa definições trans-históricas para considerar suas condições de “nascimento” e os efeitos de poder. Esse deslocamento possibilita problematizar as formações sociais anteriores ao que é com-

siderado “religião” na sociedade moderna, focando a análise nos processos autoritativos das práticas cristãs que delinearão sua configuração enquanto “religião”, o que inclui seu “duplo” – a emergência de movimentos heréticos que desafiavam a configuração dos espaços religiosos legítimos nas encruzilhadas do Brasil colonial².

Nessa perspectiva, os símbolos e as crenças não podem ser desconectados dos processos autoritativos que sustentam a “verdade” cristã de então. Asad (1993) aborda a formação da moralidade e da virtude no cristianismo medieval por meio das práticas disciplinares do sofrimento e da auto-humilhação. Essa perspectiva pode sugerir confluências produtivas para compreender as práticas religiosas e terapêuticas desencadeadas no movimento das santidades, tais como, a “peregrinação” (deslocamentos periódicos), o rebatismo, as danças e cantos nas cerimônias realizadas pelos adeptos com a finalidade de aliviar sofrimentos e angústias pessoais.

Por último, também ganha destaque em nossa análise o conceito de “drama social” (Turner, 2008), em sua dimensão processual dos rituais, na emergência e desdobramentos da crise social que ajuda a compreender, no sentido proposto por Scheff (1979), como determinadas ações operadas por meio de rituais ou dramas sociais são capazes de produzir efeitos catárticos.

CONTEXTO HISTÓRICO-ETNOGRÁFICO DA SANTIDADE

Ao longo do século XVI a localidade de Jaguaripe, situada no denominado Recôncavo Baiano, presenciava uma série de transformações decorrentes da implantação dos engenhos de açúcar e dos primeiros aldeamentos jesuíticos. Em 1561 foram fundadas na ilha de Tinharé, localizada ao sul de Jaguaripe na capitania de Ilhéus, duas missões a pedido de um chefe indígena da região que fora batizado pelos jesuítas. Essas transformações não se limitavam à alteração da paisagem, mas diziam respeito, principalmente, à população que lá habitava. Formada em sua maioria por índios tupinambá e uns poucos “negros de Guiné” (Vainfas, 1995, p. 77), parcelas cada vez maiores desses indivíduos passaram a ser sistematicamente incorporadas ao processo de produção do açúcar.

² Gasbarro (2006, p. 80) aponta os desafios do contexto religioso no Brasil colonial e destaca o que ele chama de “paradoxo missionário”: “[...] se o código geral é a ‘religião’, a diversidade radical pode ser pensada apenas em termos de ‘superstição’; mas como é possível encontrar uma ‘superstição’ entendida como ‘excesso de religião’ entre ‘selvagens’ sem religião?”

Entre os anos de 1563 e 1564 essa região foi assolada por uma vasta epidemia de varíola, acompanhada de um surto de fome que aniquilou grande parte dos seis mil indígenas aldeados e decretou o fim das missões da ilha de Tinharé (Leite, 1938, p. 58). Num contexto rico de novidades e descobertas tanto quanto de incertezas e frustrações, um jovem índio acabou atraído pelos discursos em “língua geral” proferidos pelos padres do aldeamento da ilha de Tinharé. Em busca de introduzi-lo na comunidade cristã, os padres trataram logo de batizá-lo. Foi-lhe dado o nome português de Antônio, em homenagem ao Santo, passando desde então a morar com os padres, não se tendo informação disponível sobre por quanto tempo. Neste período Antônio internalizou práticas disciplinares que formaram suas convicções religiosas, além de conhecimentos sobre a vida de Jesus Cristo, a ideia de inferno e do paraíso, a criação do mundo, o Juízo Final. Observou as rotinas dos sacramentos, particularmente por meio de sua participação nas missas que eram rezadas pelos padres. Em reação a uma experiência epifânica, não se sabendo ao certo se por meio de sonho ou transe, o que e como ocorreu, ele fugiu de Jaguaripe para o Sertão, onde foi viver até ser atraído de volta, possivelmente por Fernão Cabral de Ataíde (Calasans, 2012; Vainfas, 1995).

Ao fugir do aldeamento, Antônio retomou os passos dos antigos caraíbas. Errante, solitário, peregrinando de aldeia em aldeia e pregando, por meio de elaborada retórica, sua mensagem guerreira e a promessa da Terra Sem Mal. Em momentos que ingressava no transe, induzido pela ingestão de tabaco, dizia encarnar Tamendonare, o ancestral mítico dos Tupinambá, filho de Monan, que escapara do dilúvio “metido no olho de uma palmeira” com sua mulher. Antônio Tamendonare dizia ser também o verdadeiro papa, chefe da verdadeira Igreja. Na medida em que sua pregação, discurso místico-religioso e elaborados rituais catárticos se tornavam crescentemente conhecidos, o número de adeptos e seguidores aumentava significativamente, e outros caraíbas se uniram ao movimento sob sua liderança. Nomeava bispos, vigários, Marias e Santíssimos que vieram a constituir sua “corte celeste”. Dentre as Marias que o acompanhavam, uma se destacava, aquela que era reconhecida como “Mãe de Deus”, que alguns diziam ser sua esposa (Calasans, 2012, p. 12).

O novo culto inteiramente elaborado por Antônio adotou como símbolo um ídolo de pedra-mármore com um côvado de altura (66 cm), adornado com nariz, cabelo, olhos e boca, do mesmo modo que os maracás eram o principal instrumento musical a marcar o ritmo dos cantos e danças rituais, somando-se a estes o tabaco como indutor do transe catártico. Aquela figura icônica recebeu o nome de Tupanasu (Tupã-Açu), que significava “deus

grande” (Vainfas, 1995, p. 131-132). Com a santidade assim constituída realizava rituais de batismo com a aspersão de água e defumação de petim,³ redenominava seus adeptos, comandava os bailes e cantos, peregrinando sem destino certo.

A notícia sobre a nova seita rapidamente se espalhou pela região, alcançando lugares mais distantes como Salvador, que se encontra no extremo oposto da mesma Baía de Todos os Santos, e Porto Seguro, situada ao sul, que eram dois importantes portos marítimos na época colonial. Inúmeros depoimentos aludem às fugas e revoltas de pessoas indígenas e de pessoas negras escravizadas em toda a Bahia incitadas pela promessa que representava a Santidade, a exemplo das que ocorreram na fazenda do Conde de Linhares em Sergipe do Conde, atual São Francisco do Conde, e no aldeamento jesuítico de Santo Antônio, que faz parte do atual município de Maragogipe, estes também situados na Baía de Todos os Santos, e mesmo mais distante, na fazenda de Garcia d’Ávila, cuja sede se encontrava na atual Praia do Forte, no litoral norte da Bahia, município de Mata de São João. Além da participação das mencionadas pessoas indígenas e pessoas negras escravizadas, a Santidade contou com a participação de pessoas livres, portugueses, mamelucos e indígenas forros. Indivíduos das mais diversas origens se dirigiam em número cada vez maior ao “sertão” de Jaguaripe em busca de alívio para os seus sofrimentos corporais, “mentais, psicossociais, físico-morais” (Duarte, 1994, p. 83-90; 1986; 1998, *passim*).

No auge desses acontecimentos, possivelmente no início de 1585, uma expedição liderada por um mameluco experimentado nas práticas sertanistas, Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, localizou um grupo de adeptos da Santidade e, posteriormente, o caraíba-mor, Antônio. O objetivo daquela expedição não era, no entanto, destruir a Santidade, pelo contrário. Enviada sob as ordens de um poderoso senhor de engenho de Jaguaripe, Fernão Cabral de Ataíde, a expedição tinha por objetivo atrair a seita para as terras do engenho. O primeiro grupo encontrado pela expedição de cerca de sessenta pessoas que carregavam uma alegoria feita em pedra foi convencido por Tomacaúna, exímio conhecedor da “língua geral”, a se dirigir para as terras do engenho. Após encaminhar aquele grupo para Jaguaripe, a expedição seguiu a procura de Antônio. Chegando numa localidade denominada “Palmeiras Compridas” foram recebidos por emissários do caraíba que os advertiram para que ficassem onde estavam, pois ele logo viria encontrá-los (Calasans, 2012, *passim*).

³ Palavra indígena para fumo (tabaco) usado para induzir o transe.

Tomacaúna e seus companheiros não hesitaram em obedecer a recomendação, tomando o cuidado de enviar pelos emissários algumas roupas como presentes. Passado algum tempo, Antônio surgiu à frente de um numeroso grupo vestido com as roupas que recebera de presente: “calções de raxa preta” (calça comprida e larga de pano grosso de baixa estofa); uma “roupete verde”, espécie de túnica; um “barrete vermelho na cabeça” e uma espada curta na mão (Vainfas, 1995, p. 81-82, *passim*). Terminada a apresentação e saudações recíprocas, Tomacaúna e seus companheiros aderiram à Santidade, bailando, cantando e bebendo cauim⁴. Por vários meses tentaram convencer Antônio, através da promessa enviada por Fernão Cabral de Ataíde “que ajuntaria a sua Igreja com a dos cristãos, e que daria lugar e terás onde largamente vivesse” (Vainfas, 1995, p. 98), para ir com o restante da seita para o engenho, mas não foram bem-sucedidos. Num determinado dia ele “fugira no meio do caminho”.

Fernão Cabral de Ataíde, nobre português, cristão-velho, casado com Margarida da Costa, era considerado um homem muito rico e poderoso, sendo sua principal fonte de renda o engenho de açúcar, onde trabalhavam majoritariamente pessoas indígenas escravizadas e forros. Nas palavras de Gabriel Soares e Souza, em descrição realizada em 1587, o engenho de Fernão Cabral de Ataíde era “Obra mui formosa ornada de nobres edifícios e casas de vivenda e de outras oficinas, e de uma Igreja de São Bento, mui bem-acabada, o qual engenho está feito nas terras d’el rei que estão todos livres de todo foro que costumam pôr os capitães” (Souza, 1971, p. 157), indicativa do poderio econômico desse fidalgo. A questão a ser compreendida era, portanto, por que este nobre português acolheria em suas terras uma seita ameríndia que provocava uma série de revoltas por toda a Bahia? Poderia esta ser interpretada como uma estratégia militar adotada para destruí-la, como alegou ao Tribunal da Inquisição? O fato é que Fernão Cabral de Ataíde não destruiu a Santidade; ao contrário disto, deu-lhe proteção em suas terras durante meses. A cooptação da Santidade pode ser entendida como uma estratégia adotada por ele para satisfazer seus interesses mercantis de dispor em suas terras uma maior concentração de mão-de-obra indígena. Ao mesmo tempo, havia interesse dos adeptos da Santidade em se sediar no engenho, cessando sua peregrinação errante pelo sertão. Os estímulos dados por Fernão Cabral de Ataíde às práticas religiosas, tais como a liberdade de culto, a manutenção material e, até mesmo,

⁴ Bebida de povos originários do Brasil que resulta da fermentação alcoólica da mandioca ou do milho, pode ainda conter suco de caju e/ou de outros vegetais.

sua reverência diante da Santidade, funcionaram como fator de controle da mão-de-obra no espaço social e real do engenho.

Com o aval do todo-poderoso senhor de Jaguaripe, os adeptos da seita auxiliados por feitores do engenho construíram uma igreja a meia légua da casa-grande, que provavelmente se assemelhava a uma maloca. Espaçosa o suficiente para abrigar dezenas de participantes, a igreja apresentava altares, sacristia, pias de batismo, livros de casca seca de árvore e instrumentos musicais. Na entrada da igreja foi erigida uma cruz de madeira e em seu centro havia um tronco alto de madeira enterrado no chão, sobre o qual se colocava a alegoria de Tupanasu representado em pedra e adornado com “paninhos” fornecidos por Margarida da Costa, esposa de Fernão Cabral de Ataíde. Era nesse espaço sagrado que se realizavam as reverências e homenagens ao ídolo, na forma de bailes e cantos, durante as quais se ingeria a erva sagrada, o tabaco. As danças “à moda gentílica” entremeadas por cânticos que narram acontecimentos míticos tinham por objetivo dar leveza ao corpo, habilitando-o para o encontro com os deuses. Contudo, o ápice da cerimônia residia na defumação e ingestão da fumaça do tabaco. Razão de ser do culto, era a fumaça da erva santa que transmitia a “santidade”, primeiramente, para os caraíbas e, por meio deles, para os adeptos. Era o tabaco que proporcionava o transe físico e espiritual dos participantes, transformando-os em “deuses”.⁵

No sertão de Palmeiras Compridas, localidade incerta situada por Calasans na serra do Orobó (1952), era Antônio Tamendonare quem rebatizava o crescente número de adeptos incorporados pela seita. Na fazenda de Jaguaripe, tal ofício passou a ser exercido pela índia Mãe de Deus. Essa sucessão na direção da seita suscita algumas questões referentes à possibilidade de existência de uma mulher caraíba. Uma das respostas possíveis, na concepção de Montero (1985, p. 25), é que a simplificação do papel do pajé resultante da desagregação da organização tribal, que é evidenciada pelo desaparecimento dos rituais propiciatórios e de iniciação que dificultavam o acesso a esse papel, facilitou o surgimento de mulheres pajés. Por outro lado, devemos também ressaltar o destaque dado ao culto à Virgem na religiosidade popular da colônia (Mello e Souza, 1986, p. 115-119; Vainfas, 1995, p. 116),

⁵ A não-homogeneidade do espaço implica uma hierofania, “uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (Eliade, 1992, p. 30). A presença do ídolo Tupanasu, uma hierofania, no centro do templo, representando uma rotura no espaço, confere a ele uma estrutura cósmica que possibilita a comunicação entre os níveis cósmicos e a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro.

lembrando que na doutrina da Comunhão dos Santos, pela qual os membros da Igreja estão imersos num fluxo constante e recíproco de oração, intercessão e graça, Maria tem posição privilegiada, em sua qualidade de Mãe de Deus. O depoimento de Margarida da Costa é ilustrativo dessa proeminência. Convicta que estava de que “não podia ser do demônio [a santidade], senão alguma coisa santa de Deus, pois [os adeptos] traziam cruces, de que o demônio foge, [e] nomeavam Santa Maria” (Abreu, 1935, p. 78-79).

Mimetizando o rito católico e acrescentando o uso do tabaco, a indígena Mãe de Deus realizava o ritual iniciático da Santidade, o rebatismo, acompanhado da red denominação dos participantes. Desse modo, o batismo, repetindo o gesto cosmogônico através do simbolismo da morte e renascimento, faz o “homem velho” morrer por imersão na água e dá nascimento a um novo ser regenerado (Eliade, 1992, p. 110-112).

Pressionado pelos colonos da Bahia, o governador Manuel Teles Barreto delegou a Bernaldim Ribeiro da Gram a tarefa de solicitar a Fernão Cabral de Ataíde que destruísse a santidade com a maior brevidade possível e, caso isso não ocorresse, deveria ele próprio destruí-la. Num primeiro momento, Fernão Cabral de Ataíde tentou dissuadir o emissário do governador de sua missão repressiva dizendo que os índios o matariam caso tentasse destruir a igreja e que não forneceria a ajuda dos seus homens nessa empreitada. Tudo isso em vão. Bernaldim, juntamente com seus homens, cercou a igreja e advertiu os adeptos de que era inútil reagir. Estes, sem esboçar qualquer reação, assistiram à destruição da igreja, a prisão dos principais líderes e o confisco dos objetos utilizados na seita, inclusive a alegoria de Tupanasu.

Como relata Calasans (2012 [1952]) é importante destacar que o apoio recebido pela Santidade ao se fixar nas terras do engenho contribuiu para o aumento extraordinário do número de adeptos. Não faltam notícias sobre a adesão de índios e negros escravizados, alguns com autorização de seus senhores, a maioria como fugitivos. Alguns colonos, inclusive portugueses, solicitaram permissão a Fernão Cabral de Ataíde para visitar a igreja dos índios e participaram dos rituais.

SOFRIMENTO, SEPARAÇÃO E RENASCIMENTO

A experiência entre os missionários mediada pela trajetória posterior veio a constituir um elemento essencial para o reconhecimento da identidade de curador de Antônio (Fernandes, 1970, p. 370). Para compreender a relação entre experiência e identidade tomamos o

exemplo tratado por Rodrigues e Caroso (1999), que buscam compreender a estratégia retórica de construção do discurso de um terapeuta afrodescendente a partir de fragmentos de sua biografia, destacando a importância do “processo terapêutico que o conduziu à posição de curador, enfocando a condição de curado/iniciado” (p. 193). Vale observar, no entanto, que não se trata de retórica “sobre”, mas ancorada na experiência, conforme apontado por Asad (2010, p. 268): “É uma ideia moderna a de que um praticante não sabe como viver religiosamente sem ser capaz de articular esse saber.” Enfatizamos, dessa forma, a importância do contexto mais amplo e complexo de sua iniciação entre missionários jesuítas – “mediadores” religiosos, atentos à “experiência transversal” (Gasbarro, 2006, p. 81) – aliado à tradição religiosa sincrética que circunscreve a experiência que deu origem ao culto elaborado por Antônio. Esse campo religioso, segundo Mello e Souza (1986, p. 88), apresentaria como característica básica o fato de ser colonial e, portanto, multifacetado.

O sofrimento humano originando-se num espaço social específico (Kleinman, 1999) exerce uma influência fundamental na construção da identidade de curador, uma vez que esta estrutura a disposição autoritativa e sua justificação (Asad, 1993; Das, 1997). Neste ponto, também destacamos a ideia de *communitas*, elaborada por Turner (2008), dada a sua capacidade de explicar o surgimento de novas formas de culto. Além de exprimir em suas relações sociais a qualidade de *communitas*, a Santidade de Jaguaripe, por estar situada num momento histórico de transição entre duas estruturas sociais díspares, uma holista (a Santidade) e outra hierárquica (a Igreja Católica), também apresenta características liminares. Ao promover a associação entre *communitas* e liminaridade, a Santidade fornece as condições ideais para o desenvolvimento de um paradigma de realidade “concorrente”, veiculado por meio de disposições corporais e institucionais, símbolos e rituais, fruto tanto da experiência individual do caraíba Antônio, quanto do espaço social específico que o conforma. De uma religião a outra, o simbolismo da morte e nascimento assume as mais diversas conotações, permanecendo, porém, um elemento invariante, na visão de Eliade (1992, p. 163), em que “o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento”.

O renascimento de Antônio para a vida espiritual ocorreu quando fugiu do aldeamento da ilha de Tinharé. A partir desse momento, deixou o seu nome de batismo, o que pode ser tomado com morte simbólica da pessoa, assumindo a identidade do caraíba mítico

tupinambá, sob o nome Tamendonare, o que pode ser compreendido como seu renascimento como pessoa sagrada. É importante destacar que os caraíbas, invertendo a descendência mítica na qual deuses e heróis se sucedem de pai para filho e aparentam nunca ter mãe, diziam nascer só de mãe, não tendo pai, em busca de melhor compreensão para esta construção discursiva diferenciadora de pessoas que são reconhecidas como dotadas de poderes extraordinários, e, mesmo divinos.

É importante registrar uma possível analogia entre este argumento e aquele encontrada pelos mesmos Rodrigues e Caroso (1999), em que o líder religioso elaborava uma narrativa sobre sua trajetória, que antecedia mesmo seu nascimento, por meio da retórica do sofrimento em seu discurso público, em que dizia: “não tenho pai, não tenho mãe, não tenho nada, por mim só a graça divina!”, ao tempo em que sua mãe biológica e irmã se encontravam em frente a ele, participando do ritual em que ele fazia uso de complexa e elaborada oratória para construir sua trajetória de “sofredor”, que o levou a “curar nas pessoas” (Rodrigues; Caroso, 1999, p. 188 e seguintes).

Ainda em busca de compreender aquele modo de pôr-se no mundo por meio de construção retórica, é importante destacar que entre os Tupinambá a descendência era patrilinear, sendo, portanto, admissível supor que a única descendência possível para os caraíbas é a que os ligaria aos grandes heróis celestes (Clastres, 1978; Métraux, 1979; Vainfas, 1995). Ancorando e legitimando seu poder na mitologia tupinambá, Tamendonare (re)atualizava, por meio da eloquência de seus discursos e elaborados rituais, o ato primordial da criação, pois o mito é sempre a narração de uma criação, cabendo a ele conservar a verdadeira história, a história da condição humana que fornece os princípios e os paradigmas de toda conduta. A recitação ritual do ato cosmogônico é, na visão de Eliade,

[...] um regresso ao Tempo de origem, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo. A concepção subjacente desses rituais de cura parece ser a seguinte: a Vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia (1992, p. 74).

Esta concepção implica em que, para curar a pessoa doente é preciso fazê-la renascer, e o modelo de todo nascimento é a cosmogonia. O discurso mítico elaborado por Antônio Tamendonare fundamentava a configuração do seu ascetismo e santidade, sendo compartilhada com seus seguidores em sua experiência a trajetória dos deuses.

Por fim, é também importante destacar a centralidade das possessões e do transe na construção da pessoa, presentes na retórica do sofrimento nos cultos afro-brasileiros (Rodrigues; Caroso, 1998), que mais uma vez sugere pontes com a Santidade de Jaguaripe, a despeito das diferenças histórico-culturais e espaço-temporais entre esses cultos. Se, por um lado, o sofrimento pode representar a experiência que desintegra a unidade da pessoa, por outro, este serve como matriz para a reconstrução de si, nos termos possíveis da identidade social. Os rituais de caráter terapêutico, baseados no transe, constituem o palco no qual os sujeitos operacionalizam e atualizam identidades individuais e coletivas. A incorporação representa a passagem⁶ de um estado de aflição para um novo estado de normalidade, desta vez mediado pelo simbolismo da morte e renascimento presentes nos discursos e rituais.

Estudando a irmandade marroquina Hamadsha, Crapanzano (1973) assegura ser o rito de iniciação um meio pelo qual as pessoas que sofrem de problemas emocionais passam a ocupar novos papéis, num cenário abalado pela doença. Não obstante, mais uma vez reconhecemos as profundas diferenças histórico-culturais e espaço-temporais entre essa irmandade e o culto da Santidade de Jaguaripe, mas algumas semelhanças podem ser apontadas, a exemplo da presença do transe. Do ponto de vista ritual, o citado autor argumenta que:

As ordens populares tendem a ser radicais: danças selvagens que induzem transe extáticos e frenéticos; beber água fervente; comer cactos espinhosos e outras impurezas; encantamento de cobras venenosas; e incontáveis atos de automutilação. Todos esses buscam produzir algum tipo de estado psíquico extraordinário, que pode ser interpretado como união com Deus ou possessão por um demônio (Crapanzano, 1973, p. 3, tradução nossa).⁷

Quando entendida como parte do processo terapêutico, a incorporação da Santidade pela inalação e absorção da fumaça do tabaco e das danças exaustivas representa estado sempre liminar que acompanha a iniciação, desde a condição de pessoa fragmentada até o alcance da condição de pessoa plena, a partir da identidade fornecida pelo culto evidenciada, por exemplo, pela redenominação do batismo iniciático.

⁶ Em acordo com Van Gennep (1978), ao longo deste texto tomamos a ideia de ritos de passagem como constituídos de três momentos ou estados liminares: separação, transição, incorporação.

⁷ The popular orders tend to be extreme: wild dances inducing ecstatic, frenetic trances; drinking boiling water; eating spiny cactus and other defilements; charming poisonous snakes; and innumerable acts of self-mutilation. All of them attempt to produce some sort of extraordinary psychic state which may be interpreted as union with God or possession by a demon (Crapanzano, 1973, p. 3)

SOFRIMENTO E PROCESSOS AUTORITATIVOS

Na análise das santidades enquanto ritual, Vainfas (1995) elenca os relatos do Manoel da Nobrega, Andre Thévet, Hans Staden e Jean de Léry no século XVI. Dois deles são especialmente minuciosos, conforme observa Vainfas. No relato de Nobrega, são destacados aspectos de grande importância para compreender o significado daqueles movimentos: a) no “plano das crenças”, a referência ao lugar de não sofrimento; b) no “plano das cerimônias”, a peregrinação dos caraíbas, com visitas sazonais, bailes e festas, a confissão das mulheres, a “maloca” de culto, a mística do maracá, o transe do caraíba, a possessão coletiva, as ameaças contra os não aderentes. Na descrição de Léry, são apontados a mensagem da Terra sem mal e a instigação ao combate e as características das cerimônias: a) visitas itinerantes dos caraíbas (a sós ou em grupo); b) a separação de homens, mulheres e crianças; c) pessoas possuídas, com muitos adornos, sacudindo os maracás nas danças, sendo estes ao final fincados ao chão e transformados em ídolos. Como aspectos importantes desses relatos, Vainfas (1995) sinaliza as cerimônias prolongadas, com cantos, bebidas e defumação, com periodicidade, dirigidas por caraíbas que se destacavam dos pajés comuns e se “comunicavam com os espíritos através dos maracás (encarnação mística do pajé).” (p. 61).

Assim destacada na sua alteridade, localizada no seu novo refúgio e atraindo cada vez mais participantes, a Santidade de Jaguaripe nos impele a levar em consideração o comportamento “peregrinatório” ou “quase-peregrinatório” mencionado por Turner (2008) acerca das pequenas peregrinações. Num contexto sócio-histórico caracterizado anteriormente pelo conceito de “sofrimento social”, a peregrinação surge como uma experiência que permite aos participantes substanciar, confirmar e inventar seu mundo, na medida que lhes fornece um novo paradigma a partir do poder de organizar suas experiências. Turner (2008) argumenta que a peregrinação é um fenômeno liminar, segregando espacialmente o agente em relação a seu ambiente social e a seu *locus* geográfico cotidiano, aproximando-se da segregação socioespacial dos ritos de passagem das sociedades tribais. A liminaridade é um momento de reflexão que possibilita a criatividade, a expressão e a transformação. Nesse sentido, as peregrinações também exibem “em suas relações sociais a qualidade de *communitas*” que “na peregrinação de longa duração, se articula em alguma medida com a estrutura social envolvente através da organização social.” (Turner, 2008, p. 166-67).

A liminaridade das santidades tem sido compreendida no contexto do poder religioso missionário, abordagem que atravessa os pesquisadores do tema. Para Vainfas, ao mesmo tempo autenticidade, assimilação e resistência, as santidades estão na confluência da alteridade:

Consideradas quer em suas crenças e rituais, quer enquanto movimentos de fuga em massa ou rebelião anticolonialista, as santidades expressaram o que eu chamei de idolatrias insurgentes, atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo. [...] O significado maior das “santidades” deve ser relacionado, assim, ao amplo contexto de expansão ibérica na época moderna e aos embargos culturais dela resultantes na América – contexto que engloba e ultrapassa a ‘história noturna’ do profetismo tupi (Vainfas, 1995, p. 69).

Buscando compreender o “conteúdo católico-tupinambá”, Silva (1995, p. 66) destaca alguns elementos ambíguos que são apresentados nas descrições do movimento da Santidade de Jaguaripe: “o céu, o batismo, os nomes, as orações, as confissões, as reverências ao ídolo e os objetos que compunham a igreja”. As referências ao céu e ao batismo são problematizadas pela autora nos termos dos símbolos e significados. Seguindo um caminho distinto, Vainfas (1995, p. 10) rejeita um “paralelismo cultural ou similitudes estruturais”, pois as diferenças culturais não autorizam qualquer ponte entre “conteúdos”. O autor localiza as confluências no “plano informal e pragmático dos gestos e nos interstícios e mediações de cada universo de crenças” (p. 111).

Para além de comparações entre os devires missionário e indígena, se mais afeito aos conflitos ou às confluências, o investimento na dimensão agonística das relações pode oferecer bons rendimentos analíticos. É o que faz Pompa (2001, p. 188), ao remeter à “confusão de horizontes” que caracteriza a obsessão dos missionários jesuítas em identificar as feitiçarias dos caríbas – os falsos profetas – por um lado, e o recurso à uma linguagem comum característica da pedagogia jesuítica – com palavras e performances corporais – por outro. Conclui a autora que a “‘batalha pelo monopólio da santidade’ foi uma luta mortal pelo poder espiritual, em que os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, dos símbolos, da fala dos outros.” (p. 189).

Em nosso caso, seguimos essa deriva para propiciar mais uma camada interpretativa à Santidade de Jaguaripe. Interessa-nos reter a centralidade da escatologia e dos mediadores cristãos para compreender as disposições autoritativas que performam sujeitos e não

das “culturas” enquanto referentes naturalizados. Seguimos, assim, as orientações de Monteiro (2006a), de abordagem da mediação da atividade missionária que se distingue da “aculturação” e do “hibridismo”, para centrar a análise na linguagem objetivação do religioso e nos processos que forjam e sustentam sua autenticidade.

A incorporação de “valores ou categorias religiosas pelos indígenas, por exemplo, deixa de ser libelada como um processo puro de simples de “aculturação” – isto é, perda da cultura original pela imposição de valores ocidentais via evangelização; a “eficácia” da significação deve ser tratada, ao contrário, como resultado de disputas simbólicas, mediadas por agentes índios e não índios [...]. (Monteiro, 2006b, p. 33-34).

Nesse sentido, ganham importância as descrições dos lugares, objetos, práticas e corporalidades. A igreja da santidade, as cerimônias e gestos cristãos - confissões, orações e os “breviários da seita” – que são objeto de detalhada reconstituição por Vainfas (1995, p. 133). Nas descrições da “maloca” que fora construída no engenho de Fernão Cabral de Ataíde foram referidos objetos e ídolos; nos rituais, o canto e a ingestão de erva na coletividade de iniciados, tornando-se um local de grande atratividade – “Não é de admirar que a igreja da santidade viesse a ser chamada de Nova Jerusalém, e o próprio triunfo da seita fosse equiparado ao paraíso.”, conclui o autor (p. 114).

O rebatismo buscava desfazer o ritual cristão, mas marcado por seu simbolismo, com aspersão de água benta. Absolutamente central nas santidades, o rebatismo era praticado por Antônio, em Palmeiras Compridas e pela Mãe de Deus, em Jaguaripe, na igreja e em outros locais, como na casa de Fernão Cabral de Ataíde, com o consentimento de sua esposa. Na referência ao rebatismo, as disputas simbólicas se manifestam: a recusa do batismo cristão, potencialmente perigoso, pois remetia à proximidade da morte, e o batismo realizado nos termos da heresia caraíba.

Essas referências claramente assinalam a potência das disposições terapêutico-religiosas que lidam com o sofrimento e que Cardoso (2015, p. 144) identifica como “ideal de renovação e purificação”. Como destaca a autora: “Cristovão Bulhões, mameluco que foi processado por participar da ‘seita indígena’”, ao descrever a cerimônia gentílica na mesa do visitador, menciona que “os gentios [diziam] a eles cristãos que se fossem lavar, por que havia de nascer um fogo novo entre eles.” (p. 144). O batismo como renascimento na San-

tidade de Jaguaripe é central para compreender a desvinculação com o sofrimento e dolorismo apontados por Sahlins (1997), Duarte (2004: 43), Heilborn, Menezes (2014: 9).

Pouco se sabe de Antônio. De origem obscura, “Meio cristão, meio tupi, o caraíba Antônio deixaria a marca de suas ambiguidades na própria organização da seita e no conteúdo de sua mensagem profética.” (Vainfas, 1995, p. 77). Antônio se dizia Deus, seguindo a mitologia heroica tupi, e era assim reverenciado em Palmeiras Compridas. Tinha mulher e filhos, seguindo o modelo dos pajés-açu. Além de se dizer papa, era também Noé, conforme esclarece Vainfas (1995, p. 114):

[...] dizia ter escapado do dilúvio como Noé, o patriarca bíblico, embora metido no alto da palmeira, conforme rezava o mito tupinambá. Absorveu alguns fragmentos dos sermões que ouvira em Tinharé para construir, enfim, uma identidade híbrida. Inúmeros depoimentos confirmam essa versão bíblico-tupinambá do dilúvio que o caraíba da santidade costumava apregoar. O próprio Fernão Cabral, que dele tinha boas informações, chegou a dizer que por vezes Antonio era chamado de Noé.

Mas a passagem de Antônio pela experiência do aldeamento não minimizou os conflitos, como destacado por Cardoso (2015, p. 93).

Os homens-deuses não precisavam de fonte para o seu poder, pois este era autonomamente produzido pelo fato de serem filhos de Deus, e esta prerrogativa fora tomada também por Antônio, o líder da Santidade de Jaguaripe. O caraíba reivindica para si a conexão direta com Deus, quebrando as regras do catolicismo que promulgavam que o acesso a Deus se daria através da mediação espiritual [...].

Contudo, no que se refere à liderança da índia “Mãe de Deus”, esta se encontrava em consonância com o prestígio da figura de Nossa Senhora e da concepção sobre mulheres, que, na mitologia tupinambá, eram tidas mais como “possessas”. Tomando como referência este reconhecimento, Vainfas conclui que “[...] o crescente prestígio das mulheres na santidade ameríndia, especialmente o da Mãe de Deus em Jaguaripe, foi, mais uma vez, um legado dos jesuítas.” (1995, p. 116).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A longo de sua crescentemente complexa trajetória a Santidade em Jaguaripe deixou de ser um culto exclusivamente indígena para atrair outros segmentos étnicos. Como Vainfas (1995) aponta, brancos, portugueses ou luso-brasileiros, também passaram a compartilhar

da crença na Santidade. O autor se pergunta sobre o que teria sido as percepções desses diferentes segmentos, ao que sugere “[...] guio-me pela dúvida sobre se havia verdadeira ‘fusão de religiosidades’, verdadeiro sincretismo no ânimo desses adeptos da santidade.” (1995, p. 158). Por fim, ele evita interpretar a palavra “sincretismo” como fusão de crenças num momento ainda precoce do cristianismo na colônia. Dado a diversidade de percepções da santidade, Vainfas prefere fazer uso dos conceitos de “circularidade e hibridismo cultural” (1995, p. 159), na abertura a um catolicismo popular nascente –, concluindo por suspeitar que as heresias não nascem nessas experiências da santidade, mas nos aldeamentos jesuíticos, onde se “teceram juntos a teia da santidade.” (1995, p. 117).

De nossa parte, buscamos ao longo do artigo evidenciar a “migração” de certas disposições autoritativas para contextos exógenos de sua origem, no sentido evocado por Asad (1993), que potencializaram exatamente o fluxo de “trocas” ambíguas e agonísticas. Assim, não nos parece ser a ambiguidade sincrética um problema (a ser) amenizado com o tempo, ou efeito da confluência de crenças (também rejeitada por Vainfas), mas apontam as lutas e os sofrimentos sociais em torno da construção das disposições religiosas autênticas que estavam em curso no cristianismo colonial.

Finalizamos por retomar nosso argumento no que se refere aos componentes que podem ser relacionados à busca da saúde psicossocial e físico-moral, que podem ser encontrados no movimento socio-político-religioso. Aqueles elementos de caráter terapêutico que visam à aquisição, restauração e manutenção da saúde em sua concepção mais ampliada podem ser identificados na elaborada retórica de sua liderança, que relata o sofrimento da separação, as transformações e reintegração das pessoas por meio da experiência do aldeamento juntamente às características relacionadas à peregrinação e ao encontro do “lugar” de devoção, como “terra prometida”. Este sentimento de renovação eleva a pessoa à condição de pessoa religiosa completa, portanto, restaurada e recomposta como resultado da experiência dos vários tipos de sofrimento e sua repetida representação por meio de uma narrativa que resulta de sua participação no coletivo religioso.

REFERÊNCIAS

ABREU, J. C. de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*. Confissões da Bahia, 1591-1592. 1935.

ASAD, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP, 1991, v. 19, n. 19, 2010. p. 263-284.

BAUMAN, R. Verbal art as performance. Prospect Heights, IL. Waveland Press. Expanded version of "Verbal Art as Performance". In: *American Anthropologist*, v. 77, n. 1975, 1977. p. 290-311.

CALASANS, J. *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*. Salvador: EDUNEB, 2012 [1952].

CAMPANHOLO, J. R. dos S. *Fé cristã e resistência indígena no novo mundo: uma análise da santidade de Jaguaripe e sua relação com a práxis jesuíta*. Dissertação (Mestrado em História). Alfenas: UNIFAL, 2020.

CAROSO, C. et al. When healing is prevention: afro-Brazilian religious practices related to mental disorders and associated stigma in Bahia, Brazil. In: *Curare Journal of Ethnomedicine*, v. 12, 1997. p. 195-214.

CARDOSO, J. O. S. B. *Ecossistemas de liberdade: a santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã (1580-1595)*. Dissertação (Mestrado em História Social). Salvador: UFBA, 2015.

CAVALCANTI, M. L. V. de C. Drama, ritual e performance em Victor Turner. In: *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 3, 2013. p. 411-440.

CRAPANZANO, V. *The Hamadsha: a study in moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1973.

CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

DAS, V. Suffering, theodicies, disciplinary practices, appropriations. In: *International Social Science Journal*, v. 49, n. 154, 1997. p. 563-572.

DUARTE, L. F. D. *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Zahar/CNPq, 1986.

DUARTE, L. F. D. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. de S. (org.) *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1994.

DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Editora Fiocruz, 1998.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1959].

FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1970.

GASBARRO, N. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

HEILBORN, M. L.; MENEZES, R. A. Suicídio e autonomia. Paper apresentado no GT 33 da 29ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Natal, 4 a 6 de agosto de 2014.

KLEINMAN, A (et al.) (ed.). *Social suffering*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia, 1938.

MELLO E SOUZA, L. de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

METCALF, A. C. Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and slave resistance in the Americas. In: *The American Historical Review*, v. 104, n. 5, 1999. p. 1531-1559.

MÉTRAUX, A. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Editoria Nacional: Editora da USP, 1979.

MONTERO, P. O processo de desagregação das terapêuticas tradicionais. In: MONTERO, P. *Da desordem à doença: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MONTERO, P. Introdução. In: MONTERO, P. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Editora Globo, 2006a.

MONTERO, P. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, P. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Editora Globo, 2006b.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

POMPA, C. Profetas e santidades. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, v. 21, n. 40, 2001.

QUEIROZ, M. I. P. de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

PUSSETI, C.; BRAZZABENI, M. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. In: *Etnográfica*, 15 (3), 2011. p. 467-478.

RODRIGUES, N.; CAROSO, C. Idéia de 'sofrimento' e representação cultural da doença na construção da pessoa. In: DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. (org.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

RODRIGUES, N.; CAROSO, C. A sina de curar: a palavra de um terapeuta religioso. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, ano 5, n. 12, dez. de 1999. p. 183-212.

SCHEFF, T. J. *Catharsis in healing, ritual, and drama*. Berkeley and Los Angeles: The UC Press, 1979.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). In: *Mana*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 3, 1997. p. 103-150.

SILVA, I. B. P. A santidade de Jaguaripe: catolicismo popular ou religião indígena? In: *Revista de Ciências Sociais*, v. 26 n. 1/2, 1995. p. 65-70.

SOUZA, G. S. de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971.

TURNER, V. W. *Drama, campos e metáforas*. Niteroi: EdUFF, 2008 [1974].

TURNER, V. W. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Routledge, 2018.

TURNER, V. W.; SCHECHNER, R. *The anthropology of performance*. PAJ Publications, New York, 1988.

VAINFAS, R. Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, v. 5, n. 9, 1992. p. 29-43.

VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Vozes, 1978 [1909].

ABSTRACT:

This paper highlights the therapeutic aspects in a religion-based social movement that occurred in Jaguaripe city, Bahia, in the 16th century, by identifying and analyzing the sequence of events that led a young indigenous man to separate from his group and convert to Christianity following Jesuit religious teachings and, once again, to separate himself from everyday life and fleeing to the backwoods. He returned to join local society again after experiencing profound transition, appropriation of elaborate rhetoric and foundation of a complex native sect which attracted followers among indigenous people, enslaved and freed black people, as well as the caraíbas. We assume that the experience of social suffering and the promise of renovation of life have been fundamental for the unification of all in the aforementioned belief, in search of a new understanding of the movement known as “Santidade de Jaguaripe” by comparing with similar processes and theoretical interpretations in other studies.

Keywords: Social suffering; Colonial Brazil; Indigenous prophetism; Messianic movement.

Recebido em 11/05/2023

Aceito para publicação em 26/06/2023



OS RITOS DE PASSAGEM, O RITUAL DA CONFIRMAÇÃO E A ÉTICA PROTESTANTE NO CONTEXTO LUTERANO E POMERANO

*The rites of passage, the ritual of confirmation and the Protestant ethic in Lutheran
and Pomeranian context*

Karen Laiz Krause Romig*

Centro de Estudos e Investigações em História da Educação (CEIHE)

Patrícia Weiduschadt**

Centro de Estudos e Investigações em História da Educação (CEIHE)

DOI: 10.29327/256659.14.2-6

RESUMO:

Este artigo trata sobre os ritos de passagem que são praticados em comunidades luteranas na Serra dos Tapes, região meridional do Rio Grande do Sul – Brasil. Esses ritos são: batismo, confirmação, casamento e morte, que se manifestam por meio de um processo histórico de adaptação religiosa e cultural pomerana ao contexto local. No decorrer do trabalho são definidos antropologicamente esses ritos de passagem (Rodolpho, 2004). O trabalho tem maior foco no rito da confirmação, que atrelado com à ética protestante (Weber, 2004), gerava um abandono precoce da escola, e uma forte dedicação ao labor do trabalho, fatos relacionados à religião luterana, que considera os ensinamentos da Igreja e a dedicação ao trabalho como algo fundamental para o desenvolvimento do indivíduo.

Palavras-Chave: Rituais de passagem; Ética protestante; Pomeranos; Luteranismo.

* Doutoranda e mestra em Educação pela Universidade Federal de Pelotas. Possui graduação em Licenciatura em Geografia pela Universidade Federal de Pelotas. Integrante do grupo de pesquisa CEIHE (Centro de Estudos e Investigações em História da Educação). E-mail: karenlaizromig@gmail.com

** Possui doutorado em Educação pela UNISINOS e mestrado em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). É professora efetiva da Universidade Federal de Pelotas, lotada no Departamento de Fundamentos da Educação da Faculdade da Educação. É coordenadora do Centro de Estudos e Investigações em História da Educação (CEIHE) e líder do grupo CEIHE/CNPQ/UFPEL. Realizou pós-doutorado em Educação na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). E-mail: prweidus@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de apresentar ao público leitor os ritos de passagem que são pertencentes à cultura alemã e pomerana, praticados na religião luterana. Esses ritos trazem significado para este grupo cultural. São entendidos dentro do contexto pomerano como ciclos que se iniciam e se encerram, de maneira que no momento em que um ciclo se fecha, outros passam a acontecer, sendo repletos de simbolismos e significados. Os principais ritos aqui elucidados são o batizado, a confirmação, o casamento e a morte, que consequentemente demarcam as rupturas e mudanças no contexto social e religioso destes indivíduos.

Para a caracterização desses ritos de passagem utiliza-se autores como Bahia (2011) e Maltzahn (2011), que os problematizaram em suas pesquisas e constituem, assim, o arcabouço teórico do estudo.

Em um primeiro momento faz-se uma revisão teórica de autores que estudaram individualmente os ritos de passagem, dessa maneira o estudo traz uma definição para cada ritual. Em complemento com as definições teóricas surge a metodologia da história oral e a análise documental, em que são apresentados relatos de fiéis da igreja luterana que passaram por estes rituais dentro da respectiva doutrina e evidenciados alguns documentos pessoais que estão ligados às práticas desses ritos. Esses rituais de passagem são também recriados e contextualizados na contemporaneidade pelos descendentes de pomeranos.

Para Rodolpho (2004, p. 141), “o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios”. Esses rituais de passagem podem ser religiosos ou festivos, mas são responsáveis por marcar mudanças na vida de indivíduos por meio de atos simbólicos característicos de determinada cultura.

Este artigo, assim, traz análises em torno desses rituais a partir do contexto de colonização pomerana e adaptação religiosa luterana da região geográfica da Serra dos Tapes - RS¹, uma região meridional do estado do Rio Grande do Sul, Brasil. No recorte temporal, o estudo traz evidências acerca de pessoas que passaram pelos ritos, principalmente do batismo e confirmação, entre os anos de 1940 e 1970.

Ao longo do estudo percebe-se que os rituais de passagem possuem uma ligação com as ações praticadas no luteranismo, mas também são regidos por uma índole cultural, representada pelo conceito de ética protestante, baseada teoricamente em Weber (2004).

¹ Delimitação espacial em que a pesquisa se insere, por pesquisar comunidade luteranas situadas nessa região.

O conceito de ética protestante, de Max Weber, auxilia a pensar a forte relação dos grupos étnicos germânicos luteranos com a importância do trabalho. Deste modo, o abandono precoce das atividades escolares, justificada religiosamente pelo ato luterano confirmatório, pressupõe a dedicação da criança e do jovem no trabalho rural. Esses valores estão calcados nos pressupostos de que o trabalho educa esses indivíduos para seguirem sua vida na agricultura, sendo preparados de maneira mais prática para exercerem as mesmas atividades agrícolas praticadas ao longo das gerações por seus antepassados, e desta maneira preservar a continuidade do trabalho familiar nas terras dos antecessores.

Neste texto cabe também situar brevemente a diferença entre luteranismo e calvinismo², não sendo esse o objetivo central do texto, porém é importante ao público leitor salientar que este trabalho busca uma reflexão sobre o conceito de ética protestante dentro do mundo cultural pomerano e luterano.

Para Lutero, pois, o conceito de vocação permaneceu tradicionalista. Sua vocação é algo que o homem deve aceitar como uma ordem divina, à qual deve se adaptar. Este aspecto é mais importante que a outra ideia, também presente, de que o trabalho vocacional era uma, ou melhor, a tarefa confiada por Deus (Weber, 2004 p. 37).

A vocação (*Beruf*), uma concepção religiosa definida como uma “tarefa definida por Deus”, era prevalente e até mesmo central dentro das vertentes protestantes, e virtualmente ausente dentro da doutrina católica. Os protestantes viam os verdadeiros crentes da fé como aqueles que se esforçaram para cumprir suas obrigações mundanas. Em vez de se retirar do mundo, os protestantes abraçaram a noção de que os indivíduos têm o dever de trabalhar neste mundo para construir o Reino de Deus na terra (Chriss, 2019). A vocação ou o *Beruf*, sendo uma tarefa divina, poderia ser entendida como a vocação para o trabalho.

Do ponto de vista puramente doutrinário, as diferenças entre Lutero e Calvino são extremamente pequenas. Ambos baseiam seus sistemas no dogma central da justificação somente pela fé, ambos dão ênfase à importantíssima doutrina da predestinação e à necessidade de o crente possuir consciência de sua justificação (Dawson, 2015, p. 161).

² Para o Calvinismo o destino do indivíduo já está traçado por Deus. A religião calvinista impõe uma forte ênfase na racionalidade como também na transcendência do divino em relação ao humano. Por outro lado, mantém o valor dos sacramentos no papel de auxiliar na salvação como também propõe uma religiosidade imanente, no sentido de aproximar o divino para perto, ou dentro do indivíduo através das interações emocionais no culto e na comunhão (Oliveira, 2010).

Assim, a partir desses teóricos, pretende-se situar o embasamento doutrinário luterano. Tal doutrina orienta os ritos que ora serão apresentados.

Este estudo é um recorte de uma pesquisa de maior amplitude, realizada na área da História da Educação, que tratou sobre a escolarização do grupo étnico pomerano na região geográfica da Serra dos Tapes. Na construção metodológica foram entrevistadas pessoas idosas que foram alunos das escolas analisadas. Esses então alunos, ao falarem sobre sua escolarização, trouxeram revelações sobre seus ritos religiosos e sobre as atividades agrícolas desenvolvidas por seus familiares.

Ao longo dessas entrevistas também foram doados materiais documentais relevantes. Tais fontes documentais são constituídas por atas de comunidades religiosas, cadernos escolares e certidões de batismo e confirmação. Portanto, no presente artigo, que pretende enfatizar os ritos de passagem e o conceito de ética protestante, são mencionadas algumas narrativas e alguns trechos documentais que ajudam o leitor a entender a análise aqui realizada.

Essas entrevistas e documentos foram respectivamente analisados por meio da metodologia de história oral (Alberti, 2005) e da análise documental (Cellard, 2014).

Na primeira parte do artigo serão caracterizados os ritos de passagem, dando ênfase ao rito de confirmação, que posteriormente será relacionando ao conceito teórico da ética protestante, estabelecendo assim um trabalho bastante singular dentro do campo de estudo.

RITOS DE PASSAGEM DA CULTURA POMERANA: BATISMO, CONFIRMAÇÃO, MATRIMÔNIO E MORTE

De maneira inicial é necessário compreender o significado antropológico dos rituais de passagem. Os rituais de passagem, aqui estudados, estão fortemente atrelados à religião luterana e são fundamentais para o entendimento da cultura pomerana.³ Esses rituais foram ressignificados ao longo do tempo e ainda durante a atualidade são praticados em contextos religiosos luteranos da região da Serra dos Tapes (RS).

³ Grupo cultural proveniente do território da Pomerânia, região localizada no litoral do Mar Báltico, eram descendentes de eslavos e wendes que trabalhavam principalmente na agricultura e na pesca (Rölke, 1996). É considerado um grupo étnico com características próprias, mantendo língua e costumes diferenciados de outros grupos étnicos alemães (Weiduschadt; Tambara 2014).

Ao pensar em uma definição para o termo “ritual”, usa-se as ideias de Adriane Luisa Rodolpho (2004), ao dizer que:

Quando se pensa em ritual, duas ideias nos vêm à mente: por um lado, a noção de que um ritual é algo formal e arcaico, quase que desprovido de conteúdo, algo feito para celebrar momentos especiais e nada mais; por outro lado, podemos pensar que os rituais estão ligados apenas à esfera religiosa, a um culto ou a uma missa (Rodolpho, 2004, p. 139).

Os ritos são marcados, desta forma, por cerimônias, que são etapas de um ciclo que se deseja marcar e revelar (Gennep, 2013). Nessa perspectiva, a vida humana em sociedade é composta por momentos simbólicos que representam modificações de contextos sociais, compreendidos como ritos de passagem.

Dentro do contexto social, os indivíduos tendem a ter mudanças em seus cotidianos que representam novos significados. Ainda, segundo Gennep (2013), o indivíduo se modifica porque tem atrás de si várias etapas e atravessou diversas fronteiras, caracterizadas em um panorama geral como nascimento, infância, noivado, casamento, iniciação nas sociedades religiosas e funerais.

Segundo Bahia (2011, p. 136), “os ritos de passagem marcam os momentos críticos no ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, pois determinam a sua tarefa de reprodução e renovação”. Desta forma, no contexto rural, cada membro da família possui tarefas e atribuições que com os ritos de passagem podem se intensificar ou ganhar outro significado. Por exemplo, mulheres após o casamento recebem mais afazeres domésticos em virtude de passarem a possuir marido, filhos e serem relegadas a elas as atividades ligadas aos cuidados do lar.

Nas palavras de Gennep (2013): “O próprio fato de viver, exige passagens sucessivas de uma situação social a outra, e que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas” (Gennep, 2013, p. 24). Segundo Luchese⁴ (2012, p. 278), “uma das dimensões regulatórias do tempo de vida das comunidades de imigrantes era a celebração dos sacramentos religiosos⁵ – o batismo, a crisma, o casamento e a extrema-unção”.

⁴ Luchese (2012) fala sobre idade e frequência nas escolas da Região Colonial Italiana do RS, de 1875 a 1930, mas muito desses contextos imigratórios se aplicam também para a região colonial pomerana da Serra dos Tapes.

⁵ Definidos neste estudo enquanto Rituais ou Ritos de Passagem.

Ainda, na concepção de Bahia (2011), os pomeranos criam um universo familiar e mágico. Nesse universo, os ritos de passagem representam uma organização religiosa dentro de um contexto social. No viés da Igreja Luterana, os ritos de passagem podem ser entendidos como sacramentos. Nessa perspectiva, Altmann (1994, p. 139) afirma que “entende-se a prática dos sacramentos como um recurso sagrado a forças divinas, capaz de sanar problemas e angústias existenciais”.

O batismo é o primeiro de uma série de ritos eclesiásticos e sociais que acompanham as transições na vida de pessoas (Bahia, 2011). Ele acontece, geralmente, quando as crianças são recém-nascidas. Conforme trazido por Manske (2013), uma das primeiras preocupações da família pomerana depois do nascimento da criança é o batismo, em que, por intermédio da Igreja, a criança é conduzida ao cristianismo, sendo um ato religioso de obrigação familiar.

O batismo pode ser considerado o momento da inserção do indivíduo na vida da Igreja. A criança, ao ser batizada, recebia, e ainda recebe, identidade e reconhecimento social, sendo percebida enquanto ser religioso. O batismo é visto como um rito obrigatório para as famílias e é comumente justificado pelo fato de ser um rito importante para a religiosidade. Entretanto, é também um acontecimento de cunho social entre os descendentes de pomeranos, por ser um momento de apresentação da criança para a comunidade (Manske⁶ 2013).

Segundo Bahia (2011, p. 141), “o nascimento de um menino era sempre desejado, pois garantia um herdeiro e a continuidade da vida camponesa, através da manutenção da tradição pomerana e da autoridade centrada na figura masculina”. Isto é, desde o nascimento das crianças, a desigualdade de gênero dentro das comunidades pomeranas era algo naturalizado pela maioria dos integrantes da comunidade. A questão do trabalho masculino nas colônias agrícolas também pode estar relacionada com a ética protestante, de pessoas que se formavam de maneira escolar e religiosa para atuarem na profissão da agricultura, que era uma profissão legitimada na Igreja e na comunidade.

Algo bastante característico da cultura pomerana, em se tratando do batizado, são as cartas de batismo, também chamadas de lembranças de batismo, *patsedal* ou *patbrief*,

⁶ A Dissertação de Manske (2013) foi elaborada a partir de uma pesquisa realizada no contexto de um município do estado brasileiro do Espírito Santo, numa realidade que tem também em sua composição maioria formada por descendentes de pomeranos.

conhecidas em português como batistel ou batistério. Esta prática religiosa é destacada por Salamoni (1995, p. 52): “há a tradição de darem uma caixinha às crianças, conhecida como batistel”. A mesma autora destaca que houve uma época em que essas caixinhas continham grãos de trigo e feijão, no caso dos meninos, para o desejo de prosperidade na agricultura, e agulha e linha, no caso das meninas, para que estas desenvolvessem boas técnicas domésticas, desejando algo para o futuro de seus afilhados. A seguir apresenta-se a imagem de algumas dessas lembranças de batismo:



Figura 1 - Lembranças de batismo. Fonte: autores(as), 2020.

A pesquisa de Storch e Thies (2016) sobre as lembranças de batismo ajuda nessa discussão:

A lembrança de batismo é um artefato presenteado pelo(s) padrinho(s) e/ou madrinha(s) aos seus afilhados no dia do Batizado. Cada padrinho ou madrinha presenteia o afilhado com uma lembrança, ou seja, se a criança tiver 5 padrinhos ela receberá 5 lembranças que normalmente são dadas no final do ato religioso na igreja. Este gesto representa uma tradição significativa para os pomeranos que costuma ser passada entre as gerações e que ainda prevalece na atualidade, como uma forma de demonstrar tudo que se deseja para a vida futura do afilhado, sendo também, como já se refere, uma lembrança do padrinho ou madrinha (Storch; Thies, 2016, p. 771).

Além do objeto das lembranças de batismo, dentro da doutrina luterana as crianças recebiam também a certidão de batismo, sendo uma espécie de documento religioso que comprovava o ato batismal.

Um dos entrevistados fala sobre a importância das datas dos ritos da igreja em sua vida: “eu nasci em 7 de fevereiro de 1943. Batizado em 21 de fevereiro de 1943 e confirmado em 13 de janeiro de 1957” (Siefert, 2020). Neste relato percebeu-se que mesmo após muitos anos essas datas dos seus ritos de passagem continuam como marcos importantes na sua trajetória de vida.

Somente passa pelo rito da confirmação o indivíduo que recebeu o sacramento do batismo, e este costume evidencia a interdependência entre os rituais. Cabe, neste momento do texto, definir a prática ritualística religiosa denominada de “confirmação”. Esse ritual está ligado com o batismo, pois é cronologicamente posterior a ele.

Esse rito determinava quando a criança deveria sair da escola para trabalhar com a família, causando, dessa forma, mudanças de paradigmas na vida das crianças e dos jovens que eram confirmados, pois o indivíduo deixava de ser criança que estudava, para se tornar um adulto que iria se dedicar a vida do trabalho.

Ao focar no rito da confirmação e relacioná-lo com a escolarização, entende-se que a confirmação é um dos ritos de passagem da cultura pomerana característicos da religião luterana. É um ritual semelhante à Crisma⁷ da religião católica, praticada por jovens entre 12 e 14 anos (Malacarne, 2017).

Para Perrot (1996, p. 92), “a primeira comunhão coincide cada vez mais com o início da aprendizagem, por isso muitos pais procuram antecipá-la”. Essa autora ressalta que na primeira metade do século XIX muitos pais buscavam a antecipação da primeira comunhão para que as crianças já comesçassem a trabalhar. Segundo Dalla-Déa⁸ (2006, p. 10), “a literatura teológica fala da catequese crismal como sendo o sacramento da decisão e da maturidade na fé dos jovens”, cabendo aos adolescentes um momento de escolhas e decisões.

As igrejas católicas ou evangélicas (luteranas) assumiam a questão escolar como ponto de apoio para a ação estruturada nos núcleos rurais. Eram, inclusive, atribuídas sanções para aquelas famílias que não se comprometiam com a escolarização de seus filhos,

⁷ A Crisma é, segundo a doutrina da Igreja Católica, um sacramento do catolicismo.

⁸ Esta pesquisa de Dalla-Déa foi realizada no contexto contemporâneo, seu público pesquisado foram adolescentes católicos que moram na cidade São Leopoldo (RS).

quem infringisse as regras e não levasse seus filhos para escola era excluído da solene cerimônia da confirmação (Kreutz, 1994).

Em uma das atas utilizadas neste estudo percebe-se que, para serem confirmadas, as crianças deveriam frequentar a escola da comunidade. Aquela criança que não fosse alfabetizada, ou nunca tivesse participado das atividades da escola comunitária, não poderia frequentar o ensino confirmatório.

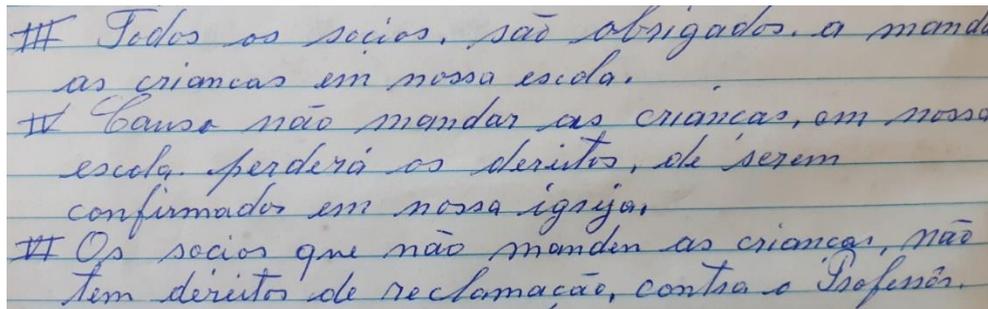


Figura 2 – Fragmento da ata de uma Associação Religiosa Escolar, constando a obrigatoriedade da frequência escolar para a confirmação. Ano de 1964. Fonte: autores(as), 2019.

Na imagem anterior percebe-se a correlação entre permanência na escola e a garantia da confirmação, ou seja, as crianças frequentavam a escola, pois as regras da comunidade estabeleciam que para ter direito à confirmação os jovens deveriam assim fazê-lo. Dessa maneira, as regras da igreja e de seus ritos determinavam as escolhas pessoais das famílias.

Antes da data da confirmação, o grupo de jovens se reúne com os pastores para o estudo do catecismo e da Bíblia, esses estudos são conhecidos por “instruções” ou “ensino confirmatório”. Esse período preparatório variava de oito meses a dois anos. No dia da confirmação, o pastor cobrava que os jovens relatassem partes do catecismo estudadas para toda a comunidade, em especial aos pais, padrinhos e madrinhas de batismo. Assim corrobora Krone:

Antes de serem confirmados, os adolescentes⁹, na faixa entre 12 e 14 anos de idade, devem passar por quase dois anos de ensino confirmatório. Nesse período, os jovens são iniciados nas bases confessionais da igreja, bem como adquirem noções de interpretação de textos e livros bíblicos. Na conclusão do curso, acontece o culto de celebração da confirmação, quando então a comunidade [...] para que o jovem professe publicamente sua fé na religião (Krone, 2014, p. 41).

⁹ Na Perspectiva do autor Contardo Calligaris (2009), a adolescência é uma das formações culturais mais poderosas da época contemporânea. Conceito criado no início do século XX, é o prisma pelo qual os adultos olham os adolescentes e os próprios adolescentes se contemplam.

O aprendizado através do ensino confirmatório, sob a autoridade do pastor, marca a passagem dos jovens para a vida adulta e para a autonomia de fazer as escolhas para seu futuro, especialmente àquelas atreladas à vida camponesa. Após a confirmação, tanto as meninas quanto os meninos deveriam dominar o saber técnico para seu trabalho na terra, podendo casar ou optar pelo estudo, pois, segundo a crença luterana, passavam a conhecer toda a lei da vida e seus valores, podendo, a partir desse saber moral e técnico, traçar seus próprios caminhos (Schneid, 2012). Assim, o ensino confirmatório preparava os jovens para o ritual e para as atitudes e vivências que ocorriam após a confirmação.

Schlee (2000), em seu trabalho sobre a evasão escolar em comunidades pomeranas de Canguçu, salienta que na confirmação “há um certo rito de passagem da infância para a vida adulta. Depois da confirmação, o jovem passa a ter um certo poder decisório, até mesmo em relação aos estudos: pode optar em continuar ou não seus estudos” (Schlee, 2000, p. 6).

A confirmação acontece em cultos religiosos luteranos, principalmente aos domingos ou em datas comemorativas do calendário luterano. Era um dos momentos mais aguardados pelas famílias, pois queria dizer que o jovem estava apto a trabalhar na lavoura, significando mais mão de obra para a lida no campo.

A dedicação quase que exclusiva para o trabalho na agricultura por parte da grande maioria dos descendentes de pomeranos é justificada pela sua forte crença religiosa, pois consideravam que o trabalho tinha grande valor e era extremamente aceito pelas vontades divinas, tanto que quanto mais cedo o jovem começasse a trabalhar, melhor visto seria pela comunidade e pela Igreja. Logo, aquele jovem que não quisesse ajudar seus pais nas tarefas domésticas e na agricultura era taxado como preguiçoso e ingrato. Assim, as famílias entendiam o trabalho dos filhos como algo fundamental. Um dos entrevistados da pesquisa, Siefert (2020), conta que “a maioria dos jovens não seguia estudando, porque a família precisava dos filhos para trabalhar”, e que, inclusive, o número de filhos era importante, pois ter mais filhos significava mão de obra. Esse foco no trabalho agrícola deixava de lado outras possíveis pretensões escolares.

Assim, a confirmação poderia ser definida como o marco para a saída da escola. Trata-se do ritual de passagem para a vida comunitária, para o trabalho agrícola e para as festividades da vida. Conforme relata Joana Bahia (2001, p.77),

O tempo de confirmação marca a passagem para a vida adulta e para as escolhas que resultarão deste campesinato. Após a confirmação o(a) menino(a) domina todo o saber técnico para seu trabalho na terra, pode casar, ou optar pelo estudo, pois conhece a lei da vida e seus valores, podendo então a partir desse saber moral e técnico traçar um dos vários caminhos que permita a continuidade do modo de vida camponês.

Com os atos de liberdade adquiridos com a confirmação, os jovens passavam a almejar o processo do próximo rito de passagem, constituinte de um novo ciclo de vida: o casamento.

O rito de passagem do casamento, para Bahia (2011), é um momento de ruptura e transformação, marcando o fim dos bailes, do tempo de namoro, e a separação de família e amigos. É considerado o rito que vem depois da confirmação. Segundo Maltzahn (2011), o enlace matrimonial, para os pomeranos, é uma síntese entre um ato individual e uma coletividade, pois proporciona o entrelaçamento de duas famílias. O ritual de casamento faz parte de uma nova etapa, constituindo o início de um novo ciclo de vida, este marcado pela formação da própria família e pelo início dos trabalhos do casal nas atividades agrícolas.

Após o casamento, dentro do contexto social, as tarefas agrícolas e domésticas eram distribuídas de forma desigual. A mulher casada tinha muitos afazeres, como cuidar da casa, dos animais da propriedade, dos filhos e ajudar o marido nas tarefas da lavoura¹⁰, enquanto o marido se dedicava somente para as tarefas agrícolas. Como define Salamoni (1995, p. 35), “as mulheres trabalhavam com os maridos nas lavouras, e ainda lhe cabiam outras inúmeras tarefas, como: tirar leite, tratar os animais, o cuidado da horta e do jardim, buscar pasto para os animais, carregar lenha, entre outros afazeres”.

Segundo Krone (2014), o casamento segue uma série de rituais que envolvem a festividade, a comida e a dança. Além das características festivas do casamento, esse ritual simboliza as responsabilidades familiares desses indivíduos. Desta forma, o casamento tem a característica de ruptura social, a partir da qual os jovens adquirem responsabilidades perante a comunidade social e religiosa, pois passam a constituir uma família. Após o casamento, os jovens deveriam rapidamente começar a trabalhar para conseguir seu próprio sustento. O casamento simbolizava respeito perante a comunidade, pois o matrimônio era o desejo dos jovens e a pretensão da continuidade das famílias.

¹⁰ No período estudado (1938-1971) as famílias de origem pomerana eram policultoras, com produção de vários produtos, como milho, feijão, batata, etc.

Cabe destacar ainda que o casamento precoce era comum dentro do período estudado, justamente para que, rapidamente, os jovens pudessem se constituir de maneira familiar e econômica. Nadalin (2001) trata desse assunto, ao dizer que “tratava-se de casar o quanto antes, iniciar precocemente a união conjugal, o objetivo seria a sobrevivência, traduzida na própria reprodução, função da família, desta forma a sexualidade não era reprimida, e sim canalizada para procriação”. Essa afirmação corrobora novamente um dos conceitos norteadores da pesquisa no que diz respeito à ética protestante, em que os pomeranos, de maneira religiosa, atribuem muita importância ao trabalho e ao progresso econômico.

Todos os ritos de passagem carregam um grau de simbolismo, até mesmo o ritual fúnebre da morte, que é um ritual com fortes características culturais no meio religioso e de vida dos pomeranos.

Para Bahia (2011), a morte é o rito de ruptura na unidade social. Para o restabelecimento da ordem no mundo dos vivos eram necessários ritos funerários que marcavam a passagem. Segundo Nadalin (2001, p. 59), “para todo luterano, o sepultamento eclesiástico é muito importante, da mesma forma que o anúncio do falecimento de um membro da comunidade durante o culto, junto com a oração memorial (*Dunksagung*)”.

Deste modo, a morte de um membro da família significa que todo o contexto social é alterado e que os membros da família recebem novas funções no contexto rural familiar, principalmente no que diz respeito à vida no campo. Na religião luterana há o culto aos mortos, com a organização de túmulos e o costume de levar flores até eles.

Além da prática de enfeitar os túmulos, muitos descendentes de pomeranos praticam o hábito de, já em vida, deixarem seus túmulos prontos, como uma maneira de conhecer previamente a sua morada eterna, como salienta Farofa (2018), aqueles que já têm sua sepultura pronta, não querem deixar trabalho e despesas no âmbito financeiro aos familiares.

Os ritos fúnebres são carregados de atos simbólicos e supersticiosos, como a reunião dos familiares no momento do velório e sepultamento, o cortejo fúnebre, e o luto de um ano após a morte de um familiar próximo. O luto é considerado ainda mais significativo durante o período que precede culto memorial da pessoa falecida.

Para os descendentes de pomeranos é muito importante que os familiares sejam enterrados no cemitério das comunidades luteranas às quais eles pertencem, pois, segundo Farofa (2018, p. 443), “ser enterrado em um cemitério que não seja o da comunidade pode ser entendido como um rompimento com o pertencer daquele grupo de fé”. Isto é, a ideia de pertencimento ao luteranismo precisa ser reafirmada com a morte. Além disso, a preservação dos cemitérios luteranos e o culto aos que já se foram denotam “a preservação da memória da pessoa falecida e a eternização do mesmo na memória dos vivos” (Dillmann, 2013).

A morte, para os luteranos descendentes de pomeranos, representa uma continuidade da conjuntura familiar, pois, ainda, nas concepções de Farofa (2018), os casais são enterrados em túmulos duplos, onde ficam lado a lado. Geralmente os familiares almejam serem enterrados próximos uns dos outros. Desta forma, existe a concepção de que mesmo depois da vida terrena a identidade familiar, cristã e luterana deve ser mantida para a comunidade.

Tendo sido explanado de maneira teórica os ritos do batismo, da confirmação, do casamento e da morte, que são momentos que demarcam a vida dos luteranos, serão agora apresentadas suas relações com o conceito de ética protestante.

OS RITOS RELIGIOSOS E O DESTINO AGRÍCOLA DOS POMERANOS: UMA ESTRUTURA BASEADA NO CONCEITO DA ÉTICA PROTESTANTE

O destino agrícola dos descendentes de pomeranos, atrelado também com suas práticas ritualísticas, pode ser baseado teoricamente na obra de Max Weber. O autor fundamenta, com base no protestantismo, corrente da qual o luteranismo faz parte, que o trabalho é uma vocação, sendo o caminho para a salvação de Deus.

Os luteranos atribuem extrema importância para o trabalho, pois consideram que o labor é algo divino, que traz prosperidade para a comunidade e para as respectivas famílias. Por isso, os imigrantes alemães e pomeranos, imbuídos desses valores, logo passaram a entender que quanto antes os indivíduos se dedicassem ao trabalho na propriedade melhor seria, justamente pela aquisição da prosperidade na colônia e no trabalho, atrelado, conseqüentemente, à salvação divina. Com isso, os descendentes de pomeranos, dentro de um contexto cultural religioso majoritariamente luterano, consideravam a prática do trabalho

mais importante do que seus próprios estudos, sendo que a dedicação ao trabalho era aceita e reafirmada pela própria religião.

Nesse sentido, Weber (2004, p. 77), ao pesquisar a ética protestante relacionada ao capitalismo, um modelo de organização do trabalho, argumenta que “a vocação é aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’ essa ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, a missão dada por Deus”. Dessa maneira, os indivíduos, influenciados por esses valores, deveriam aceitar sua vocação profissional como um desígnio ou uma missão divina. Poder-se-ia pensar, assim, que os descendentes de pomeranos, ao deixarem a escola após a confirmação, e pelo entendimento de serem adultos, passarem a trabalhar na agricultura, aceitavam essa vocação para sua vida, espelhando-se nos seus pais e antepassados também envolvidos no trabalho agrícola, assimilando essa atividade como a mais legítima para suas próprias vidas.

Uma vida voltada de maneira precoce para o trabalho é também enfatizada por um dos entrevistados, Quandt (2020), quando diz que “desde cedo (dez, doze anos) os meninos e meninas ajudavam na lavoura ou em casa em toda a mão de obra necessária”, o que vai ao encontro dos escritos de Weiduschadt (2007, p. 124), que defende a ideia de que “a ética protestante é a disposição em aceitar qualquer tipo de trabalho agradável aos preceitos religiosos defendidos pelo protestantismo”.

Ainda, conforme Weber (2004, p. 33), “a peculiaridade espiritual inculcada pela educação, a direção conferida à educação pela atmosfera religiosa da região de origem e da casa paterna, determinou a escolha da profissão e o subsequente destino profissional”. Ou seja, a escolha da profissão foi algo relacionado aos preceitos familiares e religiosos vinculados à comunidade em que os jovens estavam inseridos, em que o rito da confirmação era um marco e um momento de decisão para os jovens, como comentado pelo entrevistado Venzke (2020), que argumenta que “a grande maioria das crianças, naquela época, depois de ser confirmado iam para lavoura, ajudavam os seus pais”.

Essa ética protestante é algo que fortalece o sentimento de que o bom luterano é aquele que se dedica ao trabalho e dessa forma prospera dentro da comunidade. Deste modo, desde o início da colonização foi comum que as famílias integrassem seus filhos, ainda bastante jovens, ao trabalho na propriedade, pois entendiam que as tarefas domésticas e agrícolas preparavam estes indivíduos para permanecerem na propriedade ao longo de sua

trajetória de vida. Na mesma direção, o trabalho seria legitimado em todas as etapas da vida, portanto, as crianças deveriam também se envolver em tarefas da propriedade rural, pois somente dessa forma iriam conhecer e saber fazer as tarefas que a agricultura e que a propriedade da família exigia.

Para Weber (2004), os grupos por ele estudados acreditavam que a vocação das pessoas era um destino ao qual elas deveriam se encaixar e se resignar, como uma ordem dada por Deus ao indivíduo a fim de que seja operante por sua glória.

Destaca-se, nesse sentido, as discussões feitas por Weber sobre Lutero. Em uma dessas passagens da obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, Max Weber (2004) escreve que:

Já para Lutero, como vimos, a inserção dos seres humanos nas profissões e nos estamentos já dados, que é um produto da ordem histórica objetiva, torna-se ela própria uma emanção direta da vontade divina e, portanto, vira uma obrigação religiosa para o indivíduo permanecer na posição social e nos limites em que Deus o confinou (Weber, 2004, p. 146).

Nas perspectivas de Lutero permanece esclarecido que as pessoas deveriam aceitar as designações divinas, em que sua vida e sua profissão eram imposições de Deus e, por isso, deveriam ser aceitas. Como ressalta Weber (2004, p. 145), a vocação seria “um destino no qual ele deve se encaixar e com o qual vai ter que se resignar, mas uma ordem dada por Deus ao indivíduo a fim de que seja operante por sua glória”.

A dedicação ao trabalho é entendida como uma forma de agradar a Deus e de fazer aquilo que era considerado o correto, bem como a própria possibilidade de trabalho seria uma oportunidade ofertada por Deus.

Para as famílias pomeranas a confirmação “educava para a vida”, ensinando os valores fundamentais para a vida rural, que era o que se esperava que estas crianças e jovens seguissem quando adultos. Desta forma, as famílias de origem pomerana consideravam a educação religiosa e o ato da confirmação suficientes para o trabalho no campo, porque seguir nos estudos, sair do campo e deixar a agricultura, não eram objetivos da grande maioria dos alunos.

Essa educação para a vida se relaciona ao conceito de ética protestante, em que a vida na agricultura deve ser compreendida pelos princípios morais da ética protestante. Tal

conceito tem como pressupostos a valorização da meritocracia e a livre iniciativa e considera o lucro como sinal de progresso – visto que essa recompensa divina já estaria predeterminada, de acordo com a doutrina da predestinação (Weber, 2004). Como ressalta ainda Weber: “naturalmente toda a literatura ascética¹¹ de quase todas as seitas está saturada da ideia de que o trabalho fiel, mesmo com baixos salários por parte daqueles cuja vida não lhe ofereça outras oportunidades, é algo sumamente agradável a Deus” (Weber, 2004, p. 84-85).

Os alemães que vieram para o Brasil trouxeram esses princípios em sua bagagem: o valor do trabalho, a conquista metódica da riqueza por meio do labor contínuo, da economia e poupança, a busca de bens materiais e o acúmulo do capital para agradar a Deus (Meneghel; Moura, 2018).

Desta forma, a dedicação ao trabalho e a busca do progresso por meio do trabalho familiar agrícola estão enrustidas na cultura pomerana e nas práticas luteranas, em que o trabalho educava mais que as próprias práticas escolares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o exposto, entende-se a ética protestante, como um dos conceitos que ajuda a compreender as intencionalidades dos ritos de passagem, ritos esses que delimitavam a transição de diferentes etapas da vida dos indivíduos. Os rituais de passagem dizem respeito ao tempo cultural dos descendentes de pomeranos, tempo esse que é marcado por ciclos que definem um momento cultural da vida desses indivíduos.

Percebe-se que era adotada a ideia de que os jovens deveriam seguir na profissão da agricultura, pois essa era a vocação da família e a designação aceita pela Igreja. De igual modo, era aceitável a concepção de que inserir os jovens cedo no trabalho agrícola estaria preparando-os para seguirem essa vocação. Por isso, era legítimo abandonar os estudos após o rito da confirmação, pois ajudar seus pais nas tarefas domésticas e agrícolas era considerado mais importante do que os momentos de aprendizagem vivenciados na escola.

Verifica-se que cada ritual de passagem tinha um significado cultural e religioso, e que ainda permanecem nos dias atuais, pois eles são constantemente reinventados e adaptados. Principalmente os ritos da confirmação e do casamento, que tinham maiores signifi-

¹¹ Gênero dentro da literatura religiosa.

cados na religião e na vida profissional desses indivíduos, pois a partir desses ritos os jovens passavam a ter um maior papel de responsabilidade diante da comunidade na qual viviam. O povo pomerano camponês valoriza de forma especial as relações do trabalho com a religiosidade. Assim, o trabalho é visto por esse grupo para além de uma necessidade econômica e social, representando processos identitários de constituição demarcados com a presença de determinada ética protestante.

Percebe-se, diante disso, que aquele que não prosperava era considerado como negligente e fora dos moldes aceitáveis da religiosidade. Por isso, o artigo buscou mostrar a importância de compreender os ritos de passagem cotejando-os com o conceito de ética protestante, isso dentro do contexto de colonização pomerana e predomínio da religião luterana.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3º ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo: Sinodal e Ática, 1994.
- BAHIA, Joana. A lei da vida: confirmação, evasão e reinvenção da identidade entre os pomeranos. In: *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 27, n. 01, jan.-jun. de 2001. p. 69-82.
- BAHIA, Joana. *O tiro da Bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- CALLIGARIS, Contardo. *A adolescência*. 2º ed. São Paulo: Publifolha, 2009.
- CHRISS, James. Weber's Protestant Ethic Thesis in Five Steps. *Academicus – International Scientific Journal*, 2019. p. 51-65.
- CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, Jean (et al.). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 295-316.
- DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade – Da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. São Paulo: É Realizações, 2014
- DILLMANN, Mauro. A morte tem sua beleza no sul: túmulos, culto e memória na Porto Alegre do século XX. In: *Revista Latino-Americana de História*, v. 2, 2013. p. 327-344.
- FAROFA, Renato Rodrigues; Espaço dos mortos, sepulturas dos vivos. Uma análise sobre práticas em edificações tumulares nos cemitérios luteranos de Canguçu – RS. In: ARENDT, Isabel Cristina; CUNHA, Jorge Luiz da; SANTOS, Rodrigo Luis dos (org.). *Migrações – perspectivas e avanços teórico-metodológicos*. São Leopoldo: Oikos, 2018. v. 1. p. 438-453.

GENNEP, Arnaldo van. *Os ritos de passagem*. Trad. de Mariano Ferreira. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KREUTZ, Lúcio. Escolas de imigração alemã no Rio Grande do Sul: perspectiva histórica. In: MAUCH, Cláudia; VASCONCELLOS, Naira (org.). *Os Alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: ULBRA, 1994.

KRONE, Evander Eloí. *Comida, memória e patrimônio cultural: a construção da pomeraneidade no extremo sul do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pelotas: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, 2014.

LUCHESE, Terciane Ângela. Entrelaçando tempos de infância e escolarização: a relação entre idade e frequência nas escolas da Região Colonial Italiana do RS de 1875 a 1930. In: *Educação*. Porto Alegre: PUC-RS, v. 2, 2012. p. 277-284.

MALACARNE, Ivan Kiper. Ensino confirmatório e confirmação: adolescência e rito de passagem. In: *Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades Est*. São Leopoldo: EST, v. 16. 2017. p. 39-53.

MALTZAHN, Gislaine Maria. *Família, ritual e ciclos de vida: Estudo Etnográfico sobre narrativas pomeranas em Pelotas (RS)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pelotas: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas, 2011.

MANSKE, Cione Marta Raasch. *Educação e Religião: Representação na História e na Identidade Pomerana em Santa Maria de Jetibá*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Vila Velha: Universidade de Vila Velha, 2013.

MENEGHEL Stela Nazareth; MOURA Rosylaine. Suicídio, cultura e trabalho em município de colonização alemã no sul do Brasil. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*. Botucatu: UNESP, 22 (67), 2018. p. 1135-1146.

NADALIN, Sergio Odilon. *Imigrantes de Origem Germânica no Brasil: ciclos matrimoniais e etnicidade*. 2º ed. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2001.

OLIVEIRA, Vinicius Mendes. A ética protestante e o espírito do capitalismo: O capitalismo e seu arrimo teológico. In: *Revista Hermenêutica*. Salvador: Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, v. 10, n. 2, 2010. p. 167-179.

PERROT, Michele. A juventude operária da Oficina à Fábrica. In: LEVI, Giovani; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *História dos Jovens – a época contemporânea*. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 83-194.

QUANDT, E. W. *Entrevista realizada por escrito* [jul. 2020]. Entrevistadora Karen Laiz Krause Romig, 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa acadêmica.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: EST, v. 44, n. 2, 2004. p. 138-146.

RÖLKE, Helmar Reinhard. *Descobrimos raízes, Aspectos Geográficos, Históricos e Culturais da Pomerânia*. Vitória: UFES. Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1996.

SALAMONI, Giancarla; ACEVEDO, Hilda; ESTRELA, Ligia. *Os Pomeranos: Valores Culturais da Família de Origem Pomerana no Rio Grande do Sul – Pelotas e São Lourenço do Sul*. Pelotas: Editora Universitária, 1995.

SCHLEE, Vera Maria Krumreich. *A evasão escolar em comunidades pomeranas de Canguçu*. Trabalho de Conclusão do Curso de Especialização em Educação. Pelotas: Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas, 2000.

SCHNEID, Carla Rejane Barz Redmer. *Ensino Confirmatório: Aspectos locais da educação de jovens pomeranos*. Especialização de educação de jovens e adultos na diversidade. São Lourenço do Sul: Universidade Federal do Rio Grande, 2012.

SIEFERT, B. H. *Entrevista* [set. 2020]. Entrevistadora Karen Laiz Krause Romig, 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa acadêmica.

STORCH, Leticia Sell; THIES, Vania Grim; Lembranças de batismo: a cultura escrita em três gerações de uma família pomerana. In: *Anais do 22º encontro da Asphe*. UNIPAMPA, 2016. v. 01. p. 769-782.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIDUSCHADT, Patrícia. *O Sínodo de Missouri e a educação pomerana em Pelotas e São Lourenço do Sul nas primeiras décadas do século XX: identidade e cultura escolar*. Dissertação (Mestrado em Educação). Pelotas: Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, 2007.

WEIDUSCHADT, Patrícia; TAMBARA, Elomar; Cultura escolar através da memória dos pomeranos na cidade de Pelotas, RS (1920-1930). In: *Cadernos de História da Educação*. Pelotas: UFPEL, v. 13, n. 2, 2014. p. 687-704.

ABSTRACT:

This paper discusses the practise of rites of passage in Lutheran communities in Serra dos Tapes, a southern region in the state of Rio Grande do Sul, Brazil. The main rites hence elucidated are Baptism, Confirmation, Marriage and Burial, that are manifested through a historical process of Pomeranian religious and cultural adaptation to the local context (Rodolpho, 2004). The main focus of the study is on the rite of Confirmation, which, linked to the Protestant ethic (Weber, 2004), resulted in early school evasion and a strong dedication to a job, facts related to the Lutheran religion, since Church teachings proclaimed work evaluation as substantial for human development.

Keywords: Rites of passage; Protestant ethic; Pomeranians; Lutheranism.

Recebido em 31/05/2022

Aceito para publicação em 02/07/2022



A CONSTRUÇÃO DA PAUTA PROTESTANTE NA POLÍTICA BRASILEIRA: PARALELOS ENTRE OS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA E BRASIL

The building of the Protestant agenda in Brazilian politics: parallels between the United States of America and Brazil

Evanway Sellberg Soares*

Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (UNESP)

DOI: 10.29327/256659.14.2-7

RESUMO:

Dada a força de grupos protestantes na política brasileira no período pós-ditadura de 1964-85, torna-se importante compreender o seu mecanismo de funcionamento, uma vez que isso pode representar a quebra no princípio da laicidade estabelecido desde a primeira constituição republicana brasileira, em 1891. Para isso, se torna imperativo entender como esse grupo veio a conquistar a força política que hoje se outorga. Assim, esse trabalho tem como objetivo realizar uma análise histórica da construção da pauta protestante no cenário político brasileiro, relacionando com a questão da laicidade no Brasil. Para isso, se inicia com a discussão sobre a laicidade a partir de autores fundamentais sobre o tema e suas discussões contemporâneas e a particularidade brasileira e, posteriormente, a evolução histórica da pauta evangélica na política brasileira; ambas desenvolvidas através de pesquisa bibliográfica de artigos publicados. Após a análise, foi possível perceber a existência de paralelos entre o modo de introdução de evangélicos protestantes na política estadunidense e brasileira, assim como sua forma de transmissão entre o país do norte para o do sul.

Palavras-Chave: Política; Laicidade; Evangélicos.

* Dourando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (UNESP). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (UNESP) e graduado pela mesma instituição. E-mail: evanways@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

O Estado laico comumente é definido,¹ em termos institucionais, como aquele que está separado das instituições religiosas, sendo neutro, e permitindo as manifestações dessas. Contudo, essa definição se mostra problemática, como aponta Blancarte (2008).

Segundo o autor, existem Estados que são formalmente laicos, possuindo isso em sua constituição, mas apresentam grande interferência religiosa nas questões públicas; enquanto outros que não possuem separação formal, têm menor influência. Assim, define a laicidade enquanto “um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos” (Blancarte, 2008, p. 19). Desse modo, a laicidade seria um processo, ao invés de um estágio fixado e definitivo estabelecido por uma determinada legislação.

Assim, Estados como a Inglaterra, que possuem uma igreja oficial, não buscam sua legitimação em questões de fé religiosa, mas legitimam suas políticas públicas na soberania popular; enquanto Estados formalmente laicos, como o Brasil, podem ter suas políticas públicas, se não legitimadas, pelo menos influenciadas por questões religiosas, de modo que, conclui Blancarte, não existiriam Estados totalmente laicos. Ainda, ao se observar a questão da laicidade, é possível retomar a discussão de Catroga (2010) sobre a construção dos conceitos de secularização, laicidade e laicismo.

Segundo o autor, o conceito de secularização está ligado à história dos países anglo-saxões, referindo-se ao papel da “dinâmica social, cultural (em consequência, individual) dos universos religiosos em relação à cultura comum (que não é, aliás, sem impacto nas instituições)” (Catroga, 2010, p. 275. Tradução minha). Desse modo, o processo de secularização,

¹ A pesquisa se deu através da plataforma Scielo, na busca de artigos com os termos “evangélicos” and “política”; e adicionadas as restrições de período “2015 até 2020”, idioma “português” e área das “ciências humanas”. Retornando um total de 11 artigos, visto, portanto, não ser um tema muito explorado recentemente. Ainda, na plataforma Google Scholar, se utilizou dos mesmos parâmetros, com exceção do filtro por área não disponível, de onde se retiraram textos adicionais. Para a pesquisa sobre Laicidade, na plataforma Scielo, buscou-se artigos utilizando como parâmetros o idioma português, com ano de publicação entre “2009 até 2020”, tendo como áreas temáticas “Ciências Humanas, Religião, Sociologia e História”; foram encontrados um total de 12 publicações, a partir dessas, buscou-se autores em comum na discussão sobre laicidade, visto que a aplicação dos estudos era variada, indo da educação até aborto. Os recortes temporais da pesquisa se devem à busca de artigos recentes sobre a questão que fossem anteriores ao Governo Bolsonaro, visto que ainda estão se desenvolvendo estudos sobre a atuação de grupos protestantes em seu governo, faltando dados sobre ele; e, assim, se esperava utilizar um mínimo de 10 artigos, sendo necessário expandir até as datas mencionadas para que esse mínimo fosse atingido. Além da pesquisa, também se utilizou autores clássicos e reconhecidos sobre os temas tratados.

como argumentado anteriormente, seria um processo cultural que poderia, ou não, resultar na separação entre Estado e igreja, e que surtiria efeito na dinâmica social, reposicionando as bases de legitimidade para termos do racionalismo, liberdade individual, naturalismo, autonomia das leis morais com relação à lei divina, etc.

Conforme esse autor, tal sentido dado à secular, assim como o próprio termo, teria encontrado maior proficuidade em terras de língua anglo-saxãs, devido ao histórico desses países, como o caso já citado anteriormente da Inglaterra, que mesmo possuindo uma igreja oficial, não baseia nela suas políticas públicas.

Já os termos derivados de laico, como laicidade, estariam ligados ao histórico de países como a França, ou países católicos do sul da Europa, que tiveram em sua história uma separação radical entre a Igreja Católica e a República, buscando uma posição de neutralidade religiosa nas instituições públicas.

Posteriormente, essa postura teria se alterado para uma militância ativa de instauração de uma moral cívica, de modo que o Estado buscaria substituir a religião e, por meio da educação, se posicionaria ativamente contra aquela no espaço público, relegando-a ao espaço privado. Essa posição militante seria conhecida como laicismo. Assim, “se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade e, sobretudo, um laicismo” (Catroga, 2010, p. 275).

Willaime (2009, p. 26), também discutindo o termo laicidade construído na França, apresenta três princípios que permitiriam utilizar o conceito em outros locais com históricos diferentes, são eles: liberdade de consciência, pensamento e religião; direitos e deveres iguais para todos os cidadãos, independentemente de sua religião ou crenças filosóficas; autonomia entre Estado e religião.

A definição dada por Willaime permite mesclar aspectos institucionais e de consciência, assim como uma aplicabilidade em diversos países, como demonstrado pelo autor ao analisar a laicidade na França, Espanha, Itália, Bélgica e Alemanha.

Das discussões levantadas por Blancarte, Catroga e Willaime² são possíveis duas conclusões: primeiramente que os termos não possuem um significado preciso, sendo termos em disputa e que devem ser observados dentro do contexto em que são colocados; em se-

² Além desses autores, podem ser citados outros autores que realizam essa discussão, como Taylor (2012), Berger (1985, 2000, 2017), Casanova (2006; 2009, 2013) que não aparecem nesse artigo dado que o tornaria muito extenso. Porém podem ser indicadas as seguintes obras como aprofundamento.

gundo lugar, pode-se perceber que as formas como os Estados se relacionam com as religiões não são estáticas, sendo possíveis várias configurações de laicidade diferentes.

Contudo, é possível, junto a Silva (2019), chegar a algumas conclusões: laicidade e secularismo são conceitos que se referem a fenômenos distintos e existem duas correntes teóricas nos estudos sobre democracia e laicidade.

Pode-se entender o termo secularismo, secular e secularização, como termos derivados de *saeculum*: a tendência empiricamente observável de perda da legitimidade da religião nas estruturas sociais, assim como nos juízos morais e comportamentos individuais.

Assim, a secularização possuiria, segundo o autor, uma expansão gradativa e desuniforme, uma vez que diferentes esferas da vida se secularizam de modos e em momentos diferentes, sendo resultados de processos históricos específicos em cada nação.

A secularização surge como uma visão ligada à tese rígida de interpretação da visão weberiana, referindo-se ao processo de racionalização que relegaria a religião à esfera privada ou mesmo ao seu desaparecimento, visão já superada e atualizada para a tese flexível, que mantém a noção de secularização como fenômeno social e perspectiva analítica, uma vez que as esferas da vida mantêm determinada autonomia com relação à esfera religiosa. Essa perspectiva “se organiza em torno de três unidades: racionalização, mundanização (ou profanização) e diferenciação, sendo este último considerado seu núcleo primordial” (Silva, 2019, p. 290).

Já laicidade, laico e termos derivados de *laicus* possuem caráter normativo, vinculados a valores como liberdade de crença e neutralidade do Estado, tornando-se um instrumento da esfera reguladora do Estado.

Isso ocorre, argumenta Silva, pois a laicidade é instituída por norma legal e, como decorrência de seu ato fundacional, nenhuma instituição religiosa poderá orientar instituições político-jurídicas, permitindo ao Estado garantir, em tese, que religiões majoritárias não impusessem seus valores ao conjunto da sociedade. Ou seja,

O processo de secularização contribuiu preponderantemente para autonomia do Estado e da política. A laicidade do Estado, por sua vez, é a ferramenta que aprofunda a emancipação dessa esfera. Apesar da estreita relação entre os fenômenos, eles não representam a mesma coisa (Silva, 2019, p. 294).

Essa laicidade em Estados democráticos é organizada em dois paradigmas: laicidade aberta e fechada. Na laicidade fechada, o papel do Estado é promover uma ação ativa pela

organização de uma moral social, com valores universais compartilhados que permitam parâmetros de convivência comum, excluindo dos espaços públicos posições particularistas.

Já na laicidade aberta, o papel do Estado seria proteger a liberdade de consciência, sendo a liberdade de crença um aspecto desta, assegurando a igualdade moral entre os diversos sistemas valorativos existentes. Aqui a laicidade é um princípio político-jurídico atuando na preservação da diversidade.

Contudo, aponta o autor, um risco da laicidade de tipo aberto é que a neutralidade do Estado pode possibilitar a “normatização dos valores religiosos hegemônicos, ao provocar paralisia decisória ou omissão do Estado em conflitos envolvendo intolerância entre grupos com poderes assimétricos” (Silva, 2019, p. 297).

Assim, se tornaria função do Estado laico e democrático proteger grupos minoritários, permitindo sua versão de vida boa, apesar da pressão de grupos majoritários contra essas formas de vida ou valores. Assim agindo, fica o Estado incapacitado de promulgar leis que priorizem determinadas visões morais em detrimento de outras, a exemplo das questões relativas aos direitos sexuais e reprodutivos, engendrados na pauta dos costumes.

Pode-se então argumentar que secularização e laicidade são fenômenos distintos, mas que estão relacionados e recebem diferentes configurações em diferentes contextos histórico-culturais; o que levanta a questão de como se manifestaram no Brasil.

DISCUSSÃO SOBRE LAICIDADE NO BRASIL

Diante do exposto até aqui é possível observar com Mariano (2002) a relação entre secularização e laicidade ao analisar o processo de separação entre Estado e Igreja estabelecido no Brasil. O autor argumenta que o processo de separação institucional ocorrido entre Estado e Igreja na república levou ao pluralismo religioso, permitindo o crescimento de grupos religiosos e, inclusive, sua articulação, exercendo posição relevante na política brasileira, a exemplo dos pentecostais e neopentecostais desde a constituinte de 1986.

Com isso, argumenta-se que, no caso brasileiro, a discussão sobre secularização e laicidade se confundem, entendendo essa última como a “emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa” (Mariano, 2011, p. 244).

Assim, mesmo sendo um país institucionalmente laico, é possível discutir a influência religiosa nas instituições públicas, principalmente na pauta dos costumes e temas morais;

caso evidente uma vez observada a relação jurídica entre a moral e a cláusula de bons costumes presente no ordenamento civil brasileiro (Pereira; Lara; Andrade, 2019).

Segundo Pereira, Lara e Andrade (2019), a moral social é constituída pelo processo histórico de formação da cultura de determinado país – no caso do Brasil, uma construção moral cristã. Os bons costumes seriam um conjunto de hábitos e práticas aceitos pela sociedade, quer dizer, associados à moral social, e acabariam por se tornar instrumento de interferência religiosa no Estado, uma vez que o código civil brasileiro se utiliza da cláusula dos bons costumes para disciplina sobre o corpo em casos como prostituição, aborto, direitos LGBTQIA+, etc.

Portanto, ao invocar a moral social como base dos bons costumes, o que se faz é dar suporte jurídico ao conservadorismo de grupos religiosos dominantes; “essa questão fica evidente quando se trata de condutas sexuais e familiares, campo em que os bons costumes são mais comumente lembrados e invocados na tentativa de certos grupos de conter práticas não proibidas por lei, mas que lhe seriam estranhas” (Pereira; Lara; Andrade, 2019, p. 166).

Assim sendo, a defesa feita dos bons costumes, encontrada na pauta de grupos de deputados e senadores cristãos, acaba por se transformar na imposição moral cristã, sobretudo no campo sexual, o que atenta aos princípios já descritos do Estado laico. Isso é enfatizado pelos autores ao apresentar que “a cláusula geral dos bons costumes, por exemplo, é frequentemente preenchida na apreciação pelo Poder Judiciário por imperativos da fé cristã católica” (Pereira; Lara; Andrade, 2019, p. 169).

Isso ocorre, pois, esses grupos cristãos se opõem às políticas de direitos sexuais argumentando a defesa da família, da cultura ocidental e dos valores cristãos, tendo como sua principal bandeira o combate à “ideologia de gênero” (Aragusuku, 2019).

Segundo Aragusuku et al (2019), esse combate data de longo tempo, desde a aplicação de códigos canônicos heteronormativos até patologização de comportamentos julgados desviantes, atendendo aos interesses de grupos religiosos conservadores, regulando as práticas sexuais e controle dos corpos. De modo que para compreender o posicionamento de grupos evangélicos³ conservadores, e sua vinculação à pauta moral, em detrimento de outras, é necessário buscar as origens desse processo.

³ Os termos “evangélico” e “protestante” serão utilizados para se referir às tradições cristãs oriundas da Reforma Protestante. Com isso, não se pretende negar as diferenças entre as várias vertentes do protestantismo, assim como a discussão sobre a possibilidade de classificação de pentecostais e neopentecostais como protestantes ou evangélicos, ou ainda a nova utilização do termo evangélicos,

HISTÓRIA DOS EVANGÉLICOS NO BRASIL

Faith (2020) se propõe a traçar os paralelos entre o movimento evangélico ocorrido no Sul dos Estados Unidos e o brasileiro, eventos que aconteceram com 160 anos de diferença, o primeiro entre 1800 e 1850 e o segundo entre 1960 e 2010.

Segundo o autor, ambos os movimentos são caracterizados, a princípio, como movimentos que produzem mudança social, pois se colocam contra as religiões de Estado instituídas pela metrópole (no caso da América Inglesa o Anglicanismo, e na América Portuguesa o Catolicismo); marcando assim a mudança de um cristianismo de herança para um de conversão.

Essa mudança levaria a uma maior pluralidade religiosa em ambos os casos, modificando inclusive estruturas familiares e os papéis de gênero, mesmo que de maneira parcial e pouco intensa.

Contudo, é importante salientar que, no caso sul estadunidense, esse movimento ocorre a partir de matizes batistas e metodistas, que possuíam uma orientação pietista, enquanto no caso brasileiro as denominações de orientação pentecarismáticas foram as protagonistas do processo.

Ainda com relação a diferenças, é importante destacar a influência externa para esses dois movimentos. No caso anglo-americano, o movimento ocorreu de maneira endógena, a partir de agrupamento de colonos; já no caso brasileiro, a influência das missões americanas não pode ser subestimada; isso ocorre, entre outros motivos, por serem consideradas uma forma de *soft power* estadunidense no combate ao socialismo durante a Guerra Fria; desse modo, é possível perceber que, em certa medida, o ocorrido no Brasil possui influência estadunidense, o que ajuda e esclarecer as similaridades, assim como a compreender as diferenças.

Contudo, faz-se importante ressaltar que essa influência na formação do campo protestante brasileiro é anterior aos anos 1960. Antônio Gouvêa Mendonça (2005), ao pesquisar o que chama de igrejas protestantes, que envolveriam em sua conceituação luteranos, presbiterianos, metodistas, congregacionais e batistas e todas as denominações delas pro-

contudo, para a discussão aqui realizada, o recorte está nos grupos cristãos oriundos da Reforma Protestante, mais especificamente os que se introduziram no Brasil a partir de grupos estadunidenses, sendo menos relevante o debate de classificação. Assim, segue-se os conceitos como adotados por Antônio Gouvêa Mendonça (2005, p. 51) e a diferenciação entre as diferentes vertentes ficará mais clara a partir da contextualização histórica feita nas páginas posteriores.

venientes, propõe que a história desse ramo no Brasil seja analisada em quatro períodos:⁴ a implantação de 1824 a 1916; o pan-protestantismo de 1916 a 1952; a chegada de novas teologias, o início da politização do protestantismo e chegada do pentecostalismo de 1952 a 1962; e a repressão no interior do protestantismo e o fortalecimento do neopentecostalismo de 1962 a 1983.

Segundo esse autor, no período de implantação, um dos principais grupos a se estabelecer no Brasil são os chamados confederados, vindos dos Estados Unidos, especialmente do Sul, após a Guerra Civil, compostos por várias denominações, entre elas presbiterianos, metodistas e batistas, sendo chamados de protestantes de conversão ou de missão⁵; esses grupos, mais próximos à esfera política, tinham como uma de suas principais bases o princípio da conversão e a disciplina moral e ao trabalho.

Os protestantes de missão, a princípio buscando evitar problemas com a igreja católica, evitaram se envolver com questões políticas, dada a união entre Estado e Religião ainda presente nesse momento; contudo, devido ao regalismo e o galicanismo, além dos conflitos que a Igreja Católica enfrentava com a maçonaria, conseguiram crescimento e aumentaram sua influência, principalmente, em questões educacionais.

É possível perceber, portanto, que a não laicidade formal do Estado Brasileiro, em um primeiro momento, serve como freio à ação política de protestantes, mas na medida que a relação Estado-igreja se enfraquece, tais grupos buscam modos de influenciar culturalmente a sociedade, nesse caso, através da educação.

Posteriormente, tendo como marco o Congresso da Obra Cristã na América Latina em 1916, o período de cooperação pan-protestante tem como principal característica aumentar a influência protestante nos países da América Latina, buscando regiões não atendidas pela Igreja Católica, pauta criada nos Estados Unidos, financiada pelo mesmo país, e seguida por diversas denominações dentro do Brasil.

Outra influência está no Evangelho Social, proveniente do protestantismo liberal, propagado pelo pastor batista norte-americano Walter Rauschenbusch, focado em assistên-

⁴ Vale a ressalva feita pelo próprio autor de que grupos anglicanos se estabeleceram no Brasil ainda na época antecessora ao Império, após os tratados de 1810 feitos com a Inglaterra por D. Joao VI, sendo o primeiro grupo do chamado protestantismo de imigração, contudo, esse mesmo grupo não se considera fazendo parte dos protestantes. Outros grupos do protestantismo de imigração são reformados húngaros, holandeses, franceses e suíços, batistas russos e letões, e os recentes presbiterianos chineses e coreanos. conforme se encontra em Mendonça (1995; 2005).

⁵ Também chamados de protestantismo de missão estão os anglicanos episcopais e os congregacionais, sendo que esses são provenientes da Inglaterra e da Escócia, respectivamente, e não ligados aos confederados.

cia social, dando origem no Brasil aos centros sociais, “visando ajudar as pessoas de seus bairros através de serviços sociais, recreação, bibliotecas, orfanatos, creches, hospitais e assim por diante” (Mendonça, 2005, p. 58). A esse liberalismo teológico surge como resposta o fundamentalismo, sob liderança de um pastor norte-americano, pregando a ortodoxia bíblica protestante (Mendonça, 2005; Fajardo, 2016).

Assim, é possível notar a influência estadunidense através da atuação de grupos protestantes, missionários e teologias estadunidenses na criação de redes de apoio e na busca de conversões no Brasil, sendo essa uma forma de disseminar as doutrinas protestantes, o que acaba por dificultar a profusão de uma cultura secular.

Durante o terceiro período caracterizado por Mendonça, surge na juventude burguesa elitizada, orientada pelo progressismo norte-americano, um pensamento teológico voltado para causas sociais e políticas, muito ligado ao missionário estadunidense Richard Shaull, que também introduziu a juventude protestante intelectualizada brasileira à teologia dialética de Karl Barth, assim como as teologias que apoiavam a luta por justiça social de Emil Brunner e Rudoulf Bultmann, ou a teologia radical de Dietrich Bonhoeffer.

Essas novas teologias são combatidas pelo fundamentalismo, sob alegação de ligações com o comunismo (Mendonça, 2005; Fajardo, 2016), ficando então marcado a maior politização do protestantismo brasileiro, seja ligado às causas sociais e à responsabilidade social, seja ligada à direita anticomunista; essa última muito ligada ao crescimento acelerado do pentecostalismo nos anos 50, liderado principalmente pela evangelização focada na cura promovida pelo braço brasileiro da Igreja do Evangelho Quadrangular, criada no Sul dos Estados Unidos.

Esse crescimento pentecostal⁶ leva diversas denominações a adotarem estilo semelhante, causando inclusive a origem do movimento neopentecostal e deixando as igrejas protestantes tradicionais frente ao pentecostalismo, ao fundamentalismo e ao ecumenismo.

Influenciada pelo momento político nacional, a Conferência do Nordeste, de 1962 marca o início do quarto período, com o intuito de criticar o modelo econômico construído até então, além de buscar novas formas de religião ou mesmo a superação da religião, buscando promover uma sociedade mais justa. Movimento análogo aconteceu em setores da

⁶ Percebe-se, novamente, a influência Americana na propagação de uma mentalidade e cultura pautada pela religião, seja do lado protestante, seja no lado pentecostal fundamentalista; esse último, reforçando uma postura de combate à cultura secular, como ficará mais claro adiante.

Igreja Católica, com a declaração da opção preferencial pelos pobres, feita na Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano na Colômbia, que resultaria, futuramente, na Teologia da Libertação.

Esse movimento protestante é reprimido pelas alas mais conservadoras das denominações sob a alegação de comunismo; a isso se adiciona a repressão fundamentalista, além da repressão da própria ditadura militar brasileira. Exemplos citados por Mendonça (2005) são o fechamento de seminários presbiterianos e metodistas.

Esse sentimento conservador era incentivado por televangelistas norte-americanos, além das missões de fé, ou da criação de movimentos que tinham como objetivo atrair a juventude protestante para a ala conservadora, como o caso do *Institute on Religion and Democracy* (IRD), grupo com ligação com o Departamento de Estado dos Estados Unidos, que possuía a agenda específica de “combate à Teologia da Libertação” (Mendonça, 2005, p. 65).

Bellotti (2008) segue em sentido semelhante, argumentando ser esse movimento influenciado pelas temáticas advindas dos Estados Unidos, assim como pelas técnicas midiáticas lá construídas pelos fundamentalistas desde os anos 1920.

Aos grupos fundamentalistas estadunidenses foi necessária a construção de uma rede midiática que envolvesse rádio, televisão, revistas, livros etc., para conseguir estabelecer sua posição no debate protestante, frente aos liberais, uma vez que esses últimos possuíam horário gratuito cativo na programação norte-americana de rádio e TV, enquanto àqueles era necessária a compra de horários, o que gerava a necessidade de oferecer um produto mais atrativo.

Os fundamentalistas ganham relevância, com programas de rádio, livros, conferências que lotavam estádios, pregando a total separação e divergência entre a verdade cristã e a cultura secular, contudo, esse posicionamento não era hegemônico, gerando uma divisão no grupo e o surgimento dos evangélicos (*evangelicals*), com a visão de influenciar cultural e politicamente o país a partir dos valores cristãos fundamentalistas.

Ao definirem as fronteiras entre os bons e os maus, conferiram um sentido missionário à sua existência: os salvos precisavam combater os males da humanidade em nome de Deus, e trazer para suas fileiras aqueles que ainda não conheciam o Evangelho. Foi o que Karen Armstrong (idem) definiu como religiosidade combativa: os fundamentalistas, sentin-

do-se ameaçados pelo secularismo, contra-atacam a fim de ressacralizar a vida pública e a privada (Bellotti, 2008, p. 62).⁷

Assim, oferecendo certezas ao mundo incerto do pós-guerra, a mensagem fundamentalista se espalha; concomitantemente a isso, a suspensão da programação gratuita dá maior fôlego ao movimento na mídia, uma vez que seu produto estava mais adequado à concorrência das estações de rádio e televisões, enfraquecendo a inserção da mensagem protestante liberal. Ainda, as disputas culturais dos anos 1960 também fortaleceram a mensagem fundamentalista, que dava aos conversadores uma defesa contra a juventude secularista influenciada pelos movimentos hippie, feminista, de direitos iguais e sexualidade livre.

Esse fortalecimento do movimento fundamentalista levou candidatos a buscarem votos dentro de suas igrejas, assim como balizar seus posicionamentos políticos levando em conta os valores por elas difundidos. E os fundamentalistas, que até então se mantinham separados da esfera política, começam a, ativamente, buscar influenciar em questões como a proibição de oração em escolas públicas e aprovação do aborto.

Além da pressão política, os movimentos fundamentalistas buscaram criar uma rede que desse maior visibilidade e poder cultural com “uma rica rede de escolas, meios de comunicação, estilos de vida, artigos de consumo – uma piedade própria por meio do mundo da educação e do consumo [...] universidades, hospitais, editoras, missões e até parques de diversão” (Bellotti, 2008, p. 66).

Essa influência cultural buscada nos Estados Unidos, e replicada no Brasil, dá-se principalmente nos chamados valores familiares, buscando preservar a visão fundamentalista sobre os papéis de gênero, constituição da família e questões sexuais, tendo como principais

⁷ O texto de Karen Armstrong a que se refere a autora é “ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001”. O livro discute as origens e a natureza do fundamentalismo religioso, com foco nas três principais religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Armstrong argumenta que o fundamentalismo não é uma característica inata dessas religiões, mas sim uma resposta ao declínio da influência religiosa na sociedade moderna. Os fundamentalistas acreditam que suas religiões estão ameaçadas pela modernidade e que precisam retornar a uma interpretação literal de seus textos sagrados para preservar sua identidade. Armstrong descreve como o fundamentalismo se manifestou de diferentes maneiras nas três religiões. No judaísmo, o fundamentalismo levou ao surgimento do movimento Haredi, que rejeita a modernidade e se apegua a uma interpretação literal da Torá. No cristianismo, o fundamentalismo levou ao surgimento do movimento evangélico, que enfatiza a conversão pessoal e a importância da Bíblia. No islamismo, o fundamentalismo levou ao surgimento do movimento wahhabi, que defende uma interpretação literal do Alcorão e a aplicação da lei islâmica.

focos a mulher e as crianças. Nesse quesito, fundamentalistas e pentecostais são aliados na defesa da “família, a moral, a diversão sadia, atacando feministas, gays, intelectuais “seculares”” (Bellotti, 2008, p. 70).

Estabelece-se assim uma direita fundamentalista cristã que busca, através de redes para-eclesiásticas de instituições de ensino e produtos midiáticos, influenciar cultural e politicamente o espaço público com uma moral conservadora.

E uma direita fundamentalista análoga à estadunidense se encontra no Brasil, com uma leitura descontextualizada do texto sagrado cristão, rejeições às manifestações culturais não cristãs, uso de mídias para comunicação, desenvolvimentos de produtos gospel, beligerância contra pautas relativas aos direitos sexuais e reprodutivos; influência direta do fundamentalismo norte-americano (Cunha, 2020).

É importante observar com Faith (2020) que, no caso dos Estados Unidos, uma vez que esses grupos evangélicos atingiram maioria, começaram um processo de conformação, tomando o lugar anglicano como justificador das estruturas dadas; no Brasil, o movimento evangélico ainda não atingiu esse local de maioria, ainda pertencente ao cristianismo católico, e esse pode ser um dos motivos pelos quais a militância evangélica se mantém advogando a guarda dos “valores cristãos na sociedade”, não tendo adquirido ainda um caráter conformista e apaziguador.

A disputa travada em questões culturais, econômicas e políticas, com grupos e mesmo denominações religiosas, inseriram-se diretamente na política, como a exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus, que possui partido próprio, ou pastores e outros líderes evangélicos buscando cargos, em sua maioria legislativos (Smith, 2019; Faith, 2020; Cunha, 2020).

Além da inserção direta, parte do segmento evangélico também se utiliza de práticas análogas às usadas pelo movimento estadunidense, como a utilização de rádios, revistas, canais televisivos e, mais recentemente, as redes sociais, ou seja, a mídia se torna uma ferramenta para líderes evangélicos falarem “em nome do povo e dos valores cristãos, impondo uma relação de força que permite, finalmente, influenciar a legislação” (Faith, 2020, p. 19).

Contudo, mesmo ainda não sendo o maior segmento religioso no país, o público evangélico vem crescendo, (Rodrigues; Fuks, 2015; Lacerda, 2017; Alencar, 2018; Oliveira,

2020) indo, segundo o IBGE, de 6,6% da população brasileira em 1980⁸, para 22,2% da população em 2010; e segundo o DataFolha, em 2020, os evangélicos compunham 31% da população brasileira, com previsões de que ultrapassem o número de católicos até 2030 (Oliveira, 2020).

Segundo Oliveira (2020, p. 142) “O crescimento evangélico pode se apresentar em inúmeras maneiras, sendo no campo ou na cidade, por vias de missões estrangeiras ou nacionais, por meio de programas televisionado ou projetos nas periferias e presídios”. E, por causa desse crescimento, esse grupo passa a buscar que sua visão religiosa seja imposta no espaço público (Mariano; Gerardi, 2019; Sales; Mariano, 2016; Sousa, 2020).

Os números por si só, seriam suficientes para indicar a importância evangélica na política nacional, contudo, a atuação desse segmento tem ido além do voto individual, agindo para barrar ou eleger políticos específicos, negar ou incentivar pautas no congresso, influir em decisões do judiciário e mesmo executivo.

Prandi, Santos e Bonato (2019) demonstram os motivos da força evangélica para essa atuação, primeiramente apontam que entre os evangélicos, a orientação moral do líder religioso possui maior influência entre evangélicos do que entre as demais religiões⁹. Ainda apontam que a influência religiosa sobre a opinião política do fiel, não se dá pela ordenança direta, uma vez que 78,8% dos protestantes históricos e 75,8% dos protestantes pentecostais e neopentecostais de sua pesquisa diziam não levar em consideração a opinião dos líderes religiosos em temas políticos. Argumentando que

em suma, o conjunto desses dados reproduz o resultado que se encontra em praticamente todo o Ocidente, mesmo em países com grande maioria religiosa: a maior parte da população vê a política e a religião como esferas que devem se manter separadas, e a influência de líderes religiosos em decisões governamentais não é vista com bons olhos (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 51).

⁸ Dado o foco e escopo desse trabalho, se escolheu não tratar detalhadamente da participação de grupos protestantes na Constituinte de 1986, contudo, vale ressaltar que por ainda ser um grupo minoritário, os protestantes se mantiveram na luta pela liberdade religiosa sem, contudo, abandonar pautas morais e ligadas à direita conservadora. Para mais informações sobre a atuação de grupos protestantes no período são recomendados os seguintes artigos de Antônio Flávio Pierucci (1987; 1989).

⁹ Isso elucida a influência nas pautas morais que percorreram os governos petistas, assim como as eleições de 2018 (Mariano, 2019; Alencar, 2018; Alencar, 2020; Maranhão Filho; Coelho; Dias, 2018, Feitosa, 2018).

Contudo, demonstra como a influência das lideranças religiosas é exercida por meio de um maquinário político, com obreiros que atuam como cabos eleitorais, redes de contatos para divulgação, canalização de recursos financeiros, distribuição de santinhos em portas de igrejas, além das mensagens de quais políticos e ações políticas apoiar ou deixar de apoiar, tanto em cultos como em redes sociais (Prandi; Santos; Bonato, 2019; Lacerda, 2017; Rodrigues, 2019; Almeida, 2019). O que faz sentido quando se observa que, assim como no caso estadunidense, o campo pentecostal e neopentecostal brasileiro criou uma rede social que envolve desde centros de entretenimento até assistência social.

Rodrigues (2019), no mesmo sentido, aponta que as participações de religiosos cristãos na política se dão em três setores: no Congresso Nacional, por deputados e senadores; em manifestações populares que promovam engajamento político-social; e por meios de redes sociais. De modo que é possível argumentar a existência de um movimento que ataque tanto o princípio da laicidade (permitindo situar o caso brasileiro em alguma forma de laicidade aberta) quanto o secularismo, minando a construção de uma cultura de autonomia da esfera política com relação à religiosa.

No âmbito político, é possível perceber momentos de fortalecimento e enfraquecimento da laicidade e do secularismo no país, como a partir da década de 1990, quando iniciam-se políticas sociais no âmbito do governo federal visando a população LGBTQIA+ fora do âmbito da saúde pública, pauta contrária à defendida pelos grupos evangélicos.

No governo Fernando Henrique Cardoso ocorre a primeira citação do termo “homossexuais” em documentos oficiais de grande circulação, no Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH); e em sua segunda edição o PNDH destaca uma seção exclusiva para as políticas voltadas à população LGBTQIA+ (Aragusuku, 2019, p. 12).

Já durante o governo Lula, as políticas voltadas ao público LGBTQIA+ são ampliadas, transformando-se em políticas de governo, levando à aplicação em estados e municípios. No entanto, após esse avanço, houve a rearticulação de grupos conservadores apoiados ou encabeçados por lideranças religiosas, levando a uma mudança de postura do governo federal.

Para conquistar sua eleição, a então candidata Dilma Rousseff buscou o apoio de lideranças evangélicas, comprometendo-se com visões conversadoras em temas ligados às pautas dos costumes, como aborto, família e união estável de pessoas do mesmo sexo e “por conta dessa estratégia, lideranças políticas ultraconservadoras, como os pastores Marco Feliciano e Eduardo Cunha, declararam apoio à Dilma” (Aragusuku, 2019, p. 16).

Com isso, o governo federal se propôs a dialogar com grupos antagônicos – feministas, LGBTQIA+’s e religiosos conservadores –, de modo que o governo do Estado brasileiro se torna um local de disputa em temas morais, principalmente os voltados aos direitos sexuais. Esse episódio ganha maior evidência na batalha sobre o Projeto Escola sem Homofobia (ESH).

O combate ao ESH é um exemplo da atuação em temas morais no Congresso Nacional articulada pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE). O “Kit gay”, nome dado ao ESH pela bancada evangélica, buscava a conscientização e orientação aos professores, com o intuito de combate à homofobia através da educação de gênero nas escolas.

Em resposta ao projeto, deputados da FPE iniciaram a construção de uma imagem negativa, acusando-o de ser contra a “ordem natural”, forçando a homossexualidade, promiscuidade e pedofilia. Esse embate se tornou o símbolo da FPE e criou pânico moral em parte da sociedade brasileira, fazendo assim com que o projeto fosse encerrado (Leite, 2019; Feitosa, 2018; Gama, 2019, Sales; Mariano, 2019). “Inclusive, Dilma Rousseff, em entrevista à Rede Globo, chegou a declarar que não aprovava tais materiais, complementando que seu governo não faria “propaganda de opções sexuais” (Aragusuku, 2019, p. 17).

Outro exemplo relevante desse conflito se mostra com a defesa do Deputado Marcos Feliciano, então presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara Federal, do Projeto de Decreto Legislativo que permitiria a psicólogos afirmarem ser a homossexualidade uma patologia; PDC fortemente combatido pelo Partido dos Trabalhadores, sigla do governo.

Ainda é possível citar o debate ocorrido sobre a educação de gênero nas escolas, criticada por religiosos conservadores e defendido pela base do governo da época, legando vitória aos conservadores, uma vez que a educação sobre identidade de gênero e orientação sexual não obteve aprovação no Plano Nacional de Educação em 2014, retrocesso que levou à réplica da negação em planos de ensino municipais e estaduais. O governo Temer, após o impeachment, manteve hora apoio à base religiosa conservadora, hora ao segmento LGBTQIA+. Ou seja,

enquanto o Governo FHC (1995-2002) abriu espaços mínimos para o avanço de políticas de combate à discriminação contra pessoas LGBT [...] o Governo Lula (2003-2010) ampliou tais políticas, transformando-as em uma agenda de governo [...]

Governo Dilma (2011-2016) marcou um período de tensões e retrocessos nesta agenda governamental, dada a dificuldade do governo em gestionar os antagonismos de sua base conservadora com as demandas LGBT. [...] Após o impeachment, o Governo Temer (2016-2018) ampliou o diálogo e abriu importantes espaços políticos para as bancadas conservadoras mais radicalizadas, em especial à bancada evangélica; no entanto, apesar da amplificação dos retrocessos já presentes desde o governo anterior, manteve as políticas LGBT como uma pauta fundamental de sua agenda de direitos humanos (Aragusuku, 2019, p. 27).

As mesmas temáticas morais são foco de discussão nas eleições de 2018, com o candidato Jair Bolsonaro, advogando pelos bons costumes, família, contra a ideologia de gênero e sexualização nas escolas, além de outros projetos de negação a direitos sexuais ou de oposição à ampliação desses direitos capitaneados pela FPE (Gama, 2019; Carvalho; Sivori, 2017; Alencar, 2018; Maranhão Filho; Coelho; Dias, 2018, Mariano; Gerdardi, 2019).

Fica então evidente o foco da tentativa de influência das lideranças evangélicas sobre o espaço público nas questões morais, e ainda especificamente nos direitos sexuais e reprodutivos, influência existente durante os governos FHC, petistas, assim como as eleições de 2018 (Aragusuku, 2019; Prandi; Santos; Bonato; 2019; Mariano, 2016; Alencar, 2018; Maranhão Filho; Coelho; Dias, 2018, Feitosa, 2018).

Já a atuação dos grupos evangélicos em manifestações populares e por meio das redes sociais ficou mais visível durante as eleições de 2018. Em direção ao pleito, Bolsonaro construiu para si o que Azevedo Junior e Bianco (2019) chamam de uma narrativa mítica, criando uma marca para si de herói, que lutaria contra o PT, se aproveitando de uma dualidade construída de luta entre bem e mal, de sorte que o Partido dos Trabalhadores representava uma ameaça evidente e real aos valores da sociedade cristã, enquanto Jair Messias Bolsonaro seria aquele que lutaria para a preservação desses valores (Azevedo Junior; Bianco, 2019; Sales; Mariano, 2019; Valerio, 2020).

No plano moral, por exemplo, os temas referentes à direitos reprodutivos e sexualidade se mantiveram em alta; dos treze candidatos à presidência, 69% tratavam do tema em seu plano de governo, sendo que apenas dois candidatos o abordavam de maneira negativa, de modo a diminuir os direitos reprodutivos e população LGBTQIA+: Cabo Daciolo e Jair Bolsonaro (Feitosa, 2018).

Dada a trajetória no âmbito dos costumes, como já apresentado, não foi surpresa que fosse encontrado no plano de governo do candidato Jair Bolsonaro que “conteúdo e

método de ensino precisam ser mudados. Mais matemática, ciências e português, SEM DOUTRINAÇÃO E SEXUALIZAÇÃO PRECOCE” (Plano de Governo – Jair Bolsonaro, 2018, p. 41).

O próprio então candidato chegou a afirmar em 2017, que a sua atuação contra o “kit gay” foi responsável por catapultar sua carreira política, pois, até então, sua trajetória política se constituía em ser um deputado do chamado “baixo clero”, sem expressão política relevante (Leite, 2019; Mariano, 2016).

As sinalizações de Bolsonaro foram fortes em direção ao segmento evangélico, que, além de expressivo demograficamente, pode ser, em boa medida, alinhado eleitoralmente. Em síntese, até a composição do novo governo, Bolsonaro identificou-se na grande chave “cristã”, o que não incluiu as referências específicas das religiões afro-brasileiras e espírita, mas incorporou o judaísmo como compreendido pelo evangelismo de matriz fundamentalista norte-americana (Bruce, 2003). Enfim, cristão sem acentuar as cores católicas e sempre indicando aos evangélicos que pode ser, parecer ou tornar-se evangélico. E isso teve efeito eleitoral (Almeida, 2019).

Contra seu oponente, Fernando Haddad (PT), além da acusação de corrupção, devida ao processo das investigações da Lava Jato que levaram à prisão de Lula, ex-presidente da República, e presidente do PT, também foi revivido o “kit gay”, dado que foi durante seu tempo de Ministério que o ESH foi gerado.

Assim, uma vez que estava perceptível a disputa entre Haddad e Bolsonaro no segundo turno das eleições, as igrejas evangélicas se mobilizaram em ações pelo candidato de direita, maldizendo os governos petistas e alertando contra a “ideologia de gênero” que seria promovida pelo candidato de esquerda.

Líderes religiosos como Silas Malafaia, Robson Carvalho, Apostolo Rina, Edir Macedo e Valdomiro se pronunciaram a favor de Bolsonaro, o apresentando como defensor dos costumes cristãos, e contrapondo a Haddad, que estaria tentando os destruir. Isso demonstra uma movimentação pública do posicionando como um candidato pró-vida, pró-família, contra a “ideologia de gênero” e de direita – segundo as falas de tais líderes.

Junto a isso, foram espalhadas notícias por meio das redes sociais com conteúdo falso, mas de caráter moral. Atestavam que Haddad iria liberar a distribuição do “kit gay”, que meninas seriam obrigadas a beijar meninas, sobre o fechamento de igrejas, que as escolas ensinariam que todos são gays ou sobre a legalização da pedofilia (Leite, 2019; Rodrigues, 2019; Maranhão Filho; Coelho; Dias, 2018, Valerio, 2020).

É possível perceber aqui, o cerne do método herdado do movimento ocorrido nos Estados Unidos citado anteriormente, ou seja, a utilização das mídias, nesse caso, as redes sociais, para propagação de uma pauta moral e interferência política, visando o estabelecimento não somente de uma cultura antissecular, mas de intervenção na autonomia política do Estado, visando o combate aos direitos de uma vida boa para determinadas minorias.

Ao apoiar questões morais caras às igrejas evangélicas, Bolsonaro recebeu forte apoio de lideranças que mobilizaram as fontes organizacionais do poder político (Prandi; Santos; Bonato, 2019; Sales; Mariano, 2019) para promover sua campanha eleitoral. Assim, a coligação bolsonarista “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” venceu a eleição presidencial de 2018 com 55,13% dos votos válidos, e segundo pesquisa realizada pelo DataFolha na véspera do segundo turno, 69% dos votos válidos evangélicos.

Referindo-se ao resultado da eleição, Mariano e Gerardi (2019, p. 72) dizem que os discursos e ações simbólicas utilizadas por Bolsonaro para se aproximar do segmento cristão deram “certo: venceu o pleito pela vantagem de 11 milhões de votos, grande parte dela, se não toda, concedida pelos evangélicos”.

Entretanto, mesmo mantendo o caráter bélico com relação a pautas ligadas, principalmente, aos direitos sexuais e reprodutivos, o segmento evangélico perpetua a estrutura econômica e social dada (Smith, 2019; Aragusuku, 2019), semelhante ao acontecido com o movimento observado por Faith (2020) nos Estados Unidos da América; o que em ambos os casos aparece como uma contradição, visto que grande parte da população afetada negativamente pelas políticas neoliberais são do segmento evangélico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível discutir a particularidade da laicidade brasileira como um conjunto de tensões entre grupos cristãos, Estado, e alguns grupos de minorias sociais, entre eles, a população LGBTQIA+. Ao se tomar como recorte os evangélicos, é possível argumentar que a relação desses grupos com o Estado brasileiro e grupos socialmente minoritários é remanescente de suas raízes estadunidenses, seguindo caminhos e técnicas semelhantes.

Ao se pensar a forma como a laicidade se aplica ao caso brasileiro, é possível perceber evidências de um arcabouço formal que declara a laicidade do Estado, contudo, não é aparente no país uma cultura secularizada majoritária, mas uma disputa onde se percebe forças secularizantes e antisseculares, muitas delas provenientes de organizações norte-americanas.

Aqui, os grupos evangélicos agem ativamente como um movimento antissecular, apoiados em técnicas de participação na vida política por grupos de pressão e desenvolvimento de um aparelho de influência política baseado em sua rede de apoio, além da utilização de mídias para disseminação de uma cultura antissecular, baseados em modelos e práticas desenvolvidos nos Estados Unidos, e chegados próximos à década de 1950 em solo nacional, em um contexto de polarização e interesses políticos particulares do pós Segunda Guerra Mundial.

Ainda, por se tratar de uma laicidade de tipo aberta, a República brasileira corre o risco de, por não possuir uma cultura fortemente secularizada, ter seu sistema normativo (seja ele cultural ou legal-jurídico) utilizado como forma de estabelecer a vontade da maioria social contra as minorias devido a assimetria de poder entre os grupos.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. Jair Messias Bolsonaro: o 'eleito' de Deus? In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: GTRR-ANPUH, ano XIII, n. 37, mai.-ago. de 2020.

ALENCAR, Gustavo de. Evangélicos e a Nova Direita no Brasil: os Discursos Conservadores do "Neocalvinismo" e as Interloquções com a Política. In: *Teoria e Cultura*. Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, v. 13, n. 2, dez. de 2018.

ALMEIDA, Ronaldo de. *Bolsonaro presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira*. Novos estudos CEBRAP. São Paulo: CEBRAP, v. 38, n. 01, jan.-abr. de 2019. p. 185-213.

ARAGUSUKU, Henrique Araujo (*et al.*). Estado, políticas sexuais e cidadania LGBT no Brasil pós-impeachment. In: *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 2, n. 4, 2019.

AZEVEDO JUNIOR, Aryovaldo de Castro; BIANCO, Erica Cristina Verderio. O processo de mitificação de Bolsonaro: Messias, presidente do Brasil. In: *Revista ECO-Pós*, v. 22, n. 2, 2019. p. 88-111.

BELLOTTI, Karina Kosicki. A batalha pelo ar: a construção do fundamentalismo cristão norte-americano e a reconstrução dos "valores familiares" pela mídia (1920-1970). In: *Mandrágora*. São Paulo: Universidade Metodista, v. 14, n. 14, 2008. p. 55-73.

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 21(1), 2000. p. 09-24.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada; ORO, Ari Pedro (org.) (*et al.*). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed. 2008. p. 19-32.

CARVALHO, Marcos Castro; SIVORI, Horacio Federico. *Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira*. Dossiê conservadorismo, direitos, moralidades e violência. In: Cadernos Pagu. Campinas: Unicamp, n. 50, 2017.

CASANOVA, José. Is secularization global? In: *Opening New Spaces: Worldwide Mission and Secularization*, 2013. p. 69-81.

CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. In: *The Hedgehog Review*, vol. 8, Issue 1-2, 2006. p. 07-22.

CASANOVA, José. The secular and secularisms. In: *Social Research*; Winter, v. 76, n. 4, 2009. p. 1049-1066.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2010.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religião e política no Brasil nas primeiras décadas dos anos 2000: o protagonismo dos evangélicos. In: *Fronteiras – Revista de Teologia da Unicap*. Recife: UNICAP, v. 3, n. 1, jun. de 2020. p. 40-65.

FAJARDO, Alexander. Fundamentalismo protestante nos estados unidos e Brasil: intolerância religiosa no rádio e seus (des)caminhos sonoros. In: *Paralellus*. Recife: UNICAP, v. 7, n. 15, mai.-ago, 2016. p. 249-271.

FATH, Sébastien. Das margens ao mainstream: desafios sociais da ascensão evangélica – uma comparação transamericana. In: *Debates do NER*. Porto Alegre: UFRGS, v. 1, n. 37, 2020.

FEITOSA, Cleyton. A cidadania LGBT nas candidaturas à presidência da República do Brasil em 2018. In: *REBEH*, vol. 01, n. 04, out.dez. de 2018.

GAMA, Maria Clara Brito da. Cura Gay? Debates parlamentares sobre a (des)patologização da homossexualidade. In: *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*. n. 31. abr. de 2019. p. 04-27.

LACERDA, Fabio. Evangelicals, pentecostals and political representation in brazilian legislative elections (1998-2010). In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, vol. 32. n. 93, fev. de 2017.

LEITE, Vanessa. “Em defesa das crianças e da família”: Refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos “conservadores” em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade. In: *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*. n. 32, ago. de 2019. p. 119-142.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque; COELHO, Fernanda Marina Feitosa; DIAS, Tainah Biela. “Fake news acima de tudo, fake News acima de todos”: Bolsonaro e o

“kit gay”, “ideologia de gênero” e fim da “família tradicional”. In: *Revista Eletrônica Correlatio*. São Paulo: IMESP, v. 17, n. 2, dez. de 2018.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate. In: *Civitas*. Porto Alegre: PUC-RS, v. 16, n. 4, out.-dez., 2016. p. 710-728.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: *Civitas*. Porto Alegre: PUC-RS, v. 11, n. 2, mai.-ago. de 2011. p. 238-258.

MARIANO, Ricardo. *Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso*. Paper apresentado no 3º Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, NAYA, 2002.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. In: *Revista USP*. São Paulo: USP, n. 120. jan.-mar. de 2019.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste está porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pendão Real, 1995.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: *Revista USP*. São Paulo: USP, n. 67, set.-nov. de 2005.

OLIVEIRA, Fábio Falcão. Governo Bolsonaro e o apoio religioso como bandeira política. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: GTRR-ANPUH, ano XIII, n. 37, mai.-ago. de 2020.

PEREIRA, Fabio Queiroz; LARA, Mariana Alves; ANDRADE, Daniel de Pádua. A insustentabilidade da cláusula geral de bons costumes: pluralismo e laicidade na sociedade contemporânea. In: *Scientia Iuris*, v. 23, n. 3, 2019.

PIERUCCI, Antônio Flávio. As Bases da Nova Direita. In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n. 19, dez. de 1987.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: *Ciências Sociais Hoje*, n. 11, 1989. p. 104-132.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos; BONATO, Massimo. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. In: *Revista USP*. São Paulo: USP, n. 120. jan.-mar. de 2019. p. 43-60.

RODRIGUES, Guilherme Alberto; FUKS, Mario. Grupos sociais e preferência política: O voto evangélico no Brasil. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, vol. 30, n. 87, fev. de 2015. p. 115-129.

RODRIGUES, Nelson Lellis Ramos. Evangélicos e a sociedade em rede: As eleições de 2018 e o impacto das redes sociais no Brasil. In: *Reflexus*, ano XIII, n. 21, 2019.

SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 39, n. 2, ago. de 2019. p. 09-27.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da Silva. Laicidade do Estado: dimensões analítico-conceituais e suas estruturas normativas de funcionamento. In: *Sociologias*. Porto Alegre, ano 21, n. 51, mai.-ago. de 2019. p. 278-304.

SMITH, Amy Erica. *Religion and Brazilian democracy: mobilizing the people of God*. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2019.

SOUSA, Bertone de Oliveira. Pentecostais, Fundamentalismo e Laicidade no Brasil: uma análise da atuação da bancada evangélica no Congresso Nacional. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: GTRR-ANPUH, ano XIII, n. 37, mai.-ago. de 2020.

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, Luiz; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 157-195.

VALERIO, Samuel. *Pentecostalismo, catolicismo e bolsonarismo: convergências*. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: GTRR-ANPUH, ano XIII, n. 37, mai.-ago. de 2020.

WILLAIME, Jean-Paul. *European Integration, Laïcité and Religion, Religion, State and Society*, 37, v. 1-2, 2009. p. 23-35.

ABSTRACT:

Given the strength of Protestant groups in Brazilian politics in the post-dictatorship period of 1964-85, it is important to understand their mechanism of functioning, since this may represent the break in the principle of secularism established since the first Brazilian republican constitution, in 1891. For this, it becomes imperative to understand how this group came to conquer the political strength that is granted today. Thus, this work aims to perform a historical analysis of the construction of the Protestant agenda in the Brazilian political scenario, relating to the issue of secularism in Brazil. For this, it begins with the discussion on secularism from fundamental authors on the subject and their contemporary discussions and the Brazilian particularity and, subsequently, the historical evolution of the evangelical agenda in Brazilian politics; both developed through bibliographic research of published articles. After the analysis, it was possible to perceive the existence of parallels between the way of introduction of Protestant evangelicals in American and Brazilian politics, as well as their form of transmission between the country from the north to the south.

Keywords: Politics; Secularism; Evangelical.

Recebido em 27/05/2023

Aceito para publicação em 04/07/2023



***DIGNITAS PERSONAE* : UMA ANÁLISE HISTÓRICA DA CONSTITUIÇÃO DOS DIREITOS DA PESSOA HUMANA À LUZ DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA (DSI)**

A historical analysis of the constitution of the Human Rights in the light of the Social Doctrine of the Church (SDC)

Lenilson Rocha Portela *
Francisco de Assis de Sousa Nascimento **
Universidade Federal do Piauí (UFPI)
DOI: 10.29327/256659.14.2-8

RESUMO:

O presente artigo versa sobre o processo de concepção dos direitos da Pessoa Humana, no cerne da Doutrina Social da Igreja Católica. Baseado em uma análise histórica, busca-se mapear a consolidação de alguns fundamentos que compõem e dão base à DSI, como é o caso do princípio Personalista de Emmanuel Mounier. Em diálogo com teólogos e filósofos, empreende-se uma análise sobre noções caras à DSI, como o conceito de Pessoa e de Relação.

Palavras-Chave: História; Doutrina; Igreja; Pessoa.

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Membro do Grupo de Pesquisa História Política, Arte e Cultura. Pesquisador com interesse em História da Igreja Católica Apostólica Romana e História dos Povos Ciganos. E-mail: lenilson90@hotmail.com

** Professor Associado III da Universidade Federal do Piauí (UFPI), atuando no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (PPGHB/UFPI). Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com pós-doutorado História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: francisoufpi@gmail.com

INTRODUÇÃO — DSI: LONGO CAMINHO HISTÓRICO E DOUTRINÁRIO

Toda a doutrina social se desenvolve, efetivamente, a partir do princípio que afirma a intangível dignidade da pessoa humana
(Cf. João XXIII, Carta encicl. Mater et Magistra: AAS 53 (1961) 453, 459.).

Com o advento da Idade Moderna, no contexto europeu, a Igreja Católica, passou a dividir espaço com outras instâncias de poder e produtoras de discurso. Os Estados Modernos Nacionais que começaram a emergir, a Reforma Protestante e as igrejas que dela surgiram, passaram a disputar influência social, política e moral, no espaço que outrora, mantinha-se unido graças ao sentimento de pertencimento à cristandade (Febvre, 2004). O enfraquecimento do prestígio e da influência moral, política e teológica da Igreja Católica, ganharam novos contornos com três eventos históricos, a saber, a Revolução Industrial, Revolução Francesa, ambas no século XVIII e, a consolidação do Estado-Nação no século XIX, em partes da Europa e das Américas.

Com o enfraquecimento do modo de produção feudal que a posteriori haveria de ser substituído pelo modo de produção industrial na segunda metade do século XVIII, na Inglaterra, como também, o crescimento dos bancos, da prática da usura,¹ a disseminação dos ideais iluministas, do florescimento e expansão do Liberalismo, da exploração proletária, do surgimento do Socialismo científico,² e a crescente afirmação das identidades nacionais na Europa e nas Américas, a Sé Romana viu a necessidade de responder a essas demandas e, o fez – mesmo que tardiamente – por meio da *Rerum Novarum* que foi apresentada em 15 de maio de 1891, pelo então papa Leão XIII.

Os eventos de natureza econômica que se deram no século XIX tiveram consequências sociais, políticas e culturais lacerantes. Os acontecimentos ligados à revolução industrial subverteram a secular organização da sociedade, levantando graves problemas de justiça e pondo a primeira grande questão social, a questão operária, suscitada pelo conflito entre capital e trabalho. Nesse quadro, a Igreja advertiu a necessidade de intervir de modo novo: as « res novae », constituídas por tais eventos, representavam um desafio ao seu ensinamento e motivavam uma especial so-

¹ Empréstimos feitos a juros eram considerados pecado já na tradição judaica. O cristianismo acabou por incorporar esse princípio moral e o fortaleceu na Idade Média.

² Expressão formulada em 1840 por Pierre-Joseph Proudhon para se referir a uma modelo de sociedade governada por princípios científicos, que em 1880 foi apropriado por Friedrich Engels para definir a obra de seu contemporâneo e amigo Karl Marx.

licitude pastoral para com as ingentes das massas de homens e mulheres. Era necessário um renovado discernimento da situação, apto a delinear soluções apropriadas para problemas insólitos e inexplorados (Compendio da Doutrina Social da Igreja, 2004, nº 88).

Essa encíclica papal inaugurou um novo tempo no debate católico, em torno de questões sociais, pois ao analisar as condições de exploração dos operários das indústrias, o sofrimento que a eles foi imputado pelas péssimas condições de trabalho, salário e moradia, o texto expõe os erros que provocaram essa situação de anomalia das relações sociais pautadas em uma anti-caridade, ao tempo que exclui o Socialismo como uma via de cura para os problemas apresentados. Com isso, a *Rerum Novarum* tornou-se um documento incontornável no âmbito das formulações doutrinárias da Igreja Católica, sobre a dimensão social, política e econômica do mundo contemporâneo.

O enfraquecimento da influência católica e a crescente consciência da necessidade de reconquistar esse espaço de produção de discurso e de influência moral levou a Igreja, no século XX, a empreender uma série de medidas pastorais que visavam à adoção de uma atuação mais direta junto aos menos favorecidos, ou a grupos sociais estratégicos. Isso se deu através dos Círculos Operários Católicos, Liga Eleitoral Católica, a Associação de Universitários Católicos e a Ação Católica (Brandão, 1975), que sob o impulso da atuação dos leigos, buscou uma presença mais relevante no meio social, baseada em princípios defendidos por intelectuais católicos, como Jacques Maritain.

Seria um equívoco pensar que a atuação desenvolvida nesses setores estratégicos, por leigos, mas sob a supervisão dos membros do clero, estava contida apenas no desejo de reconquistar um espaço de influência, em uma espécie de cruzada contemporânea. Para além disso, havia nessas ações, um desejo de valorização da dignidade da Pessoa Humana, que se viu intensamente atacada no contexto do século XX, com o advento das duas grandes guerras, com o florescimento do nazifascismo, com o prolongamento do colonialismo na África e na Ásia. Com isso, a defesa dos direitos da Pessoa Humana, tornou-se um expediente doutrinário, teológico e moral bastante comum, dado o crescente número de circunstâncias que exigiram posições assertivas e claras da Sé Romana, no transcurso dos noventa e três.³

³ Nota-se isso pelo crescente número de encíclicas papais, cartas apostólicas, diretrizes doutrinárias e instruções pastorais que tratam desse tema.

Devemos ressaltar que essas posições suscitam debates históricos e políticos acalorados sobre o papel que a Igreja Católica desenvolveu em conjunturas históricas específicas – como é o caso do escravismo colonial e do nazismo alemão –, pois, alguns intérpretes desses processos, descrevem como apoio, ou no mínimo conveniência a demora em responder aos eventos que estavam em curso.

Posto tudo isso, é preciso que se diga que o objetivo desse artigo é analisar o processo de formação de uma defesa da dignidade da Pessoa Humana e de seus direitos, à luz da Doutrina Social da Igreja Católica (doravante DSI). No que se refere à metodologia, o presente artigo alicerça-se no entrecruzamento de dados contidos no extenso arcabouço doutrinário que compreende a DSI, como também, dos intelectuais que colaboraram com as formulações de princípios e valores adotados pelos documentos oficiais, e em diálogo com dados históricos, econômicos, políticos e sociais.

PRINCÍPIO PERSONALISTA: TRILHAS DO SÉCULO XX

Diante da crescente desvalorização da vida humana em suas diversas fases e manifestações – constata-se isso por meio de dados alarmantes aferidos das muitas guerras e conflitos em diversas partes do mundo, dos crescentes índices de fome e desnutrição, da exploração de pessoas que são privadas de condições dignas de trabalho, do favorecimento de uma dinâmica política agressiva baseada em princípios extremistas de aniquilação do outro, objeto de adesão de muitos católicos alinhados ao espectro político de direita no Brasil e em outros países de tradição cristã – devemos nos perguntar: a Doutrina Social da Igreja (DSI) tem cumprido o papel histórico a que se propôs e ainda é capaz de suscitar algum tipo de reflexão válida para os católicos deste tempo? Para responder a essa pergunta, devemos compreender o processo de formulação das bases teóricas desse arcabouço doutrinário.

A Doutrina Social da Igreja é um conjunto de ensinamentos filosóficos e teológicos, baseados no pensamento aristotélico-tomista, cujo escopo versa sobre diretrizes políticas, econômicas e morais para as sociedades humanas. Fruto de um longo processo de formação que teve o seu início ainda no período da Patrística,⁴ esse arcabouço doutrinário ganhou

⁴ “Movimento” filosófico e teológico surgido no seio do cristianismo primitivo, na transição entre a Idade Antiga e a Idade Média. Em diálogo com a filosofia grega e outras correntes de pensamentos, a patrística recebeu esse nome em função de ter origem na ação dos primeiros membros do clero da Igreja, que foram definidos como padres, ou pais da Igreja.

contornos mais definidos a partir da publicação da *Rerum Novarum* em 1891, pelo papa Leão XIII. Desde então, outros textos foram sendo acrescentados a esse *motu próprio*,⁵ tornando-o um conjunto robusto de formulações que visa oferecer uma alternativa de conduta social, que vai além dos parâmetros apresentados pelo binarismo capitalismo-socialismo, ambos condenados por Roma.⁶

Baseado em cinco princípios gerais, dos quais podemos citar o Princípio da Destinação Universal dos Bens, o Princípio da Subsidiariedade, o Princípio da Solidariedade, Princípio do Bem Comum, e o da Dignidade da Pessoa Humana, a DSI estrutura-se de forma a tentar articular uma saída diante do capitalismo liberal desenfreado, ao tempo que incentiva o combate aos efeitos lacerantes da pobreza e da acumulação excessiva de capital nas mãos de poucas pessoas, ao passo que postula uma não adesão ao Socialismo, já que na sua perspectiva, essa teoria econômica e política não dá conta de responder satisfatoriamente a uma série de demandas e dados da realidade humana, como é o caso do egoísmo e do desejo de posse excessiva de bens, que não são gerados exclusivamente pelo capitalismo, embora seja agravado por ele; além de incentivar a luta de classes, o que na visão cristã, fere a caridade como valor a ser exercido por todos os batizados e não batizados.

Dentre os princípios supracitados, merece a nossa especial atenção o *Princípio da Dignidade da Pessoa Humana*, pois

para a Igreja, o homem é um animal racional, que de forma psicossomática constitui-se em indivíduo enquanto corpo/matéria, e pessoa enquanto forma/alma. Para a Igreja, o homem enquanto “indivíduo”, animal racional, está sujeito à administração do Estado e é inferior a ele. Mas o homem enquanto “pessoa”, dotada de uma alma imortal e de uma personalidade única e irrepetível, é superior ao Estado. Portanto, no exercício de seus poderes administrativos o Estado não pode violar arbitrariamente o corpo, a família e o modo de vida de ninguém, tampouco permitir que outras instituições o façam (como o mercado) (Ribeiro; Carvalho; Oreiro, 2019, p. 717).

⁵ Expressão do latim que pode ser traduzida como “de sua iniciativa própria”. O termo faz alusão às decisões, normativas e textos escritos pelo próprio papa, não sendo pensado por algum assistente ou cardeal.

⁶ Podemos citar outros textos papais que enquadram-se na DSI: *Quadragesimo Anno* (Quadragesimo Ano), Pio XI, 1931; *Mater et Magistra* (Mãe e Mestra), João XXIII, 1961; *Pacem in Terris* (Paz na Terra), João XXIII, 1963; *Populorum Progressio* (O Desenvolvimento dos Povos), Paulo VI, 1967; *Laborem Exercens* (Sobre o Trabalho Humano), João Paulo II, 1981; *Sollicitudo Rei Socialis* (A Sollicitude Social da Igreja), João Paulo II, 1987; *Centesimus Annus* (Centésimo Ano), João Paulo II, 1991; *Evangelium Vitae* (O Evangelho da Vida), João Paulo II, 1995; *Deus Caritas Est* (Deus É Amor), Bento XVI, 2005; *Caritas in Veritate* (A Caridade na Verdade), Bento XVI, 2009; *Laudato Si'* (Louvado sejas), Francisco, 2015; *Fratelli Tutti* (Todos irmãos), Francisco, 2020.

Com isso, nota-se que a Pessoa Humana tem, dentro da DSI, um valor supremo e incontestável. De algum modo, a dignidade da Pessoa Humana tem sido defendida pela Igreja Católica desde o cristianismo primitivo e, a defesa aqui apontada, assumiu formas distintas em diferentes contextos sociais, históricos e políticos, com base nos interesses conjunturais, mas de forma geral e durante muito tempo, essa salvaguarda não adotou a estrutura de uma doutrina unívoca e universal, pois não era encarada como uma necessidade (Compendio da Doutrina Social da Igreja, 2004, nº 87-87).⁷

Com o advento das mudanças sociais, econômicas e geopolíticas que a Europa experimentou a partir do século XVIII, a Igreja Católica se viu diante do imperativo de responder de forma satisfatória e ampliada, ao que se processava como o sopro de mudanças que ela não seria capaz de controlar, mas que deveria compreender e instruir aos seus fiéis como proceder diante dos “sinais dos tempos”, para que eles e a própria instituições não fossem solapados pelos acontecimentos que se processavam em uma perspectiva de longuíssima duração.

Em uma primeira tentativa, através do Concílio Ecumênico Vaticano I (1869-1870), a *vecchia signora*⁸ tentou combater o galicanismo,⁹ ao tempo que expôs e condenou o que considerava como erro no Materialismo, no Racionalismo e no Ateísmo. Vendo a necessidade de ampliar a instrução para os fiéis leigos, padres, diáconos, bispos e religiosos de como proceder em relação aos novos tempos e contextos, a Sé Romana empreendeu a criação da DSI, que nos idos do século XX, ganhou novo impulso por inspirar-se em um princípio Personalista, na tentativa de expor a inalienável e inviolável dignidade da Pessoa Humana.

O Personalismo é um conjunto de ideias não sistematizadas como uma corrente filosófica e, “antagonista” dos sistemas de pensamento e ideológicos que estavam em voga na primeira metade do século XX – Marxismo, Nazifascismo e Liberalismo. Fundado por Em-

⁷ Essa questão é digna de uma análise mais detida, pois os contextos em que a Igreja rompeu parcial ou integralmente com essa visão, constituem processos distintos e separados pelo tempo e espaço. O caso da escravidão dos mouros pelos cristãos que viviam na Península Ibérica é uma dessas situações que nos não a conhecer a dinâmica histórica não unívoca de defesa da dignidade da pessoa humana pela Igreja Católica.

⁸ Expressão do italiano que significa “velha senhora” com múltiplos usos, dos quais se destaque a referência à Igreja Católica como instituição multe milenar.

⁹ Movimento político e religioso que teve origem no final do século XVII, na França. Defendia que o poder da Igreja deveria estar submetido ao poder temporal do Estado.

manuel Mounier,¹⁰ teve a sua base de difusão de valores na revista *Esprit*, que data de 1932 a primeira edição. Surgido no contexto do pós-crise econômica de 1929 e da ascensão do nazismo ao poder na Alemanha, essa corrente de pensamento se propôs a combater o Marxismo que via na economia capitalista, a responsabilidade pela crise que aquele tempo atravessava como, também, se pôs nas trincheiras de combate ao modelo econômico proposto pelo capitalismo que objetivava o lucro em detrimento de outros aspectos existenciais.

Com isso, o Personalismo indicava que naquele contexto, o que estava em curso não era uma simples crise econômica, mas um desequilíbrio de valores que acabou gerando ideologias que colocavam o ser humano como meio para obter um fim e, não um fim em si mesmo. A partir das publicações feitas na revista *Esprit*,¹¹ os diversos intelectuais que colaboraram com a proposta, indicaram que o que estava em curso na Europa, era uma ordem de aniquilamento da Pessoa Humana, seja no campo simbólico, como também, no campo das relações políticas concretas.

Estruturado sob a ideia central de Pessoa, o Personalismo defende a dignidade humana no tocante à sua inviolabilidade, direito à liberdade e responsabilidade moral, jurídica e social (Mounier, 1992). Essa corrente de pensamento erigiu-se em função da desordem individualista provocada pelo Capitalismo e por aquilo que eles consideravam como aniquilamento da pessoa diante do coletivismo do Socialismo.

A compreensão de Pessoa proposta pelos adeptos do Personalismo, orbitava em torno do entendimento de que cada ser humano era dotado de um “valor absoluto”, portanto, esse indivíduo não é passível de objetificação, seja por outro ser humano ou mesmo por um coletivo social, político ou religioso. Dessa forma, toda e qualquer pessoa ou regime de poder que tente se justificar por meio de leis ou noções coletivas que vá à contramão do “valor absoluto”, devem ser condenadas e combatidas.

¹⁰ Filósofo francês nascido em Grenoble, 12 de abril de 1905 e faleceu em Châtenay-Malabry, 22 de março de 1950. O seu pensamento teve papel fundamental nas formulações que deram base à Democracia Cristã.

¹¹ Revista intelectual francesa que foi fundada por Emmanuel Mounier em 1932. Base de difusão do Personalismo aprofundou a discussão sobre esse conjunto de ideias a partir de 1934. Já no contexto da Segunda Guerra Mundial, estabeleceu um conjunto de críticas ao Regime de Vichy e aos totalitarismos europeus. EM função da morte do seu fundador, a revista passou para a direção de Albert Béguin e depois Jean-Marie Domenach assumiu o controle do editorial. Olivier Mongin assumiu a direção em 1989 e encontra-se em pleno exercício das suas funções como diretor até o presente. É válido destacar o relevante papel que esse periódico desempenhou no século XX, pois ao tempo que difundiu o Personalismo, colaborou com os debates que visavam o nascimento de uma “nova esquerda”, assim como, tornou-se um espaço de livre pensamento.

As sociedades humanas estruturam-se por meio de regras (leis). Segundo o Personalismo, as leis devem se organizar de forma a colaborar com a preservação da dignidade humana, não o contrário. Baseados na ideia de que toda Pessoa é livre, os personalistas defendiam que as legislações nacionais deveriam favorecer o pleno exercício da liberdade humana, de forma que cada indivíduo tenha a capacidade de gerir a sua vida de acordo com a sua consciência (valores).

É importante notar que, o que a princípio parece ser uma defesa do individualismo cego, se mostra, na verdade, como a intercessão em favor de uma noção de Pessoa que se constrói na relação com o outro, não no isolamento, pois a liberdade, a responsabilidade, os anseios e tudo que o define como Pessoa, só ganha sentido quando vivido em comunidade.

As abstrações propostas pelos Personalistas ganharam força em diversas partes da Europa, ainda na primeira metade do século XX, pois naquele contexto, a Espanha, Portugal, Alemanha, Itália e França, viviam sob a égide de regimes totalitários ou que dialogavam muito bem com o autoritarismo. Com grande adesão nos círculos católicos

Esta ampla e até diversificada corrente de católicos, radicada na doutrina social da Igreja, exprimiu-se civilmente em propostas de pensamento e projeto que, mais do que acentuarem formalmente a sua gênese doutrinária, preferiam acentuar a sua filosofia personalista, sem dúvida compartilhável por não crentes. Desde logo, contra todos os totalitarismos e os autoritarismos de Estado [...] e pela defesa da dignidade da pessoa humana, dos direitos e dos deveres fundamentais, da importância social basilar da família, da precedência da Sociedade Civil sobre o Estado poderpolítico. Isso era importante. Mas essa partilha nos enunciados mais gerais e formais não era mais possível, logo que se consideravam mais a fundo, mais substancialmente e mais em concreto, as muitas definições e escolhas políticas. Por exemplo, quanto a certos direitos humanos; quanto às políticas de família e da educação escolar; quanto ao Estado social subsidiário antes que providencialista burocrático; e a outras decisivas matérias (Pinto, 2014, p. 338).

Nota-se, com isso, que no século XX, a Igreja Católica tomou de empréstimo as principais noções do Personalismo e as empregou na defesa da dignidade da Pessoa Humana, diante dos autoritarismos que assolavam a Europa com reverberações em outras partes do mundo. Extrai-se dessa conclusão, a consciência de que os novecentos foi um tempo fecundo para o aprofundamento de noções e valores já anteriormente defendidos pela DSI, pois com o surgimento do Personalismo, com os documentos do Concílio Vaticano II e com

as encíclicas que beberam dessas formulações filosóficas e teológicas, com a formação de uma geração de teólogos como Karl Rahner, Henri de Lubac, Cardeal JourNet, Yves Congar, Schillebeeckx, Jean Daniélou, Metz, Joseph Ratzinger, Le Guillou, Louis Bouyera (Pinto, 2014), a Igreja se viu diante de compêndio doutrinário-teológico e pastoral vasto e bem fundamentado, que ainda serve de base para pensar as relações sociais, políticas, econômicas e ideológicas, no que tange a dignidade da Pessoa Humana. Mas, o que significa Pessoa Humana na linguagem proposta pela DSI?

PARA A IGREJA, QUEM É OU O QUE É A PESSOA HUMANA?

A Igreja Católica vê em cada homem a imagem viva do Deus vivo e, é nessa noção de Pessoa que a DSI fundamenta-se. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja, em seu terceiro capítulo expõe o seguinte:

105. A Igreja vê no homem, em cada homem, a imagem viva do próprio Deus; imagem que encontra e é chamada a encontrar, sempre mais profundamente, a plena explicação de si mesma no mistério de Cristo, Imagem perfeita de Deus, revelador de Deus ao homem e do homem a si mesmo.

106. Toda a vida social é expressão do seu inconfundível protagonista: a pessoa humana.

107. O homem, tomado na sua concretude histórica, representa o coração e a alma do ensino social católico. Toda a doutrina social se desenvolve, efetivamente, a partir do princípio que afirma a intangível dignidade da pessoa humana (Compendio da Doutrina Social da Igreja, III, 105-107).

Destarte, o fundamento da vida social é o homem – esse que é imagem viva do Deus vivo –, já que ele é o núcleo constituinte da coletividade e, não há sociedade humana sem referência direta ao conjunto dessa unidade básica que é a Pessoa. Ao pontuar isso, o Compêndio da Doutrina Social da Igreja, faz alusão aos conceitos de *Imago Dei* e *Pessoa Humana*, sobre os quais se assenta.

Oriunda do contexto teatral grego, a palavra Pessoa vem do latim *persona*, que em sentido literal significa “soar através” ou no contexto apontado, “máscara” (Oxford, 2022). Na Grécia Antiga, cada personagem teatral usava uma máscara para transparecer o sentimento que desejava representar – tristeza ou alegria – dessa forma, o ator atuava como uma *persona*, ou personagem. No contexto do estoicismo romano (Santos, 2007), essa ex-

pressão ganhou novos contornos e passou a designar o papel social ou aquilo que fazemos diante dos outros. Com as transformações linguísticas, essa palavra ganhou sentidos polisêmicos e tornou-se sinônimo de ser humano, homem, mulher, criança, etc.

No Compêndio há um uso mais específico da palavra Pessoa, pois se torna composta ao ser acrescido com o adjetivo Humana. Isso denota um uso mais específico da expressão Pessoa, no contexto geral da teologia católica.

Ao que se constata, a adoção da palavra pessoa pelo cristianismo surge dentro do contexto da formulação do dogma da Trindade. Como diz o próprio Catecismo da Igreja Católica: “Para a formulação do dogma da Trindade, a Igreja teve de desenvolver uma terminologia própria recorrendo a noções de origem filosófica: ‘substância’, ‘pessoa’ ou ‘hipóstase’, ‘relação’, etc.”.³ Com o que, desde Boécio (470/524), encontramos no capítulo III do seu *Liber de duabus naturis in Christo*, uma definição geral de pessoa que, mais tarde, será assumida por Tomás de Aquino (1225/1274) na *Suma Teológica*: A pessoa é uma substância individual de natureza racional (Santos, 2007, p. 128).

Com isso, percebe-se que apenas os seres dotados de intelecto – capacidade racional – podem assumir a identidade de Pessoa. Embora os seres não corpóreos – as três Pessoas da Trindade e os anjos – detenham um intelecto superior ao humano, que na visão cristã, é passível de afetação pela culpa original. Os anjos podem pecar e uma terça parte deles pecou¹² (*cf. Ap 12, 4*), o que dessa forma, se configura como um intelecto inferior ao das Pessoas da Trindade, pois como dizia São Jerônimo “Deus é inacessível ao mal”. Dessa forma, conclui-se que a Pessoa Humana, segundo a visão católica, assume essa identidade porque da identidade divina – Três Pessoas em uma só (*cf. Catecismo da Igreja Católica, nº 253*) – decorre a identidade humana. Somos pessoa, mas em relação à Pessoa divina que vive um eterno agora. São Tomás de Aquino pontua:

A relação não é um acidente inerente ao sujeito, mas a própria divina essência; portanto, é subsistente, como esta. Logo, a pessoa divina significa uma relação subsistente. E assim, é verdade que o nome de pessoa significa a relação, principalmente, e a essência, secundariamente (Aquino, 2018, XXIX, a. IV).

¹² E, como afirma John Milton, após pecarem, viram-se sem a capacidade intuitiva que lhes era própria quando viviam em estado de graça e pureza, restando-lhes a dedução ou a dialética, para obterem resposta sobre questões complexas. In. MILTON, 2020.

A identidade da Pessoa divina sustenta-se não apenas na racionalidade, mas apoia-se na capacidade de estabelecer relações, já que segundo a teologia medieval católica, a Santíssima Trindade configura-se como uma comunidade de amor, não fechada em si mesma, mas da relação interpessoal que estabelecem, frutifica a própria ação divina, capaz de redimir o gênero humano do decaimento original para inseri-lo no convívio divino, pois como dizia São João da Cruz ao pensar sobre a possibilidade de inserção na vida divina, é preciso que se “mereça estar em nossa companhia”. Esse merecimento advém da graça santificante, que segundo a Igreja, é distribuída aos que a acolhem.

A compreensão de que a Pessoa Humana é uma imagem viva da Pessoa divina, é, segundo a doutrina católica, um chamado a reconhecer a dignidade humana desde a sua concepção até mesmo após a sua morte, já que nesse intervalo, o homem não sofre nenhuma “mudança de natureza nem de gradualidade de valor moral, porque possui uma plena qualificação antropológica e ética” (*Dignitas Personae*, 2008, p. 11). Com isso, o Estado, os regimes políticos, movimentos intelectuais, os modelos econômicos ou qualquer outra coisa, não possui o direito de atacar ou mesmo implodir as bases sobre as quais se assentam a dignidade humana. Compete aos agentes políticos a defesa e manutenção de um tipo de sociedade baseada na caridade e no reconhecimento do valor intrínseco e inviolável de cada ser humano.

DIREITOS DA PESSOA HUMANA

Com a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e, a consolidação de um modelo legislativo no Ocidente, a partir do século XIX, que buscou definir, mediar, remediar e punir ações e infrações cometidas por qualquer pessoa, a discussão em torno de quais seriam os direitos e deveres dos cidadãos ganhou força e mereceu uma prolongada reflexão, no campo do Direito, sobretudo, depois dos horrores da Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945). Alicerçados em valores fundamentais, essas noções definiram um corpo de juízos e preceitos que devem ser seguidos pelos corpos sociais.

Nas primeiras formulações da DSI que foram definidas pela Igreja Católica, ainda no século XIX, encontra-se algo nesse sentido: uma tentativa de estabelecer valores e princípios sobre os quais se apoiam alguns direitos da Pessoa Humana. É possível notar que a Igreja aponta para uma diferenciação entre princípios e valores, sendo o primeiro um conjunto de

preceitos incontornáveis que informam a existência coletiva, com reverberações na vida individual. O segundo ponto pode derivar do primeiro, mas nem sempre isso ocorre, mas essencialmente, os valores são de natureza subjetiva, pessoal e contestável. O Compêndio da DSI defende que o “princípio que devem presidir à edificação de uma sociedade digna do homem indica também valores fundamentais” (Compendio da Doutrina Social da Igreja, III, nº 197).

Quando em confronto com a realidade ordinária, esses princípios ganham a forma de direitos, como à vida, à Língua e cultura, à Paz, respeito e solidariedade. Esse último é indicado pelo Compêndio como um direito praticado, não apenas uma virtude a ser valorizada. Os valores aqui indicados não são apenas de origem religiosa, mas, encontram-se com as suas raízes fincadas na sociedade civil e, são vistos como inerentes à dignidade da Pessoa Humana e, assumem a fisionomia de defesa de uma liberdade e sociabilidade humanas integrais, que não estão sujeitas aos interesses privados, de ideologias e regimes políticos e/ou econômicos. A verdade que também é um valor a ser considerado deve ser praticada e testemunhada, como também, a justiça que adota a postura de resistir a crescente tendência utilitarista do ser e do ter.

Essa tendência utilitarista a que se refere o Compêndio pode ser identificada não apenas através do hedonismo ou de vícios de ordem moral, mas ela assume uma dimensão mais ampla quando a dignidade humana é desconsiderada em função dos interesses políticos, econômicos e ideológicos. Nesse aspecto, a Igreja chama a atenção para a fragilidade das legislações e de certa incapacidade que caracteriza alguns dos ordenamentos jurídicos de nosso tempo, de resguardar a Pessoa Humana dos interesses escusos e materialistas.

Nenhuma legislação, nenhum sistema de regras ou de pactos conseguirá persuadir homens e povos a viver na unidade, na fraternidade e na paz, nenhuma argumentação poderá superar o apelo da caridade. Somente a caridade, na sua qualidade de «forma virtutum», pode animar e plasmar o agir social no contexto de um mundo cada vez mais complexo. Para que tudo isto aconteça, é necessário que se cuide de mostrar a caridade não só como inspiradora da ação individual, mas também como força capaz de suscitar novas vias para enfrentar os problemas do mundo de hoje e para renovar profundamente desde o interior das estruturas, organizações sociais, ordenamentos jurídicos (Compendio da Doutrina Social da Igreja, III, nº 207).

Ao indicar esse aspecto, a Igreja não se coloca contra a ordem temporal e nem deseja assumir o lugar que essa detém, mas ela se vale da compreensão de que a realidade humana

é atravessada pelos “vícios e concupiscências” da carne, que geram egoísmo, fechamento aos diferentes e injustiças diversas. A partir desse entendimento, nota-se que só pela força da caridade – que é uma virtude teológica¹³ – é que o gênero humano conseguirá trilhar um caminho de unidade, fraternidade e paz. Segundo a instituição religiosa, é só por essa via que a Pessoa Humana será integralmente valorizada e não instrumentalizada.

A DSI tem insistido que a caridade nunca acabará e, como virtude¹⁴ perene, precisa ser constantemente exercitada para que, selada na alma humana, esta obtenha um elevado grau de perfeição. A perfeição na caridade significa a capacidade de entender que no outro há a presença de um Deus que pelo batismo, quis construir uma aliança de amor e fidelidade ao tempo que edificou uma morada no coração do homem. Não só pela presença divina, mas pela própria identidade de filho de Deus que o sacramento do batismo ratifica, é que o todo ser humano deve ser entendido como um irmão, portanto, precisa ser respeitado, garantindo-lhe tudo que é necessário à manutenção da vida com dignidade. Esse direito é extensivo aos não batizados e que sequer conhecem o cristianismo, pois todo gênero humano é visto como cordeiros por meio da morte de Cristo. Para a Igreja, a dignidade da Pessoa Humana fundamenta-se em valores: o inerente a cada indivíduo ao nascer, e o sacrífico de Cristo pela humanidade.

DEFESA INTEGRAL E SOLIDÁRIA DA PESSOA HUMANA

Os ataques à dignidade da Pessoa Humana verificam-se não apenas nos limites da atuação política e econômica, mas assumem outras formas e manifestam-se em outros contextos da vida em sociedade. Por isso, é preciso permanecer em estado de alerta para que a integridade humana seja preservada.

Ainda no contexto do século XIX, a Igreja reconheceu que dividia espaço com outros agentes de poder, sendo assim, buscou refletir sobre como esses organismos deveriam atuar na defesa da Pessoa e dos seus direitos. A *Rerum Novarum* ao tratar dos limites e possibilidades de atuação do Estado na formulação dos direitos do bem-comum, pontua:

¹³ Segundo o catecismo da Igreja Católica, as Virtudes Teológicas são características ou qualidades que devem ser cultivadas no relacionamento com Deus. Formadas por uma tríade (fé, esperança e caridade), esses valores tendem a formar o caráter ou a identidade do cristão como uma boa pessoa.

¹⁴ Virtudes são entendidas como disposições do espírito para a prática do bem, mas que precisam da vontade para se desenvolver e frutificar.

[...] Certamente, se existe algures uma família que se encontre numa situação desesperada, e que faça esforços vãos para sair dela, é justo que, em tais extremos, o poder público venha em seu auxílio, porque cada família é um membro da sociedade. Da mesma forma, se existe um lar doméstico que seja teatro de graves violações dos direitos mútuos, que o poder público intervenha para restituir a cada um os seus direitos. Não é isto usurpar as atribuições dos cidadãos, mas fortalecer os seus direitos, protegê-los e defendê-los como convém (Rerum Novarum, I, nº 6).

Com isso, verifica-se que o Estado tem o dever de atuar junto às necessidades dos seus cidadãos, não se eximindo da responsabilidade que arrogou para si, ainda no contexto da Revolução Francesa com a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e, que fora ratificado por boa parte dos Estados atuais que são signatários da Declaração dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (1948)¹⁵. O que se deve buscar, portanto, é a consolidação do bem comum, que alicerça-se em uma caridade verdadeira. Essa caridade – que é uma virtude teologal – deve gerar frutos como a Justiça, que postula que todos tenham acesso a dignidade de viver, morar, se alimentar e expressar as suas opiniões sem sofrer represálias. O bem-comum manifesta-se não apenas na salvaguarda das questões supracitadas, mas toca em dois pontos primordiais: a economia e a ecologia.

No que se refere à economia, o Documento de Aparecida indica o seguinte:

As instituições financeiras e as empresas transnacionais se fortalecem ao ponto de subordinar as economias locais, sobretudo debilitando os Estados, que aparecem cada vez mais impotentes para levar adiante projetos de desenvolvimento a serviço de suas populações, especialmente quando se trata de investimentos de longo prazo e sem retorno imediato. As indústrias extrativistas internacionais e a agroindústria, muitas vezes, não respeitam os direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais das populações locais e não assumem suas responsabilidades. Com muita frequência se subordina a preservação da natureza ao desenvolvimento econômico, com danos à biodiversidade, com o esgotamento das reservas de água e de outros recursos naturais, com a contaminação do ar e a mudança climática. As possibilidades e eventuais problemas da produção de agro combustíveis devem ser estudados, ***de tal maneira que prevaleça o valor da pessoa humana e de suas necessidades de sobrevivência***. A América Latina possui os aquíferos mais abundantes do planeta,

¹⁵ A Igreja Católica não ratificou essa declaração, muito embora, tenha participado indiretamente da sua formulação. Como Estado autônomo, o Vaticano poderia ter ratificado o documento, mas em função da sua posição como Membro Observador e não como Estado Membro da ONU, isso não ocorreu.

junto com grandes extensões de território selvagem, que são pulmões da humanidade. Assim se dão gratuitamente ao mundo serviços ambientais que não são reconhecidos economicamente. A região se vê afetada pelo aquecimento da terra e a mudança climática provocada principalmente pelo estilo de vida não sustentável dos países industrializados (Documento de Aparecida, nº 66, grifo nosso).

Refletir sobre os limites de atuação dos grupos empresariais e bancários, bem como, sobre os riscos que eles oferecem quando levam em consideração apenas o lucro e a exploração desenfreada dos recursos naturais, nos coloca diante de uma questão que é premente, dado o impacto que as grandes corporações e os países do Norte global têm gerado sobre os países do Sul global. O vilipêndio das culturas, expressões religiosas e morais, tornou-se a ordem do dia na lógica de exploração desenfreada, que visa gerar *commodities*¹⁶, a partir dos países do Sul global, que são os responsáveis por fornecer boa parte das matérias-primas que alimentam o mercado global. Os países fornecedores acabam ficando com parcelas insignificantes dos lucros obtidos, o que gera empobrecimento e condições de vida degradantes para contingentes populacionais expressivos.

Repensar o atual modelo de produção e consumo, na tentativa de alterá-lo, significa considerar que o homem não é formado apenas por sua capacidade de inserção no mercado consumidor global, mas que ele é antes de tudo, um ser transcendental, que se encontra solapado pelo excessivo desejo de posse e lucro. A auto percepção, no que tange à dimensão extra temporal, leva ao exercício pleno da caridade, pois ao compreender que não necessita de muito para ser feliz neste mundo, o homem entende que deve partilhar das angústias e necessidades do próximo.

Sobre a ecologia, o Papa Francisco tem chamado a atenção para esse aspecto que a priori, parece não dialogar com uma defesa da dignidade humana, mas que se revela essencial à manutenção da existência da vida no planeta, pois “o progresso humano autêntico possui um carácter moral e pressupõe o pleno respeito pela Pessoa Humana, mas deve prestar atenção também ao mundo natural e ter em conta a natureza de cada ser e as ligações mútuas entre todos, num sistema ordenado” (Laudato Si, nº 7). Sem uma “casa comum”, não há como existir vida humana, sem vida não há como defender direitos que dão sustentação à dignidade da Pessoa.

¹⁶ Mercadorias oriundas do setor primário que podem ser de origem vegetal, mineral ou animal que servem como matéria prima para a produção de bens de consumo mais complexos.

O Compêndio da Doutrina Social da Igreja indica que “a tutela do ambiente constitui um desafio para toda a humanidade” (X, nº 466), pois é um dever universal o respeito ao que é considerado como bem comum, sendo vedado – do ponto de vista moral e das virtudes – o usufruto em função das próprias exigências. A Igreja postula uma defesa jurídica dos bens naturais, por meio de um ordenamento jurídico que tipifique as responsabilidades e direitos de todos os povos, na partilha da casa comum. Recomenda-se que a Comunidade Internacional coopere no sentido de unificar essas disposições legais, cabendo aos Estados o exercício da fiscalização individual, para se tenham um efetivo controle das necessidades dos povos submetidos à sua tutela. A sé romana reitera que essa colaboração caracteriza-se como uma “solidariedade universal” e deve ser acolhida como fato e dever.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nota-se que a Doutrina Social da Igreja ainda é capaz de fornecer alguma reflexão teológica e moral com escopo político, pois a Pessoa Humana que é o fundamento desse corpo doutrinário precisa ser encarada de forma integral, levando em consideração não apenas os aspectos espirituais, mas humanos e existenciais, já que o equilíbrio entre as partes forma um todo saudável que pode usufruir da dignidade que lhe é própria. O gozo dessa integridade não se encontra dissociado dos elementos circundantes e constituintes da realidade temporal, mas é o que confere sentido ao mundo criado do qual – segundo a Igreja Católica – somos guardiões, sendo batizados ou não.

O homem que é considerado *Imago Dei* não pode esquecer que isso significa que ele é chamado (vocacionado) ao pleno uso do seu intelecto e da sua capacidade de estabelecer relações, na tentativa de criar, ainda no tempo, um reflexo da eternidade, ou como afirmara João Paulo II: “uma civilização do amor que tenta sarar as feridas ainda abertas, do egoísmo e da indiferença diante do sofrimento dos que sofrem com as guerras, fome, doenças e todo tipo de infortúnio fruto do egoísmo e dos interesses políticos e econômicos” (XXXIV Dia Mundial da Paz, 2001).

A DSI pontua que a resposta a esse contingente de necessidades dos que sofrem, é a caridade como valor e princípio a ser vivido diante dos egoísmos. O amor seria o único capaz de abrir vias de diálogo e conciliação em um mar de diferenças culturais, étnicas e ideológicas. As diferenças que deveriam ser vistas como indicativos da capacidade criativa

que o homem detém, são assimiladas como formas de concorrência e acabam por justificar toda sorte de injustiças e perseguições em diversas partes do mundo, sobretudo, no Sul Global.

O Compêndio da Doutrina Social da Igreja conclui que o perdão e a reconciliação devem se tornar uma linguagem inteligível a todos os povos, para que por meio de uma solidariedade universal, superemos os muros de divisão erigidos pelos ódios e egoísmos que nos distanciam, “porque ele é a nossa paz, ele que de dois povos fez um só, destruindo o muro de inimizade que os separava” (Ef 2, 14)

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Campinas: Ecclesiae, 2018. Tomo I.

BRANDÃO, Berenice Cavalcante. *O movimento católico leigo no Brasil: as relações entre Igreja e Estado, 1930-1937*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói, UFF, 1975.

COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA – PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. Trad. da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 7º ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

DOCUMENTO DE APARECIDA. V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do caribe. Edições CNBB, Paulus, Paulinas: Aparecida, 2007.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium* (24 de nov. de 2013). São Paulo: Loyola, 2013 (Documentos do magistério).

FRANCISCO. *Laudato Si'* (24 de mai. de 2015). São Paulo: Loyola, 2015 (Documento do magistério).

FRANCISCO. *Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulinas, 2020 (Documento do magistério).

FEBVRE, Lucien. *A Europa: a gênese de uma civilização*. Trad. de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2004.

LEÃO XIII. *Rerum Novarum* (15 de mai. de 1891). 10º ed. São Paulo: Paulinas, 1965 (Voz do papa).

MILTON, John. *Paraíso perdido*. São Paulo: Editora 34, 2020.

MOUNIER, E. *Obras completas*. Trad. de Juan Carlos Vila et al. Salamanca, Espanha: Sígueme, 1992. tomo I.

MOUNIER, E. *Obras completas*. Trad. de Carlos Díaz et al. Salamanca, Espanha: Sígueme, 1990. tomo III.

PAULO II, João. *Mensagem de sua santidade para a celebração do XXXIV Dia Mundial da Paz*. Vaticano: Dicastero per la Comunicazione, 2000.

PINTO, Mário. O contributo do princípio Personalista do católico Francisco Sá Carneiro, e seus companheiros, para a Terceira República. In: *Povos e Culturas*. Lisboa: UCP, nº especial, 2014. p. 337-344.

SANTOS, Fausto dos. A Doutrina Social da Igreja e o Princípio Personalista. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre: PUC-RS, v. 37, n. 155, mar. de 2007. p. 125-138.

RIBEIRO, Arthur Rizzi; CARVALHO, Ricardo da Silva; OREIRO, José Luisa. Doutrina Social da Igreja Católica, o novo desenvolvimentismo e a economia social de mercado: diálogos possíveis? In: *Brazilian Journal of Political Economy* [online], v. 39, n. 4, 2019. p. 710-735.

ABSTRACT:

This paper deals with the process of developing the rights of the Human Person at the heart of the Catholic Church Social Doctrine (CCSD). Based on a historical analysis, we seek to map the consolidation of some foundations that compose and underpin the CCSD, as is the case of Emmanuel Mounier's Personalist principle. In dialogue with theologians and philosophers, an analysis is undertaken on notions dear to the CCSD, such as the concept of Person and Relationship.

Keywords: History; Doctrine; Church; Person.

Recebido em 04/03/2023

Aceito para publicação em 11/05/2023



LIBERDADE RELIGIOSA NA PANDEMIA: A INTERVENÇÃO JURISDICCIONAL NA RESTRIÇÃO DO DIREITO À LIBERDADE DE CULTO

Religious freedom during the pandemic: the jurisdictional intervention in the restriction of the right to freedom of worship

Ana Luiza Sabino de Sá e Silva*
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Pierre Portes dos Santos**
Centro Universitário Academia (UniAcademia)

Waleska Marcy Rosa***
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
DOI: 10.29327/256659.14.2-9

RESUMO:

Devido às medidas de distanciamento e isolamento social necessárias diante da pandemia de Covid-19, as autoridades foram forçadas a restringir a circulação em nome da proteção da saúde dos cidadãos, tornando impossível se reunir em grandes grupos, incluindo celebrações religiosas. Diante desse conflito entre princípios, o artigo tem por objetivo discutir os limites da restrição do direito à liberdade religiosa em relação às necessidades de proteger a saúde pública durante a pandemia, e o papel do Supremo Tribunal Federal nessas circunstâncias, além de lançar luz à manifestação religiosa enquanto fenômeno gregário, que, por definição, é praticado por uma coletividade de pessoas. Para tal, utilizou-se de metodologia de análise de decisões judiciais, para verificar a atuação do Poder Judiciário, e de revisão bibliográfica, para estudar a característica comunitária do fenômeno religioso e para revelar o conteúdo essencial da liberdade religiosa e seus limites.

Palavras-Chave: Liberdade Religiosa; Pandemia; Núcleo essencial.

* Mestranda em Direito e Inovação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: analuzasabinosilva@gmail.com

** Mestre em Direito e Inovação pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor do Centro Universitário Academia (UniAcademia) e Coordenador do Curso de Direito do UniAcademia. E-mail: pierreportes@gmail.com

*** Graduada em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora, mestre em Direito (Direito Público) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutora em Direito (Direito, Estado e Cidadania) pela Universidade Gama Filho (RJ). Professora de Direito Constitucional da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: waleska.ufjf@gmail.com

INTRODUÇÃO

A partir do início do ano de 2020, a humanidade, em escala global, enfrentou a ameaça de um novo tipo de vírus da família dos já conhecidos coronavírus: o Sars-CoV-2, causador da doença Covid-19. Os impactos da ação desse vírus, um microrganismo aparentemente tão pouco complexo, são sem precedentes e modificaram senão todos, praticamente todos os aspectos da socialização, do trabalho e do cotidiano de bilhões de pessoas ao redor do mundo. O surgimento da possibilidade da contaminação entre humanos por esse vírus, longe de ser fenômeno meramente natural ou biológico, reveste-se de características de um verdadeiro evento social, causador de profundas e permanentes mudanças no modo de vida de populações humanas.

Por essa perspectiva de análise, uma pandemia dessa proporção impacta não só aspectos relacionados à saúde e à integridade física dos indivíduos, mas modifica o mundo, inclusive social, tal qual o conhecemos. Esse acontecimento pode ser caracterizado como verdadeiro híbrido, descrito por Latour (1994): fenômeno meio humano, meio natural, que nos obriga a repensar as relações entre sociedade e natureza. Até porque, a gravidade dos impactos da pandemia depende do esforço de conscientização dos indivíduos, e de escolhas políticas dos governantes. Em razão do necessário distanciamento e isolamento social para diminuição da taxa de contaminação, as autoridades se viram obrigadas a determinar medidas de restrição de circulação, especialmente em locais fechados; o uso de máscaras de proteção tornou-se indispensável e a aglomeração de pessoas, impossível.

É nesse cenário que surge a necessidade de restrição, também, da realização de celebrações religiosas de forma presencial e coletiva, graças a seu potencial de transmissão e propagação do vírus. Diante disso, emerge a preocupação em relação aos limites de restrição do direito à liberdade religiosa frente às necessidades de proteção da saúde coletiva. É a partir dessa conjuntura que o objetivo geral da discussão promovida por este trabalho estrutura-se não só no estudo da definição do direito à liberdade religiosa e de seu conteúdo essencial, mas também na análise de qual o papel do Poder Judiciário em momentos de crise, como a pandemia, e quais os limites de sua atuação.

Pretende-se, com o exame de decisões judiciais selecionadas por sua relevância e pertinência temática, verificar a atuação do mais elevado órgão jurisdicional brasileiro, o

Supremo Tribunal Federal, frente à urgente necessidade de contenção da propagação do vírus, analisando sua atuação quando provocado. A partir desse estudo, confirmar-se-á se essa atuação adequou-se ao contexto fático apresentado e à previsão constitucional de competência desse órgão. Para tanto, utilizar-se-á de metodologia de análise de decisões, com o objetivo de organizar informações relativas às decisões proferidas sobre a temática, verificando a coerência decisória nesse contexto e interpretando as decisões, analisando o processo decisório e os argumentos utilizados, tal como pensado por Freitas Filho e Lima (2010).

Além disso, por meio de revisão bibliográfica, serão estudados os limites do direito à liberdade religiosa, seu conceito e os direitos corolários a ele, e, por consequência, seu conteúdo essencial. Baseando-se nos estudos de Virgílio Afonso da Silva (2017) sobre os direitos fundamentais, seu núcleo essencial e sua eficácia frente à Constituição, a presente discussão é necessária para se compreender quando tal direito pode ser restringido, suspenso ou regulamentado, sem esvaziar seu significado. Já no campo da Ciência da Religião, o trabalho pretende não só contribuir para o estudo do aspecto da sociabilidade e da ritualística do fenômeno religioso, mas também lançar luz ao caráter coletivo geralmente associado intrinsecamente a essas práticas.

Com base nessas diretrizes, pretende-se responder aos seguintes questionamentos: pode o direito à liberdade religiosa ser restringido frente ao contexto pandêmico? Se sim, qual o papel do STF nessa restrição?

O desenvolvimento deste trabalho foi dividido em três seções. Na primeira, pretende-se evidenciar as características da liberdade religiosa, a partir do ponto de vista da pandemia vivenciada pela humanidade no início dos anos 2020. Na segunda, é propriamente estudado o conteúdo essencial desse direito. Por fim, na terceira seção, passa-se à análise do conteúdo de decisões do STF, para verificar sua atuação nesse contexto.

A PANDEMIA DA COVID-19 E A RESTRIÇÃO DE CULTOS RELIGIOSOS

No Brasil, os efeitos da pandemia se mostraram extremamente graves, com a perda de centenas de milhares de vidas, impondo a adoção de medidas sanitárias capazes de diminuir o número de infecções, e mitigar as enormes desigualdades sociais, que em momentos de crise tornam-se ainda mais extremas.

Assim, é nesse sentido que afirmam Ibáñez e Morais (2020, p. 680-681):

De um momento para outro, houve um volume exagerado de informações relativas ao vírus e à sua letalidade, fazendo com que houvesse a necessidade de se tomar iniciativas nunca antes realizadas na sociedade. Hábitos novos foram adotados, liberdades foram cerceadas em prol da saúde pública. Assim, a pandemia afetou a educação, o meio ambiente, a economia, as relações de trabalho. A prática religiosa em igrejas e templos também foi afetada, haja vista a necessidade do isolamento social, impedindo, conseqüentemente, o aglomerado de pessoas nessas reuniões.

É claro que, diante desse cenário, também o exercício da religiosidade, especialmente no aspecto da liberdade de culto, seria afetado. Uma das principais (e únicas) medidas adotadas pelas autoridades públicas brasileiras foi a proibição da aglomeração de pessoas, que levou ao fechamento, principalmente em um primeiro momento, de escolas, *shoppings* e, claro, igrejas. A liberdade de culto é uma das faces da liberdade religiosa, direito fundamental previsto constitucionalmente, e envolve as decisões relativas ao modo de exercício de uma religião. Na Constituição da República Federativa Brasileira de 1988 (CRFB/88), a liberdade de culto é ampla, contemplando as diversas formas de manifestação religiosa e acolhendo as peculiaridades das muitas religiões.

Prevê a CRFB/88, no artigo 5º, inciso VI, que “(...) é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Ou seja, a partir dessa previsão, entende-se que é direito dos indivíduos, dos líderes religiosos e das organizações religiosas promover seu culto da forma como entenderem ser adequada, desde que de forma lícita e obedecendo-se aos preceitos constitucionais. Para Weingartner Neto e Sarlet (2016, p. 74),

No âmbito interno das confissões religiosas, em suas relações com particulares, é de se procurar um equilíbrio entre a excessiva fiscalização estatal e um princípio de imunidade espiritual das igrejas. A ideia, amparada na possibilidade de o indivíduo deixar de ter religião ou mudar/abandonar a própria crença, é reforçar o núcleo essencial do direito de autodeterminação das confissões religiosas (especialmente autocompreensão, autodefinição, auto-organização e autoadministração), prevalecendo a liberdade de exercício das funções religiosas e de culto das igrejas sobre os direitos individuais de participação religiosa [...].

Esse “direito de autodeterminação das confissões religiosas” é a liberdade de culto, integrante do que se define como núcleo do direito à liberdade religiosa. Dentro dos limites

reservados à autonomia dos praticantes de certa religião, tudo é permitido; não há uma maneira pré-definida de como deve se dar o exercício religioso. É necessário que seja assim, para que o formato de uma confissão religiosa majoritária não seja imposto às minoritárias, limitando seu direito de forma desarrazoada. A amplitude da liberdade de culto é estendida a suas mais diversas facetas, que variam desde a escolha do lugar para realização das reuniões religiosas à existência ou não de ícones, danças ou rituais na celebração religiosa.

Entretanto, a abrangência dessa definição não significa que estejamos lidando, aqui, com um direito absoluto, que não comporta restrições ou limitações. Não há direitos absolutos; diante de uma situação fática, sempre há a possibilidade de conflito entre direitos e, nesses casos, deve ser realizada uma análise de proporcionalidade entre eles, para se chegar ao direito que, naquele contexto específico, será aplicado em maior proporção. Virgílio Afonso da Silva (2017, p. 140. Grifos do autor), ao adotar a teoria externa para definição dos direitos fundamentais e de seus limites, afirma que

O direito definitivo não é - ao contrário do que defende a teoria interna - algo definido internamente e *a priori*. Somente nos casos concretos, após sopesamento ou, se for o caso, aplicação da regra da proporcionalidade, é possível definir o que definitivamente vale. A definição do conteúdo definitivo do direito é, portanto, definida a partir de fora, a partir das condições fáticas e jurídicas existentes.

Ou seja, todo direito é limitado; mesmo que não haja a noção de limites imanentes, intrínsecos à própria definição do direito (o que seria, inclusive, inconstitucional)¹, o contexto de aplicação do direito é responsável por limitá-lo, a partir da própria noção de conflitos entre direitos. Como, para a teoria externa, não há apenas um objeto (o direito e seus limites), mas dois (o direito, de um lado, e suas restrições, de outro), nenhum direito é eliminado quando entra em conflito com outro; especialmente porque, quando se fala de direitos fundamentais, o que se discute, na verdade, é a colisão entre princípios, e “(...) o princípio que tem que ceder em favor de outro não tem afetadas sua validade, e, sobretudo, sua extensão *prima facie*” (Silva, 2017, p. 138. Grifos do autor).

¹ De acordo com Silva (2017, p. 206), “(...) se a constitucionalidade de uma restrição a um direito fundamental garantido por um princípio depende sobretudo de sua fundamentação constitucional, e se essa fundamentação constitucional é controlada a partir da regra da proporcionalidade, pode-se dizer que toda restrição proporcional é constitucional”.

A decisão sobre qual princípio deve prevalecer em cada situação fática não é aleatória, fundada num ato de vontade do aplicador do direito, mas é guiada por parâmetros democráticos e regras pré-estabelecidas. A regra da proporcionalidade, nesse sentido, como desenvolvida por Robert Alexy (2014), é mecanismo amplamente utilizado pela jurisprudência e doutrina brasileiras para dirimir a colisão de direitos fundamentais expressos por princípios. Para esse autor, princípios seriam “[...] mandamentos de otimização, ou seja, normas que obrigam que algo seja realizado na maior medida possível, de acordo com as possibilidades fáticas e jurídicas” (Cardoso, 2016, p. 142), contrapostos às regras, mandamentos definitivos, aplicáveis somente na sua totalidade. De acordo com essa teoria dos princípios, então, o choque entre essas normas provocaria diferentes consequências, por sua própria natureza: enquanto no conflito entre regras o resultado é sempre a invalidade de uma delas e a preponderância da outra, na colisão de princípios o resultado não é tão claro, já que podem ser aplicados em diversas medidas.

É desse problema que surge a necessidade de uma regra que define o princípio preponderante em cada situação, que seja técnica o suficiente para ser aplicada de forma sistemática e que obedeça aos parâmetros democrático-constitucionais. O princípio da proporcionalidade vem à tona nesse contexto, como método de solução de colisão de princípios capaz de garantir que a preponderância de um deles seja definida a partir de regras pré-definidas que estabelecem uma uniformidade mínima no tratamento dessa colisão. Dessa forma, Silva (2002, p. 23) define a proporcionalidade como

[...] uma regra de interpretação e aplicação do direito, [...] empregada especialmente nos casos em que um ato estatal, destinado a promover a realização de um direito fundamental ou de um interesse coletivo, implica a restrição de outro ou outros direitos fundamentais. O objetivo da proporcionalidade [...] é fazer com que nenhuma restrição a direitos fundamentais tome dimensões desproporcionais.

Robert Alexy (2014), que formulou o princípio da proporcionalidade da forma como é utilizado no Brasil, propõe que a própria natureza dos princípios implica a máxima da proporcionalidade; é uma decorrência lógica da estrutura principiológica. Na visão desse autor, o tratamento da proporcionalidade deve se dar a partir de três etapas, ou subprincípios: adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito, sendo que “[...] a análise de determinada medida através de todos os subprincípios não é sempre obrigatória, ou seja,

a relação entre eles é subsidiária, só se passando para o exame através do outro subprincípio caso o ato analisado seja considerado proporcional” (Cardoso, 2016, p. 148).

Isto é, de acordo com Cardoso (2016, p. 149), para esse princípio, depois da análise sobre se o ato alcança ou promove o objetivo pretendido (adequação), sobre se há meio menos gravoso de se atingir a mesma finalidade (necessidade) e sobre a “[...] intensidade da restrição do direito atingido e a importância da realização do direito fundamental colidente” (proporcionalidade em sentido estrito), é possível definir qual princípio deve ser aplicado em maior medida ao caso concreto. Essa análise é ferramenta essencial para a solução de conflitos entre princípios, que em situações como a provocada pela pandemia enfrentada neste início de década, tornam-se mais complexos e mais recorrentes, exigindo do aplicador do direito extremo cuidado, para que os princípios não se anulem, mas sejam aplicados na correta proporção.

É nesse sentido que a proporcionalidade relaciona-se à definição do que é chamado de núcleo essencial dos direitos. Ao final da análise, o mínimo aplicável de cada princípio é aquele conteúdo inafastável, que se retirado faz com que o direito perca suas características distintivas. Dessa maneira, é importante entender as discussões relacionadas à limitação de direitos, porque dizem respeito diretamente à definição de seu conteúdo essencial. A partir da definição do que compõe o núcleo essencial de um direito, é definida a legalidade/constitucionalidade de uma restrição a ele. É o que deixa claro Silva (2017, p. 197), quando afirma que

[...] a garantia do conteúdo essencial dos direitos fundamentais nada mais é que a consequência da aplicação da regra da proporcionalidade nos casos de restrições a esses direitos. Ambos os conceitos - conteúdo essencial e proporcionalidade - guardam íntima relação: restrições a direitos fundamentais que passam no teste da proporcionalidade não afetam o núcleo essencial dos direitos restringidos.

Assim, apesar de haver inúmeras teorias para a definição do que seria o conteúdo essencial de cada direito, Virgílio Afonso da Silva aponta que o conceito garantidor da plena eficácia dos direitos é o estabelecido pela chamada teoria relativa, que não define *a priori* os limites de aplicação e efetividade de cada direito, mas estabelece que esta “[...] depende das condições fáticas e das colisões entre diversos direitos e interesses no caso concreto” (2017, p. 196). Ou seja, o núcleo do direito à liberdade religiosa, de forma exemplificativa,

não é definido de forma fixa e anterior, mas no momento em que se vê confrontado por outro direito no caso concreto. Nesse sentido, “[...] o conteúdo essencial de um direito não é sempre o mesmo, e poderá variar de situação para situação, dependendo dos direitos envolvidos em cada caso” (Silva, 2017, p. 196).

As discussões sobre o núcleo essencial do direito à liberdade religiosa têm recebido especial atenção nos últimos tempos justamente pela necessidade de restrição a esse direito, em razão da adoção de medidas de prevenção relacionadas ao isolamento e distanciamento social. No contexto de uma pandemia causada por um vírus que provoca uma doença infecto-contagiosa transmissível por gotículas e aerossóis, a liberdade religiosa, quando analisada a partir da liberdade de culto, se vê confrontada por diversos outros princípios, ligados em especial ao direito à saúde, à vida e à integridade física e mental. Isto é, no caso concreto, se faz necessária a aplicação do princípio da proporcionalidade para definir quando uma restrição é proporcional e não invade o conteúdo essencial do direito à liberdade religiosa.

Para Rosa e Schettini (2014), a liberdade religiosa pode ser definida a partir de apenas um de seus aspectos: a laicidade do Estado. Ou seja, para os autores, a liberdade religiosa limita-se ao aspecto da neutralidade estatal em relação aos cultos religiosos. Nessa visão, se o Estado não privilegia ou prejudica manifestações religiosas específicas, a liberdade religiosa está sendo aplicada em seu sentido mais amplo, cumprindo seu papel definido constitucionalmente. Os autores também apontam, que, nesse mesmo direcionamento, a tolerância teria relevante papel na consolidação e na efetivação da liberdade religiosa. Em sua visão (2014, p. 76-77),

[...] a tão proclamada liberdade religiosa tornou-se apenas a síntese proibitória da definição de uma religião oficial no Estado. Destarte, em respeito a essa determinação legal, apenas na teoria as religiões oriundas do cristianismo não são consideradas religiões oficiais dentro do Estado Democrático de Direito Brasileiro. Portanto, face ao exposto, percebe-se que a liberdade religiosa é apenas uma tolerância, uma vez que, pelo fato de o Estado estar impedido de ter uma religião oficial, as religiões distintas da dominante são apenas suportadas, gozando tão somente de permissão para existir.

A partir de outro ponto de vista, para autores como Brega Filho e Alves (2009), o ponto central da liberdade religiosa seria a liberdade de culto. Esse direito, comumente tratado como uma das faces do direito à liberdade religiosa, é abordado por esses autores como elemento definidor desse direito fundamental. Apesar de deixarem claro (2009, p. 82) que a proteção apenas aos locais de culto (culto objetivo) é insuficiente, devendo incluir as religiões cujos ritos não se limitam aos templos, eles apresentam visão bem restrita quanto ao escopo da liberdade religiosa. Vejamos:

[...] toda religião contém um segundo elemento: o rito ou culto. Para que a liberdade religiosa exista, é preciso que cada um seja inteiramente livre para praticar qualquer culto religioso, que ninguém possa ser molestado por ele, nem impedido, direta ou indiretamente, de praticar o culto correspondente a suas crenças religiosas, e, o inverso. [...] a liberdade religiosa é, pois, encarada assim, essencialmente a liberdade de culto (Brega Filho; Alves, 2009, p. 81).

Outras visões abordam a liberdade religiosa a partir de uma perspectiva sociológica ou psicossocial, tratando de outros aspectos desse direito, não necessariamente relacionados a seus aspectos estritamente jurídicos. Assim, para Domingos (2010, p. 67), a “[...] liberdade de religião é um dos elementos da consciência individual, princípio fundamental dos direitos do homem e como tal deve ser considerada”. Já para Leite e Dettmer (2016, p. 147), que abordam a religião a partir de sua significação axiológica, “[...] o problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. [...] a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo”. Nessa mesma direção, Alves (2012, p. 40) entende a religião como uma “rede de símbolos”, que possui um arcabouço normativo próprio e funciona como sistema cultural; enquanto Terrin (2004, p. 85-86) ensina que a estrutura da religião se organiza a partir do estabelecimento de modelos de comportamento, criando uma verdadeira cultura religiosa.

Todas essas definições buscam estabelecer o que se pode definir por liberdade religiosa, a partir de diversas perspectivas. Deixada de lado a análise sobre conceitos “corretos” ou “adequados”, adota-se aqui a abordagem adotada por Sarlet e Weingartner Neto (2016), que levaram à cabo extenso estudo sobre a liberdade religiosa no ordenamento jurídico brasileiro, analisando todos os seus aspectos e facetas. Para esses autores (2016, p. 63-64), o núcleo essencial do direito à liberdade religiosa pode ser claramente definido:

[...] a liberdade de religião, como direito complexo, engloba em seu núcleo essencial, a liberdade de ter, não ter ou deixar de ter religião e desdobra-se em várias concretizações: liberdade de crença (2ª parte do inciso VI), as liberdades de expressão e informação em matéria religiosa, a liberdade de culto (3ª parte do inciso VI) e uma sua especificação, o direito à assistência religiosa (inciso VII) e outros direitos fundamentais específicos, como o de reunião e associação e a privacidade, com as peculiaridades que a dimensão religiosa acarreta.

Ou seja, adota-se uma definição ampla de liberdade religiosa, incluindo nesse conceito diversos outros direitos, corolários da liberdade da religião em si, como a liberdade de crença e a liberdade de culto. Assim, fica claro que é adotada a teoria relativa do conteúdo essencial dos direitos, defendida por Silva (2017), já que, ao definir que vários direitos compõem a liberdade religiosa, a definição de qual deles pode ou não ser restringido ou regulado, no caso concreto, é deixada para um momento *a posteriori*, após a análise realizada pelo princípio da proporcionalidade.

O NÚCLEO DO DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA

Adotando-se uma teoria relativa e externa em relação ao conteúdo essencial dos direitos fundamentais, na perspectiva trazida por Virgílio Afonso da Silva (2017), os limites de um direito, e seu núcleo essencial, portanto, só podem ser definidos no caso concreto, a partir das circunstâncias fáticas. Dessa maneira, em especial no que se refere à liberdade religiosa em tempos de pandemia, o estudo sobre se uma restrição atinge o núcleo fundamental desse direito deve passar não só pelo princípio da proporcionalidade, que define o princípio preponderante em cada caso, mas também pela análise conjuntural, que leva em conta os fatores biológicos, sociais e culturais influenciados pela ocorrência de uma pandemia, que, por definição, atinge escala global.

Dentre os diversos direitos que compõem o que, *lato sensu*, chamamos de liberdade religiosa, destaca-se a liberdade de culto. De acordo com Weingartner Neto (2020), dentre as posições jusfundamentais previstas constitucionalmente e que compõem esse direito, a liberdade de culto é a mais suscetível às restrições. Justamente por ser um fenômeno gregário, ou seja, coletivo, definido pela própria congregação de pessoas, juntas para a celebração de rituais e adoração de ídolos, independentemente da expressão, a prática religiosa é

uma manifestação coletiva. É por acarretar maiores riscos sanitários, relacionados à aglomeração dos manifestantes da fé, é que afirma Weingartner Neto (2020, p. 46):

Limitar direitos fundamentais é “coordenar mutuamente condições de vida garantidas pelos direitos de liberdade”, na feliz expressão de Hesse. Isso pelo simples fato de que nenhum direito é absoluto, nem a liberdade religiosa em tempos normais, quanto mais em tempos de pandemia. Por outro lado, também há relativo consenso de que, ao restringir, não se pode esvaziar o direito, tópico dos “limites dos limites”, com o que se costuma balizar as restrições submetendo a operação ao princípio da proporcionalidade e a proteção do núcleo essencial (parcela do direito que há de ser preservada, pena de ser irreconhecível).

Assim, de acordo com esse autor, a restrição à liberdade religiosa, em especial à liberdade de culto, não é ilegal ou impossível, face à reiterada afirmação de que não há direitos absolutos. Em um cenário de exceção como o de uma pandemia, a restrição de direitos é não só possível, mas necessária, em razão da necessidade de proteção a valores relevantes como a saúde pública. A restrição a direitos, entretanto, como anteriormente afirmado, não pode acontecer de forma arbitrária, mas deve obedecer a certos limites. Nesse sentido, afirmam Sarlet e Weingartner Neto (2016, p. 71), no tocante à limitação ao direito à liberdade religiosa:

[...] os limites implícitos estão presentes, em face da necessidade de compatibilizar a liberdade religiosa com os direitos de terceiros e com outros bens constitucionais (vida, integridade física, saúde, meio ambiente, ordem/segurança pública, saúde pública). Observa-se que as restrições também submetem-se aos limites dos limites (a lei limitadora, em face do efeito recíproco, interpreta-se segundo o programa do direito fundamental objeto de restrição, sendo limitada na sua eficácia limitadora); ao crivo da proporcionalidade; e, como salvaguarda final, à garantia do núcleo essencial do direito à liberdade religiosa.

Portanto, a limitação à liberdade religiosa é possível, desde que não esvaziado seu sentido – em outras palavras, seu conteúdo essencial. Estabelecida a possibilidade – e por vezes, a essencialidade – de limitação a esse direito, resta afirmar que as situações geradas pela decretação de medidas de isolamento social têm criado, de acordo com Costa, Silveira e Silveira (2021), a necessária reavaliação dos laços pessoais na estrutura dos rituais e da sustentação dos locais de culto, assim como o reconhecimento das igrejas como um serviço

essencial.² Para esses autores, essa decisão carrega implicações políticas e sanitárias, uma vez que as concentrações de pessoas são responsáveis pela rápida propagação do vírus.

A união, a confraternização e o compartilhamento de espaços, antes elementos tão claramente definidores das mais diversas expressões religiosas, têm que ser repensados como características distintivas da definição de religião. Diante da necessidade fática de limitação desse conceito, o núcleo do direito à liberdade religiosa é redefinido a partir do contexto social, cultural e sanitário, como o apresentado pela pandemia da Covid-19. A própria classificação das atividades religiosas como “serviço essencial” é questionada, frente à premente exigência de adaptação dessas práticas à realidade que se opõe.

É importante destacar, ainda, que a restrição (ou não) do direito à liberdade religiosa é afetada pela conjuntura social e pelos atores com poder de influenciar as decisões políticas. De acordo com Zimmer (2021), um dos grupos que se articulou para manter as igrejas em pleno funcionamento durante a pandemia foi o de lideranças evangélicas. Com a ajuda da bancada de apoio no Congresso Nacional e por meio de *lobby* e de discursos midiáticos inflamados, esses líderes pressionaram o poder judiciário pela liberação com o argumento de que as igrejas são essenciais para a assistência social de famílias vulneráveis e para a estabilidade emocional dos fiéis, além de reforçar a hipotética inconstitucionalidade da intervenção nos locais de culto. O autor Silva (2021) destaca também que no discurso desses atores qualquer tipo de restrição aos cultos era relacionado a uma suposta perseguição aos cristãos pelo poder público, que teria o objetivo não de priorizar o direito à saúde, mas de impedir a manifestação da fé – em especial, a evangélica.

Nesse contexto, a permissão judicial de realização presencial dessas atividades deve ser analisada também à luz das influências sociológicas e políticas, já que insuficiente o contexto pandêmico para justificá-la.

A JURISPRUDÊNCIA DO STF E SEU PAPEL NA PROIBIÇÃO (OU NÃO) DA REALIZAÇÃO DE CULTOS PRESENCIAIS

Muito mais do que uma decisão estritamente jurídica, definir o que pode ser classificado como “serviço essencial” num período de pandemia é reflexo das escolhas dos governantes,

² De acordo com o artigo 3º, §1º do Decreto Federal nº 10.292, os serviços essenciais são “[...] aqueles indispensáveis ao atendimento das necessidades inadiáveis da comunidade, assim considerados aqueles que, se não atendidos, colocam em perigo a sobrevivência, a saúde ou a segurança da população”.

assim como dos grupos que influenciam mais ou menos o cenário político brasileiro. O Decreto Federal nº 10.292, promulgado em 20 de março de 2020, definiu, logo após o início da pandemia no país, quais seriam as atividades econômicas e sociais e os serviços públicos considerados indispensáveis, essenciais; aqueles que não poderiam ser suspensos ou paralisados em função da instabilidade enfrentada no cenário de saúde mundial. Entre serviços de assistência à saúde (médicos e hospitalares) e atividades de segurança pública e privada, no artigo 3º, parágrafo 1º, inciso XXXIX, do supracitado Decreto, também são definidas como essenciais as “[...] atividades religiosas de qualquer natureza, obedecidas as determinações do Ministério da Saúde”.

A análise sobre a motivação para tal escolha do legislador é complexa, já que pode envolver, por exemplo, questões relacionadas diretamente à efetivação do direito à liberdade religiosa e motivos de ordem econômica, dentre muitos outros. Silva e Bezerra Júnior (2020) levantam diversos questionamentos em relação à temática, observando que, apesar do caráter comunitário da prática religiosa, esta pode ser adaptada, em razão da situação enfrentada por toda a sociedade. Perguntam-se os autores (2020, p. 361-362): “[...] se é possível cultivar em casa, como tratar as atividades religiosas como atividades essenciais e indispensáveis, “assim consideradas aquelas que, se não atendidas, colocam em perigo a sobrevivência, a saúde ou a segurança da população”?

Partindo da definição apresentada por eles, a princípio, não poderiam ser consideradas essenciais quaisquer práticas religiosas. Entretanto, os mesmos autores alertam para a correlação entre a religiosidade e a estabilidade mental dos fiéis, que encontram na fé sua fonte de segurança, acolhimento e conforto emocional. Principalmente em períodos de completa instabilidade e imprevisibilidade, recorrer à religião demonstra a necessidade humana de apoio emocional e espiritual, muito recorrentemente encontrado na religião. Nesse sentido, a prática religiosa está atrelada de forma inarredável da saúde mental de inúmeros indivíduos, o que a tornaria, portanto, uma atividade essencial. Segundo Silva e Bezerra Júnior (2020, p. 365-366),

A questão é de difícil análise, uma vez que o Brasil é um país de pluralidade de crenças, das mais diversas religiões, igrejas e cultos. O período de pandemia da Covid-19 acentuou mais ainda a necessidade de exercício da fé, não apenas em razão das incertezas nesse quadro sanitário mundial, mas também como forma de manter um equilíbrio mental e espiritual. [...] Uma outra questão é a de que, nesse período de

pandemia da Covid-19, nem todas as pessoas têm acesso aos meios (internet, computador, celular e televisão) que proporcionem, de forma alternativa, o exercício da sua fé e crença. Isso potencializa, mais ainda, esse conflito entre o direito à segurança/saúde e o direito de ir e vir/liberdade de crença e de participação aos cultos e igrejas.

Ou seja, nesse cenário, decidir sobre qual direito deve prevalecer, se o relativo à liberdade religiosa ou à proteção da saúde comunitária, torna-se cada vez mais complexo. Para o exame da proporcionalidade no caso concreto, são levados em conta inúmeros fatores, normativos e jurídicos, mas também pessoais dos destinatários da norma. Após a promulgação do Decreto Federal nº 10.292, o Poder Judiciário, representado aqui pelo Supremo Tribunal Federal (STF), mais de uma vez foi acionado para decidir sobre a proibição ou não da realização de celebrações religiosas de forma presencial durante a pandemia. A análise, ainda que breve, de duas dessas decisões, as Arguições de Descumprimento de Preceito Fundamental 701 (ADPF 701) e 811 (ADPF 811), será, portanto, imprescindível para a compreensão mais aprofundada dessa problemática.

As duas decisões, em especial, representam visões dicotômicas em relação à ponderação de qual direito deve prevalecer no caso concreto, e suscitaram intensa discussão político-social. Enquanto a decisão monocrática proferida pelo Ministro Nunes Marques na ADPF 701 (2021, p. 8) reconhece que a “[...] lei, decreto ou qualquer estatuto que, a pretexto de poder de polícia sanitária, elimina o direito de realizar cultos (presenciais ou não), toca diretamente no disposto na garantia constitucional”, a decisão do Plenário do Tribunal na ADPF 811 (2021, p. 4) vai em sentido contrário, julgando improcedente a Arguição e considerando a norma impugnada “[...] adequada, necessária e proporcional em sentido estrito para o combate do grave quadro de contaminação que antecedeu a sua edição”.

Utilizar Acórdãos do STF como objeto de pesquisa requer metodologia específica, que reconheça suas peculiaridades e particularidades. A princípio, é relevante considerar quais os objetivos desses documentos, e o que, de fato, eles revelam sobre a motivação do julgador para certa decisão. De acordo com Klafke (2015, p. 4-5),

Em primeiro lugar, os acórdãos são documentos que expressam uma justificação para a decisão. Dessa forma, eles não conterão necessariamente todos os motivos que levaram o julgador a decidir de determinada maneira. O que se mantém no foro íntimo e não é expresso no voto não chega ao pesquisador somente por meio da análise documental.

Assim, importante reconhecer que a análise aqui realizada contém limitações intrínsecas ao objeto estudado, e não pode pretender esmiuçar todas as motivações da decisão. O que se pretende é, a partir da análise textual dos Acórdãos, “[...] documentos nos quais estão expostas teses jurídicas, interpretações de normas, significações da realidade que expressam as opiniões dos membros que compõem o órgão em determinado momento” (Klafke, 2015, p. 7), compreender os argumentos utilizados, e como eles expressam a inclinação do julgador em um ou outro direcionamento.

Dessa maneira, a escolha de quais acórdãos serão analisados é de extrema relevância, porque revela, muito além do recorte de pesquisa adotado, a conjuntura política, social e jurídica na qual estão inseridos. Neste trabalho, a opção pela análise da ADPF 701 e da ADPF 811 se dá, em especial, por sua relevância e repercussão em relação à temática aqui abordada, e por tratarem diretamente do sopesamento entre o direito à liberdade religiosa, principalmente em sua vertente de liberdade de culto, e a proteção da saúde pública. Tais documentos foram selecionados em 11 de maio de 2022, a partir da ferramenta de Pesquisa de Jurisprudência do site do próprio STF. Utilizando as palavras-chave “proibição”, “religião” e “pandemia”, foram encontrados dois acórdãos e sete decisões monocráticas. No primeiro grupo, apenas a ementa da ADPF 811 tratava, de fato, da temática aqui abordada; no segundo, esse era o caso unicamente da ADPF 701.

Definir os documentos a serem analisados a partir de sua ementa é estratégia adequada em relação às decisões judiciais, visto se tratar de um “[...] resumo do julgamento que serve para transmitir de forma rápida e sintética tanto a posição vencedora quanto os seus fundamentos e, eventualmente, as divergências relevantes” (Klafke, 2015, p. 12-13), sendo a principal ferramenta para a “[...] filtragem dos casos pertinentes ou não pertinentes à pesquisa” (p. 14). Além disso, como a ADPF 811 é julgada pelo Tribunal Pleno do STF e a ADPF 701 trata-se de decisão monocrática, em um esforço de uniformização da pesquisa, analisar-se-á, aqui, apenas o voto dos respectivos Relatores, a saber, o Ministro Nunes Marques e o Ministro Gilmar Mendes.

Na ADPF 701 (Brasil, 2021, p. 10), o principal argumento utilizado é o de que o dispositivo legal impugnado, o artigo 6º do Decreto nº 31, de 20/03/2020, do Município de João Monlevade/MG, atinge de forma inegável o núcleo do direito à liberdade religiosa, visto que “ao tratar o serviço religioso como não-essencial, Estados e municípios podem, por via

indireta, eliminar os cultos religiosos, *suprimindo aspecto absolutamente essencial da religião, que é a realização de reuniões entre os fiéis para a celebração de seus ritos e crenças* (grifo nosso).

Ou seja, por essa passagem, é possível afirmar que o Ministro entende que “[...] proibir pura e simplesmente o exercício de qualquer prática religiosa viola a razoabilidade e a proporcionalidade” (Brasil, 2021, p. 12), porque atinge característica necessária da liberdade religiosa – ou seja, seu conteúdo essencial. Outros argumentos trazidos na decisão dizem respeito à função da religião de conferir acolhimento e conforto espiritual, e ao abuso de poder na proibição total da realização de cultos religiosos presenciais, considerados supérfluos pelo Estado. Além disso, também argumenta pela incompetência dos Estados e dos municípios para proibir categoricamente os cultos por meio de atos administrativos, proibição esta que não ocorre no estado de defesa nem no estado de sítio. Por fim, conclui determinando que os Estados, o Distrito Federal e os Municípios não editem e não exijam o cumprimento de atos administrativos que proíbam a realização de cultos presenciais.

Em direção diametralmente oposta, o Ministro Gilmar Mendes, relator da ADPF 811, acompanhado pela maioria do Plenário, adota o posicionamento de considerar a medida de restrição da realização de cultos, missas e outras atividades religiosas coletivas por decretos municipais e estaduais adequada, necessária e proporcional para o enfrentamento da emergência de saúde pública. O principal argumento utilizado por ele é justamente esse: diante do conflito entre direitos fundamentais no caso concreto, a proteção da saúde pública, diante da conjuntura, deve prevalecer. Não só isso; de acordo com o Ministro, a edição de atos normativos pelos Estados e Municípios com esse objetivo pertence à competência constitucionalmente definida em relação a eles.

No voto do Relator, é constante a referência à proporcionalidade e seus três subprincípios; ele deixa claro que essa análise deve ser realizada *a posteriori*, diante da concreta colisão de direitos fundamentais. Por essa razão é que, em circunstâncias normais, a liberdade religiosa não poderia ser categoricamente suspensa ou restringida, mas, frente a uma pandemia, essa é a medida não só recomendada, mas obrigatória para contenção do vírus. É nesse sentido que o Ministro expõe, diante da comprovada taxa elevada de transmissão da Covid-19 durante celebrações religiosas:

No contexto de uma pandemia das dimensões como a que ora vivenciamos, as controvérsias sobre os limites da juridicidade de restrições ao exercício de direitos fun-

damentais tornam-se tônicas dos debates constitucionais. As medidas de distanciamento social, a restrição à locomoção e a proibição de reuniões públicas recorrentemente suscitam o questionamento sobre a necessidade de ponderação dos direitos fundamentais em jogo (2021, p. 41).

Ou seja, a partir da análise da adequação, da necessidade e da proporcionalidade em sentido estrito das medidas restritivas de realização de celebrações religiosas presenciais, o Ministro Gilmar Mendes, aplicando a regra democrática da proporcionalidade, entendeu por sua legitimidade, baseada nos princípios que guiam a CRFB/88. Ele argumenta ainda que a necessária restrição de circulação relacionada à prática religiosa atinge apenas a chamada dimensão externa do direito à liberdade religiosa, relativa à liberdade de confissão e à liberdade de culto - que, inclusive, é matéria cuja regulação deve ser realizada por meio de lei, nos termos do inciso VI do artigo 5º da CRFB/88.

É possível perceber, analisando os argumentos trazidos pelos Relatores das duas decisões, que as conclusões alcançadas para a mesma problemática foram opostas, demonstrando como a prática jurídica, longe de ser exata, pode ter diferentes resultados, a depender do momento político de sua prolação, do histórico jurisprudencial de cada Tribunal e, até mesmo, do subjetivismo de cada julgador. Este é, aliás, importante objeto de estudo relacionado ao discurso jurídico: o chamado ativismo judicial.

Quanto à própria matéria tratada nos atos normativos que proibiram ou restringiram, durante a pandemia, as manifestações religiosas coletivas, questiona-se se deveria estar sendo analisada pelo Poder Judiciário, ou seja, se esta é uma competência constitucionalmente atribuída a ele. No Brasil, há a divisão tripartite de poderes entre o Judiciário, o Executivo e o Legislativo, possuindo, cada um, sua competência específica, determinada de acordo com sua função. Característica relevante dessa divisão é a existência do chamado sistema de freios e contrapesos, que determina o controle recíproco dos poderes, a fim de evitar a atuação excessiva ou insuficiente de algum deles, mantendo a harmonia e o equilíbrio no desempenho de suas funções (Toledo, 2022).

De acordo com Toledo (2022, p. 385-386),

O Poder Judiciário controla os atos e omissões dos Poderes Legislativo e Executivo mediante respectivamente o controle de constitucionalidade de leis e o controle judicial de atos administrativos (os quais usualmente integram políticas públicas). Entretanto, quando o Poder Judiciário excede os limites de sua competência (ou

jurisdição), interfere indevidamente na competência dos outros poderes e pratica ativismo judicial.

Ou seja, o ativismo judicial ocorre quando há extrapolação de poderes por parte do Poder Judiciário, que passa a exercer funções dos outros poderes, em geral pela atuação desmedida de seus próprios membros, influenciada e exigida pela própria sociedade, que, diante da atuação insuficiente ou inadequada dos outros poderes, aciona o Judiciário para resolver as demandas mais diversas, sem considerar sua atribuição constitucional. Esse fenômeno integra a judicialização da vida, em especial da política, como ensina Barroso (2009, p. 19):

Judicialização significa que algumas questões de larga repercussão política ou social estão sendo decididas por órgãos do Poder Judiciário, e não pelas instâncias políticas tradicionais: o Congresso Nacional e o Poder Executivo — em cujo âmbito se encontram o Presidente da República, seus ministérios e a administração pública em geral. Como intuitivo, a judicialização envolve uma transferência de poder para juízes e tribunais, com alterações significativas na linguagem, na argumentação e no modo de participação da sociedade.

Nesse contexto, os integrantes do Judiciário, chamados a resolver as mais diversas questões, encontram-se em uma posição delicada, de agir fora de sua função; é aqui, muitas vezes, que extrapolam sua competência e praticam o ativismo. Identifica-se o ativismo, portanto, pelo estudo dos atos institucionais próprios do Poder Judiciário, quais sejam, os argumentos e as decisões judiciais que justificam seus atos. Nesse caso, quanto mais frequentes as referências a argumentos exteriores ao discurso jurídico, maiores as chances de ativismo judicial no exercício da jurisdição (Toledo, 2022).

A análise da ADPF 701 e da ADPF 811 deve ser realizada levando isso em conta. Permitir ou não a realização de celebrações religiosas de forma presencial, principalmente em períodos especialmente críticos da pandemia, com mortes diárias na casa dos milhares, hospitais públicos e privados lotados e na iminência do colapso do sistema de saúde, não poderia levar em conta somente aspectos jurídicos. Naquele momento, a contenção da disseminação do vírus era essencial para garantir o mínimo de estabilidade social, econômica e pessoal na sociedade brasileira, e era papel dos governantes fazer todo o possível para garantir a proteção da população.

Delimitar o conteúdo jurídico essencial da liberdade religiosa, nesse cenário, mostrou-se importante ferramenta para equilibrar as posições em conflito, sem esvaziar o sentido de tão relevante direito. Independente da discussão sobre a atuação indevida do STF e de seus membros na proibição de realização de cultos presenciais, e sobre a extrapolação de sua competência funcional constitucionalmente prevista, é importante reconhecer que, naquele momento da pandemia, qualquer ação de contenção do vírus era bem-vinda.

A decisão prolatada na ADPF 811, que, por ser mais recente e por ser julgada pelo Plenário do STF, foi a que prevaleceu, representou um esforço no sentido de suprir uma necessidade urgente da sociedade brasileira: um parâmetro jurídico para permitir a suspensão temporária de atividades que, como as celebrações religiosas coletivas, representavam um cenário de risco para a propagação do vírus. A judicialização do tema, nesse caso, representa não um “[...] exercício deliberado de vontade política” (Barroso, 2009, p. 21), mas um verdadeiro caso de inafastabilidade do controle jurisdicional, coerente com o modelo constitucional adotado no Brasil e com uma conjuntura que exigia ativa intervenção e participação de todos os integrantes da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho abordou os limites e o conteúdo do direito à liberdade religiosa, sua delimitação conceitual e seu conteúdo essencial, tendo por base um contexto de pandemia de proporções globais, que modificou (quase) todos os aspectos da vivência humana, em especial as atividades coletivas, que geram aglomeração – e conseqüente propagação do vírus. Restou comprovado que não existem direitos absolutos, contra os quais não cabem restrições ou regulamentações. Não poderia ser diferente em relação à liberdade religiosa, que, especialmente frente à necessidade de proteção da saúde coletiva, era fundamental que fosse temporariamente restringida, apenas em relação à sua dimensão externa (liberdade de culto), quando manifestada de forma gregária.

Em relação aos estudos da Ciência da Religião, a pesquisa foi capaz de demonstrar que, embora a prática coletiva e comunitária seja parte da própria definição do fenômeno religioso, ela pode ser adaptada, por um período limitado de tempo, quando o contexto social assim o exige. Sem deixar de fornecer certa organização da experiência coletiva, de manter o contato entre os fiéis (ainda que à distância), de ativar redes de solidariedade e de

atuar no acolhimento emocional e espiritual das comunidades, as religiões adequaram-se à pandemia, e mantiveram sua importância enquanto manifestações agregadoras da experiência humana. Demonstraram, assim, serem adaptáveis às mudanças e flexíveis em relação à sua prática, não deixando de fornecer esperança em dias melhores, em que os fiéis poderiam, novamente, estar presencialmente em contato para seus rituais.

Para além disso, os resultados deste estudo apontaram que o papel dos órgãos do Poder Judiciário, particularmente do Supremo Tribunal Federal – o intérprete por excelência da Constituição Federal –, em tempos críticos, é de prolatar decisões em nome do melhor interesse da população, preocupando-se com a proteção de sua saúde, de sua integridade física e de sua vida. Assim, a ADPF 811 representou importante avanço na preservação de vidas humanas, ao mesmo tempo em que estabeleceu parâmetros constitucional-democráticos para a limitação do direito à liberdade religiosa, equilibrando as posições em conflito e aplicando o princípio preponderante no caso concreto na maior medida possível.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BARROSO, Luís Roberto. Judicialização, ativismo judicial e legitimidade democrática. In: *Anuário iberoamericano de justicia constitucional*, n. 13, 2009. p. 17-32.
- BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.html. Acesso em 07 de mai. de 2022.
- BRASIL. *Decreto Federal nº 10.292, de 20 de março de 2020*. Regulamenta a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. Brasília: Presidência da República, 2020. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm. Acesso em 11 de mai. de 2022.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 701/MG* – Minas Gerais. Relator: Ministro Kassio Nunes Marques. 03 de abril de 2021. Disponível em <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF701liminar.pdf>. Acesso em 12 de mai. de 2022.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 811/SP* – São Paulo. Relator: Ministro Gilmar Mendes. 08 de abril de 2021. Disponível em <file:///C:/Users/analu/Downloads/downloadPeca.pdf>. Acesso em 12 de mai. de 2022.

BREGA FILHO, Vladimir; ALVES, Fernando de Brito. Da liberdade religiosa como direito fundamental: limites, proteção e efetividade. In: *Argumenta Journal Law*, v. 11, n. 11, 2009. p. 75-94.

CARDOSO, Diego Brito. Colisão de direitos fundamentais, ponderação e proporcionalidade na visão de Robert Alexy. In: *Revista Constituição e Garantia de Direitos*. Natal, v. 9, n. 1, 2016. p. 137-155.

COSTA, Waldney de Souza Rodrigues; SILVEIRA, Emerson José Sena da; SILVEIRA, Diego Omar da. Estudos da religião em tempos de COVID-19: entrevista com Rodrigo Toniol. In: *Plura – Revista de Estudos de Religião*. Juiz de Fora: ABHR, v. 12, n. 1, 2021. p. 15-29.

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. Laicidade: o direito à liberdade. In: *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte: PUC-Minas, v. 8, n. 19, out.-dez. de 2010. p. 53-70.

FREITAS, Roberto; LIMA, Thalita Moraes. Metodologia de análise de decisões. In: *Universitas Jus*. Brasília, v. 2, n. 21, jul.-dez. de 2010. p. 01-17.

IBÁÑEZ, Alejandro González-Varas; MORAIS, Márcio Eduardo Senra Nogueira Pedrosa. A liberdade de culto em tempos de pandemia: a necessária limitação da liberdade religiosa em prol da saúde humana. In: *Revista Jurídica*, v. 5, n. 62, 2021. p. 678-708.

KLAFKE, Guilherme Forma. Os Acórdãos do STF como documentos de pesquisa e suas características distintivas. In: *FGV Direito SP Research Paper Series*, n. 132, 2015. p. 1-39.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LEITE, Flavia Piva Almeida; DETTMER, Silvia Araújo. Considerações Axiológicas do Direito à Liberdade e Simbologias Religiosas na Esfera Pública. In: *Revista Brasileira de Direitos e Garantias Fundamentais*, v. 2, n. 1, 2016. p. 143-165.

ROSA, Lorena Franciele Corrêa; SCHETTINI, Fernando Gomes. Os limites da liberdade religiosa e da ideia de estado laico no Brasil. In: *Revista Jurídica da FAMINAS*, v. 10, n. 1-2, 2016. p. 69-85.

SARLET, Ingo Wolfgang; WEINGARTNER NETO, Jayme. Liberdade Religiosa no Brasil com destaque para o Marco Jurídico-Constitucional e a Jurisprudência do STF. In: *Revista de Estudos e Pesquisas Avançadas do Terceiro Setor (REPATS)*. Brasília, v. 3, no 2, jul.-dez. de 2016. p. 59-104.

SILVA, Denise dos Santos Vasconcelos; BEZERRA JÚNIOR, José Albenes. Liberdade de crença e restrições ao exercício dos cultos religiosos em tempos de Covid-19. In: *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, ano 6, n. 6, 2020. p. 349-372.

SILVA, Emanuel Freitas da. Igreja, “serviço essencial”? : compreendendo argumentos de parlamentares evangélicos. In: *Plura – Revista de Estudos de Religião*. Juiz de Fora: ABHR, v. 12, n. 1, 2021. p. 15-29.

SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos Fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia*. São Paulo: Malheiros, 2017.

SILVA, Virgílio Afonso da. O proporcional e o razoável. In: *Revista dos tribunais*, v. 798, n. 798, 2002. p. 23-50.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

TOLEDO, Cláudia. Ativismo Judicial vs. Controle Judicial: um estudo a partir da análise argumentativa da fundamentação das decisões do Poder Judiciário brasileiro e do Tribunal Constitucional da Argentina, México e Alemanha. In: TOLEDO, Cláudia. *Atual Judiciário – Ativismo ou Atitude*. Belo Horizonte: Fórum, 2022. p. 385-422.

WEINGARTNER NETO, Jayme. Direito e Covid-19, a crise sanitária e social vista pelo Direito: restrições à liberdade religiosa em face das necessidades de saúde pública. In: RIBEIRO, Diógenes V. Hassan; ACHUTTI, Daniel Silva (org.). *A crise sanitária vista pelo direito: observações desde o PPG/Unilasalle sobre a COVID-19*. Canoas: Editora Unilasalle, 2020. p. 44-51.

ZIMMER, Luís Gustavo. A abertura de igrejas em meio a pandemia de COVID-19: a anatomia de um lobby. In: *Simpósio Nacional da ABHR, 17, 2021*. Morrinhos. *Anais...* Morrinhos, 2021, p. 623-635.

ABSTRACT:

Due to the necessary measures of social distancing and isolation during the Covid-19 pandemic, authorities were forced to restrict movement in order to protect the health of citizens, making it impossible to gather in large groups, including for religious celebrations. In the face of this conflicting scenario between principles, this paper aims to discuss the limits of restricting the right to religious freedom in relation to the need to protect public health during the pandemic, as well as the role of the Brazilian Supreme Court in these circumstances. It also sheds light on religious expression as a communal phenomenon, which, by definition, is practiced by a collective of individuals. For such, a methodology of analyzing judicial decisions has been employed to assess the actions of the judiciary, along with a literature review to study the communal characteristic of religious phenomena and to reveal the essential content of religious freedom and its limitations.

Keywords: Religious Freedom; Pandemic; Essential Core.

Recebido em 24/04/2023

Aceito para publicação em 19/06/2023



PRODUÇÃO ACADÊMICA DE ALUNOS DO CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ

*Academic production of undergraduated students of the Degree course in Religious Studies
at the University of the State of Pará*

Adma Conceição Danin de Lima*
Universidade do Estado do Pará (UEPA)

Maria Betânia Barbosa Albuquerque**
Universidade do Estado do Pará (UEPA)***
DOI: 10.29327/256659.14.2-10

RESUMO:

O artigo analisa a produção intelectual dos discentes do Curso de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, em particular, a que emerge dos Trabalhos de Conclusão de Curso, no período de 2004 a 2019. Investiga as temáticas privilegiadas e o espaço que ocupam as religiões da Amazônia nesses trabalhos. Resulta de uma pesquisa bibliográfica à moda dos estudos sobre o estado do conhecimento, cujo objetivo é analisar a produção intelectual de uma dada área de conhecimento, no caso as Ciências da Religião. Teoricamente, apoia-se nas ideias de Candau (2003) e Fleuri (2006) sobre interculturalidade, entendida como um caminho para a construção de uma sociedade mais democrática que respeita a diversidade cultural. Conclui que a maioria dessas produções não engloba a diversidade religiosa local, motivo pelo qual ressalta a necessidade de mais pesquisas que focalizem as religiões da Amazônia.

Palavras-Chave: Produção Intelectual; Trabalho de Conclusão de Curso; Ciências da Religião; Interculturalidade.

* Graduada em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) e membro do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA/UEPA). E-mail: admadanindelima@gmail.com

** Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA); Vice coordenadora do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA/UEPA). E-mail: mbetaniaalbuquerque@uepa.com.br

*** Trabalho desenvolvido no Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação, do Centro de Ciências Sociais e Educação da Universidade do Estado do Pará, estruturado em duas linhas de pesquisa: História das Instituições Educativas e História dos Processos Educativos não escolares da Amazônia. Neste âmbito, em particular, destaca-se a sublinha voltada para as conexões entre religião e educação.

INTRODUÇÃO

Para os concluintes de uma graduação, os Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC's) constituem fator importante da sua produção acadêmica uma vez que estes revelam grande parte do conhecimento construído durante os anos de curso vividos na universidade.

O interesse pelo estudo dos TCC's do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião, da Universidade do Estado do Pará, surgiu a partir do momento em que observamos a diversidade de temáticas estudadas que compõe o currículo e o Projeto Político Pedagógico (PPP), do curso de Licenciatura em Ciências da Religião. A diversidade curricular desse curso, portanto, motivou-nos a investigar como a produção intelectual dos alunos e alunas reflete a multiplicidade de religiões e temas estudados ao longo de suas formações.

O fato deste curso localizar-se numa região rica em diversidade de todas as ordens, sobretudo religiosa, levou-nos a indagar: Como os TCC's de Ciências da Religião traduzem essa diversidade religiosa? Além dessa questão central, interrogamos sobre: Quais temáticas emergem dos TCC's ao longo de dezesseis anos desse curso? Qual é o espaço que ocupam as religiões da Amazônia nessas produções?

Nesse sentido, este texto tem como objetivo geral mapear a produção intelectual do Curso de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, em particular, a que emerge dos TCC's no período de 2004, ano de conclusão da primeira turma, até 2019, totalizando 16 anos. Além disso, pretendemos: contextualizar historicamente o Curso de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, em diálogo com a história da educação brasileira; mapear as principais temáticas pesquisadas nos TCC's; identificar que religiões são privilegiadas nessas produções, bem como o espaço que ocupam as religiões da Amazônia.

Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa teórico-bibliográfica à maneira dos estudos sobre “estado do conhecimento” voltados para a identificação, registro, catalogação que levam à reflexão crítica sobre a produção científica de uma certa área e em determinado espaço de tempo. Como base de análise deste estudo foram selecionados apenas os Trabalhos de Conclusão de Curso dos alunos e não outros tipos de produções acadêmicas. Por isso, de acordo com Romanowski (2006, p. 40), “O estudo que aborda apenas um setor das publicações sobre o tema estudado vem sendo denominado de ‘estado do conhecimento’”. Para Ferreira (2002, p. 258), tais estudos apresentam o desafio de:

Mapear e de discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários.

Nessa direção, a metodologia considerou, inicialmente, uma abordagem quantitativa para, a partir desses dados, fazer inferências e reflexões. Isso permitiu a realização de um inventário das produções intelectuais dos alunos e alunas do Curso de Ciências da Religião, a identificação dos temas investigados, as religiões abordadas e as linhas da pesquisa nas quais estão inseridos.

As etapas da pesquisa tiveram início pela busca das listagens das produções dos discentes que se encontram na coordenação do curso de Ciências da Religião. O acesso às informações sobre os TCC's – títulos, autores, orientadores, banca examinadora, notas e anos de produção – se deu de forma remota, via *e-mails* enviados pela coordenação do Curso de Ciências da Religião a partir de minhas solicitações.

A contagem dos dados, encontrados nas listagens dessas produções, foi organizada em tabelas distintas, constando a quantidade de TCC's defendidos por ano de produção, a quantidade de TCC's por linhas de pesquisa, as religiões enfatizadas e os temas abordados. Posteriormente, foi realizada uma pesquisa bibliográfica e documental relacionada à história do Ensino Religioso no Brasil e à história do curso de licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará a fim de contextualizar a criação desse curso no estado do Pará.

Teoricamente, este texto inspira-se nas concepções de Vera Maria Candau (2003) e Reinaldo Matias Fleuri (2006) em torno do conceito de interculturalidade. Para Candau (2003, p. 19), “a interculturalidade tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando os conflitos inerentes a esta realidade”. Fleuri (2006, p. 7), por sua vez, entende a interculturalidade como:

campo complexo em que se entretecem múltiplos sujeitos sociais, diferentes perspectivas epistemológicas e políticas, diversas práticas e variados contextos sociais. Enfatizar o caráter relacional e contextual (inter) dos processos sociais permite

reconhecer a complexidade, a polissemia, a fluidez e a relacionalidade dos fenômenos humanos e culturais.

Assim, a interculturalidade, segundo os autores, expressa um caminho ao diálogo em direção à construção de uma sociedade mais democrática, em particular a sociedade brasileira e amazônica onde é gritante da diversidade de culturas, modos de vida e religiosidades. Nessa direção, Conceição (2012, p. 299) advoga a importância de se “olhar para o lugar onde a religião floresceu e floresce sob pena de perdemos grande parte do seu desenvolvimento, sua mutação e sua força significativa, acima de tudo. É por isso que o ambiente amazônico poder ser reconhecido como lugar de tantas confluências culturais”.

Especificamente, a Amazônia é reconhecidamente um espaço multicultural. Entretanto, considerar a presença de diferentes grupos culturais numa sociedade não significa sua valorização e integração. Nesse sentido, a interculturalidade é um processo que tem por base o reconhecimento do direito à diversidade, além de promover relações dialógicas e igualitárias entre os sujeitos.

No contexto heterogêneo que constitui a Amazônia, as instituições de ensino da religião preocupam-se com uma proposta curricular que atenda à realidade dos alunos, contemplando a diversidade que existe em todos os âmbitos. Tais propostas, geralmente, se assentam nos pressupostos de uma educação intercultural, pautando-se em uma legislação educacional que aponta a importância de se valorizar a diversidade sociocultural.

A história do curso de licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, traduzida em seu Projeto Político Pedagógico, também ressalta a importância de uma educação intercultural e do diálogo com as diferentes religiosidades, que marcam o contexto brasileiro e amazônico, conforme passamos a analisar.

MEMÓRIA HISTÓRICA DO CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ

Na história da educação brasileira, o Ensino Religioso, como disciplina escolar, teve seu início durante o período colonial com a chegada dos padres jesuítas que objetivavam catequizar os nativos e convertê-los ao cristianismo católico (Saviani, 2008).

No período Imperial, o conflito em torno do Ensino Religioso emerge entre a Igreja Católica e os grupos reformadores, que exigiam um Estado laico. De acordo com Cury (1986, p. 156), “se os católicos pretendem ‘recristianizar’ o país, o objetivo dos reformadores será o de ‘democratizar’ o país, via escola, fugindo dos princípios do liberalismo burguês individualista”. Esse conflito se fortalece com a Proclamação da República, momento em que é declarada a separação entre Estado e Igreja católica no Brasil e a consequente defesa do ensino laico.

O processo de institucionalização do Ensino Religioso teve início com a Reforma Francisco Campos de 1931, que oficializou seu estatuto legal com a Constituição de 1934. Sua institucionalização como matéria escolar se deu num contexto de embate entre intelectuais defensores da laicidade do ensino e o grupo que defendia o Ensino Religioso no currículo das escolas públicas (Cury, 1986). Importante ressaltar que o Ensino Religioso é citado em todas as Constituições brasileiras, até a contemporaneidade com a LDB, lei 9.475 de 22 de julho de 1997, onde é pensado como sendo uma disciplina curricular obrigatória nas escolas públicas de ensino fundamental (Fonaper, 1997).

Por sua vez, os cursos de graduação em Ciências da Religião no Brasil, de acordo com Faustino Teixeira (2012), surgiram em 27 de junho de 1969, através da criação do Colegiado de Ciências das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mais tarde, esse colegiado se tornou departamento e, em seguida, curso de graduação, em formato bacharelado, com o nome Ciência das Religiões, com a finalidade de formar profissionais habilitados a exercer a docência do Ensino Religioso escolar. Porém, poucos alunos chegaram a se formar e as atividades foram encerradas.

Nas décadas de 1990 e 2000, surgiram também graduações em Ciências da Religião, principalmente, impulsionadas pela demanda de uma formação específica que contemplasse a diversidade religiosa nas aulas do componente curricular Ensino Religioso, no Ensino Fundamental, conforme o art. 33 da LDB sob a forma da Lei n. 9.475, em 22 de julho de 1997, ao dispor que:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. §1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso e esta-

belecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. §2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso (Brasil, 1997).

A fundação do curso de Ciências da Religião, no estado do Pará, de acordo com seu Projeto Político Pedagógico (2017), partiu da necessidade de se refletir sobre a formação de docentes para atuar no referido curso. Assim, ele foi criado em 1999 na Universidade do Estado do Pará, por meio da Resolução 361/99, de 20 de outubro de 1999, aprovada pelo CONSUN-UEPA, como resultado da reivindicação dos professores em favor de que as universidades públicas oferecessem cursos de formação inicial nessa área, pautando-se na questão da valorização dos profissionais e qualificação do trabalho pedagógico.

De acordo com o exposto acima, torna-se importante enfatizar que a Universidade do Estado do Pará é a primeira universidade pública brasileira a efetivar o curso de Licenciatura em Ciências da Religião, o que dá a ela um lugar de vanguarda no debate científico em torno do campo religioso e das questões que o atravessam. Resta saber como esse curso tem se expressado em termos de seu projeto político-pedagógico e dos TCC's que tem aprovado.

O PPP DO CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UEPA E A ESCOLHA DOS TEMAS DE TCC'S

A construção do Projeto Político Pedagógico de um curso de graduação representa uma proposta de trabalho a fim de nortear o ensino da graduação. Para Silva (2000, p. 38), o projeto pedagógico traduz:

O conjunto de diretrizes e estratégias que expressam a prática de um curso, com seu núcleo catalisador, não se confundindo com currículo, pois vai além dele. Envolve, portanto, clara definição do ponto onde se pretende chegar, porque busca um rumo, uma direção, dando sentido à ação docente, discente e dos gestores. Não visa simplesmente ao planejamento inicial nem ao rearranjo formal do curso. É a definição das ações intencionais de formação, de como as atividades de professores, alunos e da administração do curso se organizam, se constroem e acontecem, como um compromisso definido e cumprido coletivamente.

Assim, os sentidos de um projeto político pedagógico sintonizam-se com a busca de construção e fortalecimento da identidade de uma instituição e traduz uma dimensão ética e política. Cada termo que o compõe permite ampliar a compreensão dos seus significados:

Projeto Político porque se trata de opções fundamentalmente éticas assumidas pela concidadania responsável em amplo debate. Projeto Pedagógico porque se deve gestar no entendimento compartilhado por todos os envolvidos na atuação da escola sobre como organizar e conduzir as práticas que levem à efetividade das aprendizagens pretendidas (Marques apud Silva, 2000, p. 39).

Nesse sentido, o projeto político pedagógico de um curso de graduação atua como instrumento norteador do ensino, pesquisa, extensão e das atividades acadêmicas e administrativas desenvolvidas em uma dada instituição.

É importante ressaltar que a construção do projeto político pedagógico fundamenta-se legalmente na Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional, lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, em seu inciso I do art. 12, ao determinar que: “Os estabelecimentos de ensino, respeitadas as normas comuns e as do seu sistema de ensino, terão a incumbência de elaborar e executar sua proposta pedagógica”.

No que se refere ao Projeto Político Pedagógico do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, de 2017, encontra-se descrita a importância da elaboração do Trabalho de Conclusão do Curso, considerado como momento significativo de socialização dos estudos, trocas de experiências acadêmicas, além da extensão e formação de alunos pesquisadores. Esse documento estabelece que a escolha do tema do TCC precisa ocorrer dentro de um universo amplo de conhecimentos sobre práticas religiosas, o que proporciona ao discente a compreensão dos saberes específicos que caracterizam a área das Ciências da Religião a qual, numa perspectiva intercultural, visa o respeito e a curiosidade epistemológica, assim como o diálogo interdisciplinar com outras áreas de conhecimentos das Ciências Sociais e Humanas.

O universo amplo de conhecimentos sobre as práticas religiosas é descrito com clareza nas diretrizes filosóficas e pedagógicas desse curso, ao considerar

o compromisso com projeto social, político e ético que contribua para o desenvolvimento da Região Amazônica, *na perspectiva da interculturalidade*, de modo que

haja reconhecimento e valorização dos aspectos que constituem a identidade regional, sem que se perca de vista a articulação com as questões mais globais e de interesse da nação brasileira (Uepa, 2017, p. 27, grifo nosso).

Observa-se, com isso, que o conceito de interculturalidade emerge no PPP do curso de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará a fim de indicar um conjunto de propostas de convivência democrática entre diferentes culturas, buscando o diálogo entre elas sem desconsiderar sua diversidade. Ao contrário da anulação das diferenças, a perspectiva intercultural visa fomentar “o potencial criativo e vital resultante das relações entre diferentes agentes e seus respectivos contextos” (Fleuri, 2005, p. 94). Assim, a interculturalidade se configura como um

complexo campo de debate em que se enfrentam polissemicamente (constituindo diferentes significados, a partir de diferentes contextos teóricos e políticos, sociais e culturais) e polifonicamente (expressando-se através de múltiplos termos e concepções, por vezes ambivalentes e paradoxais) os desafios que surgem nas relações entre diferentes sujeitos socioculturais (Fleuri, 2006, p. 15).

Para Candau (2003), a interculturalidade é entendida a partir de uma perspectiva aberta e interativa, vista como significativa para a construção de sociedades democráticas, pluralistas e inclusivas que articulam políticas de igualdade com políticas de identidade. Em seu olhar, trata-se de

um enfoque que afeta a educação em todas as suas dimensões, favorecendo uma dinâmica de crítica e autocrítica, valorizando a interação e comunicação recíprocas, entre os diferentes sujeitos e grupos culturais. A interculturalidade orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diferença e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdades sociais. Tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando conflitos inerentes a esta realidade. Não ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais. Reconhece e assume os conflitos procurando as estratégias mais adequadas para enfrentá-los (Candau, 2003, p. 19).

Desse modo, percebe-se que tanto na posição de Candau (2003), quanto na de Fleuri (2006), a interculturalidade apresenta-se como uma forma possível de construção de práticas e políticas públicas que reconheçam e valorizem o direito à diferença. Nessa sintonia, o

PPP-2017 do curso de Licenciatura em Ciências da Religião da UEPA, preocupa-se, em tese, em contemplar a diversidade cultural da região amazônica, especialmente no âmbito religioso.

A formação dos alunos do curso de Licenciatura em Ciências da Religião da UEPA, de acordo com esse documento, deve desenvolver uma consciência crítica, pautando-se em um olhar cuidadoso para a diversidade cultural e religiosa da região amazônica através de uma abordagem intercultural que busque contribuir para a interrelação entre sujeitos e culturas diferentes.

Nesse sentido, considera-se a importância de a interculturalidade fazer parte da formação dos alunos desse curso, bem como estar presente na escolha dos temas de TCC a fim de que viabilize uma educação crítica, que respeite às diferenças e promova a inclusão social de grupos historicamente discriminados e excluídos. Resta saber como os TCC's traduzem a diversidade religiosa que caracteriza a sociedade brasileira e amazônica, em particular.

A PRODUÇÃO INTELECTUAL DOS ALUNOS DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ

A partir da listagem que contém informações sobre ano, autores, orientadores, títulos e algumas notas, foram elaborados quadros que agrupam e identificam as temáticas dos TCC's referentes ao período de 2004 a 2019.

Estes quadros referem-se à quantidade de produções por ano, às linhas de pesquisas descritas no PPP do Curso, às religiões abordadas, aos temas trabalhados nos TCC's, o que nos permitiu fazer algumas aproximações sobre o delineamento da produção científica do Curso de Ciências da Religião no período de dezesseis anos dessas produções.

Cabe ressaltar, que esta pesquisa não contemplou todas as possibilidades de análise das informações encontradas nos TCC's e que, certamente, haverá a necessidade de aprofundamento, uma vez que “o ciclo nunca se fecha, pois toda pesquisa produz conhecimentos afirmativos e provoca mais questões para aprofundamento posterior” (Minayo, 2001, p. 27).

As análises sobre as temáticas trabalhadas foram feitas a partir dos títulos que constam no material coletado. Elas foram possíveis pois entende-se que o título é um fator estratégico na construção do texto, capaz de orientar a interpretação do aluno. Sua definição,

portanto, “não é mero recurso artificial, mas é chave de decodificação do texto” (Guimarães, 1990, p. 51).

Segundo Van Dijk (1992, p. 134), o título, tem a função de expressar o conteúdo temático, bem como orientar a leitura, pois “é usado para exprimir ou inferir o tema”. Assim, no título se inicia o processo de compreensão do que será apresentado, quer seja um texto, uma dissertação, um mapa, dentre outros, exercendo a função de um marcador formal do tema da pesquisa a que se relaciona.

Para analisar as produções acadêmicas de alunos e alunas, o ponto de partida foi o quantitativo dessas produções. O quadro a seguir aponta a quantidade de TCC’s defendidos no curso de Ciências da Religião da UEPA e o respectivo ano:

Quadro 1: Quantidade de TCC’s defendidos por ano

Ano	Quantidade de TCC’s
2004	24
2005	14
2006	11
2007	13
2008	15
2009	23
2010	18
2011	28
2012	20
2013	23
2014	13
2015	26
2016	22
2017	27
2018	17
2019	08
Total	302

Fonte: Dados da pesquisa

De acordo com o quadro acima, foram produzidos e defendidos um total de 302 TCC’s no curso de Ciências da Religião referentes ao período de 2004 até 2019. O ano que obteve o maior número destas produções foi 2011, com 28 TCC’s e o ano de 2019 com o menor número destas produções, contemplando apenas 08 TCC’s. Observa-se, então, que o ano de 2019 foi o que apresentou, por algum motivo, a maior evasão de alunos desse curso, uma vez que o TCC destina-se aos alunos concluintes de um determinado curso de graduação.

O PPP (2017) do curso, estabelece que o tema do TCC deve ser relevante, de escolha do discente e que esteja relacionado às áreas de conhecimento e às linhas de Pesquisa do Curso que são:

- Cultura, Religião e Sociedade: Volta-se as discussões sobre “identidade e diversidade, fé e ciência, religião e política, e quaisquer pesquisas que considerem o fenômeno religioso como um fazer humano coletivo em sociedade” (Uepa, 2017, p. 53).
- Linguagens e Religião: “Pesquisas que analisam e interpretam a religião nas mais diferentes linguagens artísticas, tais como a literatura, as artes e culturas visuais, plásticas e cênicas, fílmicas, bem como as diferentes linguagens midiáticas” (Uepa, 2017, p. 54).
- Educação e Práxis Pedagógica do Ensino Religioso: “pesquisas sobre relações entre sociedade/educação/escola/ensino religioso, tendo como objeto o fenômeno religioso, a formação investigativa e ética do professor/educador com fundamentação teórico-prática, intercultural e interdisciplinar na área do Ensino Religioso, prática pedagógica escolar como prática social específica, relações fundamentais do processo de trabalho dos docentes do Ensino Religioso, e a organização da dinâmica da prática pedagógica: o processo do planejamento” (Uepa, 2017, p. 54).
- Religião e Inclusão: voltada para pesquisas que abordem relações entre religião, educação e diversidade; a religião e sua proximidade aos direitos humanos e à cidadania em diálogo com a educação ambiental, educação especial, relações étnicas e raciais, bem como de gênero, de geração e de classes sociais (Uepa, 2017, p. 54).

Quadro 2: Quantidade de Tcc's por linhas de pesquisa

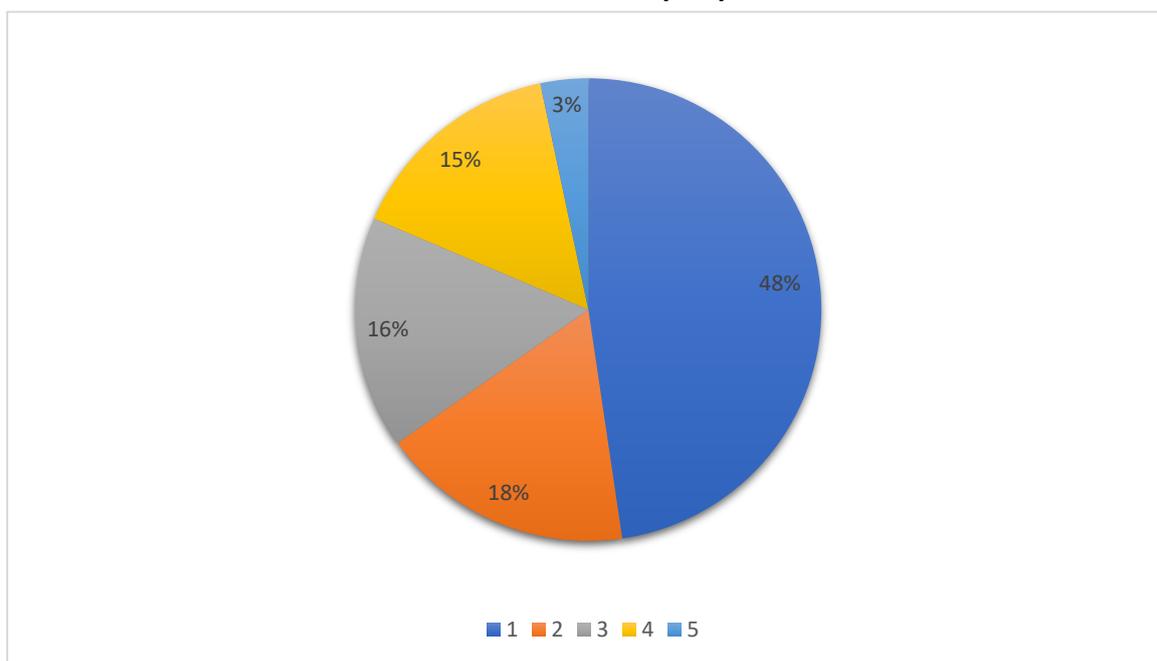
LINHA DE PESQUISA	QUANTIDADE DE TCC'S
Cultura, Religião e Sociedade	144
Religião na Amazônia	53
Linguagens da Religião	49
Educação e Práxis Pedagógica do Ensino Religioso	46
Religião e Inclusão	10
Total	302

Fonte: Dados da Pesquisa

O quadro acima evidencia uma maior procura direcionada à Linha de Pesquisa Cultura, Religião e Sociedade com 144 trabalhos, que representa 47,68% do número total dos

TCC's. Em segundo lugar aparece a Linha de Pesquisa Religião na Amazônia ao apresentar 53 TCC's, representando 17,54% dessas produções. Em seguida tem-se Linguagens da Religião com 49 produções, o que representa 16,22%. Em quarto lugar, Educação e Praxis Pedagógica do Ensino Religioso com 46 trabalhos, o que significa 15,23% do número total. E, finalmente, tem-se a Linha Religião e Inclusão que abarca o menor número de pesquisas, com apenas 10 trabalhos, o que representa 3,31% do número total das produções coletadas.

Gráfico 1: linhas de pesquisa



Fonte: Dados da pesquisa

O gráfico acima revela que a Linha Cultura, Religião e Sociedade abrange quase a metade dos TCC's do curso (47,68%), fato que evidencia o interesse por temáticas que se destinam a discutir identidade e diversidade, fé e ciência, religião e política, e que considerem o fenômeno religioso como um fazer humano coletivo em sociedade. O maior interesse por essa linha pode estar relacionado ao fato de que, durante a trajetória acadêmica, a maioria dos conteúdos recebidos pelos discentes estão relacionados aos estudos de sociedades e culturas diferentes, dando-se destaque para as diversas formas de intolerância religiosa.

A Linha Religião na Amazônia, por sua vez, embora seja a segunda linha mais procurada, o percentual baixo de trabalhos, apenas 17,54%, revela que o interesse para este estudo pode estar relacionado ao fato de que as disciplinas voltadas, especificamente, para estudos sobre as religiões na Amazônia apareçam apenas nos anos finais do curso, embora

os Princípios para o Curso de Licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará afirmem que:

O Curso prioriza oferecer sólida fundamentação teórico-prática, de modo que possa possibilitar ao egresso condições de compreender a religiosidade amazônica e sua relação com o contexto brasileiro, contemplando na gestão do trabalho docente especificidades e exigências da educação básica, na atual conjuntura, com seus novos desafios para a prática pedagógica (Uepa, 2017, p. 24).

O Gráfico 1 revela que a Linha de Pesquisa Religião na Amazônia não corresponde à maioria dos interesses das pesquisas dos discentes, fato que vai de encontro a um dos princípios que formam os núcleos estruturantes do PPP do Curso ao enfatizar a necessidade de se destacar os estudos sobre as religiões nesta região, conforme se lê no documento: “Cabe, portanto, ao Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião, estudar e dar visibilidade a essa exuberante religiosidade que impregna todas as atividades socioculturais das amazônias, que ganha importância no cenário brasileiro” (Uepa, 2017, p. 25).

A baixa incidência de pesquisas voltadas para as religiões na Amazônia dentro do curso, trouxe a necessidade de identificar quais religiões tem sido objeto de interesse dos discentes em apresentá-las em seus trabalhos finais na graduação. Para que isso fosse possível, foi organizado um quadro em que foram identificadas as religiões considerando a nomenclatura que aparece no documento curricular do curso. Nesse sentido, é importante considerar que:

- Religiões da Antiguidade englobam as primeiras formas de manifestações religiosas, durante os períodos: Paleolítico, Neolítico e Mesolítico até a Idade Antiga;
- Religiões Orientais: os grandes sistemas religiosos da Ásia Oriental e Índia: Hinduísmo, Budismo, Jainismo, Confucionismo, Taoísmo, Xintoísmo e suas derivantes Hare Krishna, Seicho-No-Iê, Igreja Messiânica Mundial, BSGI, entre outras;
- Religiões Amazônicas: compreendem as religiões desenvolvidas e originárias na Amazônia, tais como as religiões de matriz indígena, Santo Daime, pajelança e encantaria;
- Religiões de Matriz Africana e Afro-Brasileiras: Religião na África pré-colonial. Religiões de Matriz Africana nas Américas: Santeira, Vodun. Religiões de Matriz Africana no Brasil: Candomblé, Umbanda, Xangô, Catimbó e Tambor de Mina;

- Cristianismo: Catolicismo, Espiritismo e Protestantismo com suas vertentes principais: Evangélico, Pentecostalismo e Neopentecostalismo.
- Outros: referem-se aos temas cujas manifestações religiosas não se encontram listadas nas demais. São elas: Maçonaria, Gnosticismo, Testemunha de Jeová e Astrologia.

Com base nessas considerações, o quadro abaixo apresenta as religiões que mais se destacam como foco das pesquisas dos alunos e alunas do curso de Ciências da Religião da UEPA:

Quadro 3: Religiões abordadas nos temas de TCC

RELIGIÃO	QUANTIDADE DE TCC'S
Cristianismo	76
Religiões Amazônicas	42
Religiões de Matriz Africana e Afro-Brasileiras	23
Religiões Orientais	12
Religiões da Antiguidade	10
Outros	08
Espiritismo	03
Judaísmo	03
Islamismo	02
Total	179

Fonte: Dados da pesquisa

Os dados revelam que o número de trabalhos que apontam diretamente para o estudo de alguma religião é de 179, os quais representam 59,27% do total destas produções. Nessa categoria de religiões mais abordadas nos TCC's, o resultado denota um maior interesse para os estudos relacionados ao Cristianismo perfazendo um total de 76 trabalhos. Tal constatação, vai de encontro às análises de Fleuri (2002, p. 407) quando afirma que “a intercultura vem se configurando como um objeto de estudo interdisciplinar e transversal, no sentido de tematizar e teorizar a complexidade (para além da pluralidade ou da diversidade)”. Desse modo, ao se evidenciar o predomínio de uma matriz religiosa, em detrimento de outras que também caracterizam modos de ser e viver das pessoas, constatamos que a interculturalidade ainda se configura como um ideal a ser atingido.

O maior interesse pelos estudos sobre o Cristianismo, pode estar relacionado à diversidade dos grupos que o compõem como o catolicismo, o protestantismo e suas variadas

vertentes denominadas como evangélicos, pentecostais e neopentecostais. Cabe ainda indagar se esse interesse não estaria também relacionado a uma possível identidade religiosa dos alunos ligadas às religiões cristãs.

Também é importante destacar que entre as diversas denominações religiosas, o Islamismo é a religião que despertou menos interesse para ser pesquisado, durante os dezesseis anos da produção analisada, com apenas 02 trabalhos que o abordem.

Os TCC's que enfatizam temáticas voltadas às Religiões da Amazônia representam um número total de 42. Nessa categoria, aparecem mencionadas no PPP do curso as seguintes referências: “Pajelança cabocla, as irmandades religiosas e o catolicismo popular” (Uepa, 2017, p. 77), e as religiões que emergem de tradições de matriz indígena: “Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha” (Uepa, 2017, p. 79), das quais aparecem 03 produções sobre o Santo Daime e nenhuma sobre a União do Vegetal e a Barquinha.

Vale ressaltar que, de acordo com esse documento, existem na Universidade do Estado do Pará grupos de pesquisa que se destinam aos estudos das Religiões da Amazônia. São eles:

- “Religião, Política, Direitos Humanos e Democracia”;
- “Religião e Cultura, Neoesoterismo e Religiões Alternativas”;
- “Ensino Religioso na Amazônia – GEPERA”;
- “História da Educação na Amazônia – GHEDA”.

A existência desses grupos traduz a diversidade de sujeitos e as múltiplas experiências religiosas que vivenciam em seu cotidiano. Todavia, é importante considerar, conforme aponta Fleuri, que:

As relações interculturais se constituem não apenas entre grupos e sujeitos de identidades culturais diferentes, mas na própria formação de cada sujeito e de cada grupo na medida em que suas ações e manifestações adquirem significados ambivalentes ao se referirem simultaneamente a padrões culturais diferentes (Fleuri, 2002, p. 409).

Nessa direção, não é incomum encontrarmos em um mesmo sujeito, por exemplo, o pertencimento a mais de uma forma de religiosidade, tornando o debate intercultural ainda mais complexo.

Cabe ainda refletir acerca da incidência de trabalhos sobre as religiões de matriz africana, com 23 produções, provavelmente estimulados pela atuação do Grupo de Estudos Religiões de Matriz Africana na Amazônia (GERMAA), bem como pelos conteúdos que emergem da disciplina Religiões de Matriz Africana e Afro-Brasileiras.

No âmbito das religiões de matriz indígena, existem apenas 9 produções que provavelmente tenham sido estimuladas a partir da disciplina Religiões de Matriz Indígena. Esta disciplina possui carga horária total de 80 horas configurando um índice de sua subalternidade no curso, uma vez que outras disciplinas, tais como: Religiões de Matriz Africana e Afro-Brasileira, História das Religiões Orientais e História do Judaísmo, Cristianismo, Espiritismo e Islamismo possuem a carga horária total de 120 horas.

Pode-se então conjecturar que a existência de apenas uma disciplina que estude religiões como o Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha, bem como a inexistência de um grupo de pesquisa específico sobre elas, seja um fator de desencorajamento da produção de TCC sobre essas temáticas. Portanto, como religiões nascidas na Amazônia, chama atenção o pouco espaço que ocupam no currículo do curso e, conseqüentemente, nos TCC's.

As temáticas mais abordadas nos TCC's foram catalogadas em 34 categorias que apresentamos no quadro abaixo:

Quadro 4: Temas abordados nos TCC's

TEMAS	QUANTIDADE DE TCC'S
Práticas Pedagógicas no Ensino Religioso	30
Doutrinas Religiosas	27
Psicologia e Religião	23
Literatura e Religião	17
Gênero e Religião	14
História das Religiões	14
Política e Religião	14
Formação de Professor para Ensino Religioso	12
Lendas e Mitos na Religiosidade Amazônica	11
Catolicismo Popular na Amazônia	10
Antropologia e Religião	09
Filosofia e Religião	09
Pajelança	09
Ritualidade Afro-Brasileira	09
Sincretismo Religioso	09

Círio de Nazaré	08
Hermenêutica	08
Inclusão no Contexto Religioso	07
Religiosidade em Espaços Não-Religiosos	07
Uso de Plantas e/ou Ervas nas Religiões da Amazônia	06
Economia e Religião	05
Música e Religião	05
Tecnologia e Religião	05
Alimentos e/ou Bebidas Sagradas da Amazônia	04
Dança nos Rituais Religiosos	04
Rituais Mortuários	04
Sexualidade e Religião	04
Cura Espiritual	03
Simbologia Religiosa	03
Superstições	03
Turismo Amazônico Religioso	03
Ecologia e Religião	02
Esporte e Religião	02
Sacrifício Religioso	02
TOTAL	302

Fonte: Dados da pesquisa

Os dados revelam que a temática Práticas Pedagógicas no Ensino Religioso, com 30 TCC's, concentra o maior número. Em seguida a temática Doutrinas Religiosas, com 27 produções. A preferência pela temática Práticas Pedagógicas no Ensino Religioso pode ter sido influenciada pelo fato de que tais pesquisas situam-se num curso de licenciatura, onde sobressai o interesse pelos debates sobre ensino, currículo e prática pedagógica.

A temática, Práticas Pedagógicas no Ensino Religioso abrange as disciplinas que compõem o núcleo de prática da grade curricular do curso de Licenciatura em Ciências da Religião. São elas: Diversidade Religiosa e Práticas Educativas em Espaços Não Escolares, Educação Inclusiva e Práticas Pedagógicas, Didática Aplicada ao Ensino Religioso e, Educação Infantil, Religiosidade e Práticas Educativas (Uepa, 2017, p. 77).

A pesquisa aponta que a temática voltada para Lendas e Mitos na Religiosidade Amazônica possui 11 trabalhos e, especificamente, sobre Catolicismo Popular na Amazônia foram encontrados 10 TCC's. Os temas que tratam sobre: Pajelança, Círio de Nazaré, Uso de

Plantas e/ou Ervas na Amazônia, Alimentos e/ou Bebidas Sagradas da Amazônia e Turismo Amazônico Religioso possuem um número inferior a dez trabalhos.

As temáticas que possuem o número de pesquisas igual ou inferiores a dez, podem ser uma resposta ao fato de que a disciplina História, Cultura e Religiosidade Amazônica seja dada apenas no terceiro ano do curso de Licenciatura em Ciências da Religião. Tal fato pode ser um indício do lugar de subalternidade dessa disciplina dentro do curso, motivo pelo qual são poucos os estudos que se voltam para tais temáticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo realizado permitiu um levantamento dos 302 TCC's defendidos no Curso de Licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, no período de 2004 – data da primeira realização destas produções – até 2019, referente à última listagem recebida.

Os títulos desses trabalhos serviram de norte para a realização do mapeamento e a identificação das temáticas de cada trabalho. A análise foi feita a partir das listagens que contém informações como ano, autor(a), título, orientador(a) e banca avaliadora. Em algumas listagens, além desses dados, foram acrescentadas as médias que os TCC's receberam.

As listagens permitiram observar que, do ano de 2004 até o ano de 2008, os TCC's poderiam ser feitos em duplas, totalizando 32 trabalhos nessa modalidade. A partir do ano de 2008, até o ano de 2019, as produções foram realizadas individualmente.

O levantamento mostrou que os TCC's foram desenvolvidos por 321 discentes sendo 182 mulheres e 139 homens. A preferência feminina para o curso pode estar relacionada pelo fato de ser licenciatura na área das ciências humanas. Outro aspecto observado foi a pouca incidência de trabalhos defendidos no ano de 2019, com apenas 8 produções, fato que revelou a evasão significativa de alunos do curso neste ano. Os motivos pelos quais esta evasão aconteceu merecem ser investigados.

Como evidenciado, o PPP do Curso de Ciências da Religião ressalta o comprometimento com um projeto social, político e ético que contribua para o desenvolvimento da Região Amazônica em uma perspectiva intercultural. Assim, a partir do conceito de interculturalidade defendido por Candau (2003) e Fleuri (2006), o texto procurou refletir sobre as preferências temáticas das produções de alunos do curso de Licenciatura em Ciências da Religião da UEPA no sentido de verificar se essas produções traduzem a perspectiva da interculturalidade.

Contudo, o levantamento dos TCC's revelou o predomínio das pesquisas voltadas para as religiões cristãs, com destaque para o Catolicismo. Tal fato indica certa homogeneidade temática, em contraposição à perspectiva da diversidade religiosa, de modo que a dimensão intercultural tem se colocado não como uma realidade entre essas produções, mas como um ideal a ser perseguido.

Assim, ao considerarmos a realidade brasileira e amazônica em sua diversidade sociocultural e, especificamente, religiosa, a hipótese levantada no projeto que deu origem a esta pesquisa, afirmava que “a maioria dos TCC's desenvolvidos por alunos do curso de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará expressam temáticas que englobam a diversidade religiosa presente na Amazônia”. Todavia, a análise dos temas desses trabalhos não confirmou essa hipótese, uma vez que a maioria dos trabalhos situa-se no âmbito da Linha de Pesquisa Cultura, Religião e Sociedade.

Os princípios observados por todos os núcleos estruturantes do PPP do Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião enfatizam a importância de “possibilitar ao egresso condições de compreender a religiosidade amazônica e sua relação com o contexto brasileiro” (Uepa, 2017, p. 24).

Entretanto, a análise revelou que embora o curso de Ciências da Religião esteja situado em uma universidade localizada geograficamente na Amazônia, a Linha de Pesquisa que acolhe os estudos sobre Religiões da Amazônia não é a mais procurada. Provavelmente, isso pode ser explicado pelo fato de que as disciplinas que estudam tais religiões sejam ministradas apenas nos dois anos finais, dando a entender o lugar de subalternidade que as formas da vida religiosa locais ocupam no currículo do curso. Assim, o levantamento realizado levou à percepção de que são ainda limitados os trabalhos que revelam interesse sobre a diversidade religiosa local.

O mapeamento dos TCC's produzidos no Curso de Ciências da Religião aponta a necessidade de que sejam incluídas, na grade curricular desse curso, mais disciplinas que dialoguem com a realidade religiosa amazônica e paraense, em particular, de modo a fomentar a realização de mais pesquisas no âmbito dessa temática. Este artigo pretende, portanto, contribuir para uma reflexão sobre os caminhos que o curso de Ciências da Religião vem trilhando, do ponto de vista da produção intelectual dos discentes.

Considerando que os docentes desse curso aspiram à construção de um novo PPP, este artigo pretende também, dentro de seus limites, abrir espaços para ampliação do debate acerca das temáticas que vem sendo priorizadas e, conseqüentemente, as que vêm

sendo silenciadas ou subalternizadas na formação dos alunos e alunas, com vistas à construção de um currículo intercultural, sintonizado com a realidade amazônica, conforme apregoado pelo atual PPP e com os debates intelectuais sobre a importância da interculturalidade.

Finalmente, os resultados do mapeamento realizado sobre os TCC's suscitaram outras interrogações que demandam novas investigações no âmbito de uma pesquisa de campo. Do lado dos alunos e alunas, como explicar a preferência pelo estudo das religiões cristãs? Ou ainda, como compreender o pouco interesse por temáticas relacionadas às formas religiosas da Amazônia? Do lado dos professores e professoras, o que têm dizer quanto aos caminhos que o Curso de Ciências da Religião da UEPA tem trilhado em termos das produções aqui analisadas? São questões para pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS

BRASIL, Congresso Nacional. *Lei n. 9.475*, de 22 de julho de 1997. Brasília, 1997.

CANAU, Vera Maria (org.). *Educação intercultural e cotidiano escolar*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

CONCEIÇÃO, Douglas R. da. Perspectivas investigativas da religião na Amazônia: reflexões sobre a emergência do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. In: *Numen*. Juiz de Fora: UFJF, v. 15, n. 12, 2012. p. 295-318.

CURY, Carlos Roberto J. *Ideologia e Educação Brasileira: católicos e liberais*. 3º ed. São Paulo: Cortez-Autores Associados, 1986.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas 'estado da arte'. In: *Educação & Sociedade*. Campinas: CEDES, ano 23, n. 79, 2002. p. 257-272. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0101-73302002000300013>. Acesso em 13 de outubro de 2021.

FLEURI, Reinaldo M. Educação intercultural: a construção da identidade e da diferença nos movimentos sociais. In: *Perspectiva*. Florianópolis? UFSC, v. 20, n. 2, 2002. p. 405-423. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/download/10410/10007/31669>. Acesso em 13 de julho de 2021.

FLEURI, Reinaldo M. Intercultura e educação. In: *Educação, Sociedade & Culturas*. Porto (Portugal): Centro de Investigação e Intervenção Educativas, n. 23, 2005. p. 91-124. Disponível em <https://www.fpce.up.pt/ciie/revistaesc/ESC23/23-Reinaldo.pdf>. Acesso em 16 de julho de 2021.

FLEURI, Reinaldo M. Políticas da diferença: para além dos estereótipos na prática educacional. In: *Educação e Sociedade*. Campinas: CEDES, v. 27, n. 95, 2006. p. 495-520.

FORUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO (FONAPER). *Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Religioso*. 2º ed. São Paulo: Ave Maria, 1997.

GUIMARÃES, Elisa. *A articulação do texto*. São Paulo: Ática, 1990.

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

ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo 'estado da arte' em Educação. In: *Revista Diálogo Educacional*. Curitiba: PUC-PR, v. 6, n. 19, 2006. Disponível em <https://periodicos.pucpr.br/index.php/dialogoeducacional/article/view/24176>. Acesso em 14 de fevereiro de 2021.

SAVIANI, Demerval. *História das Ideias pedagógicas no Brasil*. 2º ed. Campinas: Autores Associados, 2008.

SILVA, Ana Célia Bahia. *Projeto Pedagógico: instrumento de gestão e mudança*. Belém: UNAMA, 2000.

TEIXEIRA, Faustino. O processo de gênese da(s) ciência(s) da religião na UFJF. In: *Numen*. Juiz de Fora: UFJF, v. 15, n. 2, 2012. p. 537-550.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ (UEPA). Centro de Ciências Sociais e Educação. Coordenação do Curso de Ciências da Religião. *Projeto Político Pedagógico do Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião 2017*. UEPA: Belém, 2017.

VAN DIJK, T. A. *Cognição, discurso e interação*. São Paulo: Contexto, 1992.

ABSTRACT:

the paper analyzes the intellectual production of undergraduated students of the Degree course in Religious Studies at the University of the State of Pará, in particular that emerging from Course Conclusion Papers from 2004 to 2019. It investigates the privileged themes and the space Amazon religions occupy in these Papers. It results from a bibliographic research in the style of studies on the state of knowledge, whose objective is to analyze the intellectual production of a given area of knowledge, in this case Religious Studies. Theoretically, it is based on Candau's (2003) and Fleuri's (2006) ideas on interculturality, understood as a way to build a more democratic society that respects cultural diversity. Its conclusion is that most of these productions do not encompass the local religious diversity, the reason why it highlights the need for more research that focuses on the Amazon religions.

Keywords: Intellectual Production; Course Conclusion Paper; Religious Studies; Interculturality.

Recebido em 06/05/2022

Aceito para publicação em 20/06/2022



MEU NOME É KHAN: PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE IDENTIDADE, CAPITALISMO E RELIGIOSIDADE A PARTIR DE UM FILME

My name is Khan: critical perspectives on identity, capitalism and religiosity from a film

Paulo Sérgio Raposo da Silva*
Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM-UFRN)
DOI: 10.29327/256659.14.2-11

RESUMO:

Como um sistema econômico arbitrário, o capitalismo precipita conflitos, fabrica inimigos, impõe linguagens, estéticas, políticas, relações interpessoais, comportamentos culturais e sociais que em várias circunstâncias são igualmente perversos e implacavelmente intransigentes, reativos, represores e reducionistas. *Meu nome é Khan*, filme lançado em 2010 sob a direção de Karan Johar, serve como um painel para ilustrar e, por meio da verossimilhança, expor como estes processos de cerceamento da imaginação sociológica, das perspectivas e das relações socioculturais podem ocorrer no interior dos impérios políticos e econômicos. Ao narrar a história ficcional de Rizwan Khan, um homem muçulmano que sofre da Síndrome de Asperger e tenta a sorte na cidade de São Francisco, o enredo demonstra o recrudescimento de preconceitos contra árabes, o acirramento da intolerância religiosa contra o Islã e a exacerbação do nacionalismo norte-americano que ocorreram depois dos atentados contra o *World Trade Center*, ocorridos em 11 de setembro de 2001. É sobre estas questões, sobre as relações diretas entre o imperialismo e concepções de mundo intolerantes que este ensaio reflete, para criticar o sistema financeiro que, dentre outros males, dá causa a tipos sumários de violência.

Palavras-chave: Capitalismo; Terrorismo; Imperialismo; Fundamentalismo.

* Graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), onde integra o Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM). E-mail: pauloraposo10@gmail.com

INTRODUÇÃO

O fundamentalismo religioso é um tema recorrente na modernidade, seja porque manifestações desse tipo de radicalismo passaram a acontecer mais ostensivamente, seja por causa dos estragos sociais que concretamente são experimentados pelo grande público na ocasião de um novo ataque terrorista ou de uma causa exigida fervorosamente pelos fundamentalistas em sua militância política. Com efeito, portanto, trata-se de um tema premente e substancial que, apesar de tratado em detalhe por diversos teóricos, sempre vale a pena revisitar a fim de encontrar novas perspectivas, sugerir ou reiterar soluções para o problema da religiosidade levada até as últimas consequências.

Ao falar sobre religião e suas modulações, temos a oportunidade de colocar em perspectiva a rede complexa de relações sociais, antropológicas, culturais e políticas da qual as identidades religiosas fazem parte e a partir da qual se forjam e constroem seus mecanismos de sujeição dos indivíduos e das coletividades, de modo que nenhuma fé ou expressão de crença no sobrenatural pode ser tratada como banal. Justamente por isto é que este artigo se debruça sobre o caso do fundamentalismo religioso islâmico, a partir do filme *Meu nome é Khan*, lançado em 2010. O longa narra a história fictícia de um migrante muçulmano e os percalços pelos quais passa a partir dos atentados de 11 de setembro de 2001.

Ao narrar a história de Rizwan Khan, a obra ilustra as posturas assumidas pelo império norte-americano e pelo capitalismo a partir das explosões da torre. O que o filme deixa ainda mais claro — e isto pode ser aferido na realidade — é que os ataques terroristas, além de não serem ações desprovidas de motivos, instigaram o que há de pior na natureza imperialista dos Estados Unidos da América (EUA). Tanto no filme como na vida real, a condição de estrangeiro do mundo árabe se tornou um fardo pesado demais para aqueles que experimentam até mesmo condições extremas, como é a experiência de ser refugiado. Deste modo, não é de todo pertinente e integral criticar o fundamentalismo sem colocar em suspeição as lógicas capitalistas que pavimentam o caminho do terror.

Este trabalho, portanto, expõe como estas duas maneiras de lidar com o mundo estão interligadas para criticar as duas tendo como mote os defeitos do imperialismo estadunidense e os flagelos decorrentes da sua busca incessante por se apropriar de todos os espaços, comandar o maior número possível de territórios, mentes, estéticas, culturas, ideologias e políticas. O cinema foi escolhido como recurso metodológico em virtude do seu al-

cance de massa, mas também como um instrumento didático-epistemológico, já que um filme opera, segundo Gilles Deleuze (2018), criando unidade e operação significativa inteligível sobre o real ao colocá-lo em movimento até mesmo para as audiências mais dispersas. Ao fim, utilizando deste método, a crítica a ambas as maneiras de se situar no mundo apresenta propostas de solução que envolvem reconhecer os absurdos do capitalismo, manter-se atento à sua retórica e engajado em causas que podem tornar as relações públicas mais humanitárias.

O filme oferece um ponto de vista diferente daquele que pode ser considerado hegemônico, principalmente pela indústria cinematográfica de Hollywood; é uma ficção, obviamente, mas não deixa de ser um convite à reflexão e à consequente comparação entre o que se mostra no longa e realidade geopolítica e cultural que se instaurou depois do 11 de setembro. Ao invés de serem dados que dispensam a obra como um instrumento pelo qual se pode discutir questões as complexas, os exageros ou possíveis erros objetivos da obra por destacar exclusivamente a experiência pessoal de um árabe no centro do capitalismo mundial em crise são pontos de partida para o debate através de linguagem ilustrativa com maior inserção social.

Descrever detalhes do filme e das cenas como foi feito neste ensaio é, então, uma maneira de instigar a imaginação e a curiosidade para convidar a assistirem uma peça ficcional que expõe à depuração, à crítica e às intelectualidades realidades possíveis e verificáveis fora do roteiro cinematográfico. As pessoas devem assistir e perceber o que se tornou o mundo político depois da queda das Torres Gêmeas, em relação à xenofobia, à intolerância religiosa e ao fundamentalismo religioso. Este ensaio serve, pois, como um lembrete de que as coisas ocorridas em 2001, em Nova Iorque, marcaram a história e são responsáveis por distorções que, no mais das vezes, são intencionais e atendem aos interesses do grande capital, como por exemplo confundir a organização fundamentalista Al-Qaeda com a comunidade muçulmana espalhada pelo mundo fazendo esta última sofrer pelos atos da primeira, quando, na verdade, são substancialmente distintas.

A AFIRMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE CONTRA A HEGEMONIA IMPERIALISTA

Se não se pode mudar o conjunto explícito de regras ideológicas, pode-se tentar mudar o conjunto subjacente de regras obscenas não escritas.
(Slavoj Žižek)

Rizwan Khan nasceu no bairro de Borivali, em Bombaim, uma das cidades mais populosas e importantes da Índia. Portador da Síndrome de Asperger, condição psicológico do espectro autista caracterizada por grandes dificuldades para sociabilização, para interação social e para comunicação não-verbal, viveu e morou boa parte da sua vida com sua mãe, no seu país de origem. Mesmo enfrentando essas dificuldades, quando se torna adulto, Rizwan decide se mudar para os Estados Unidos da América, onde morará com seus irmãos que, naquele país, já haviam estabelecido suas cidadanias e viviam relativamente bem com seus empregos e posições sociais, sorte que demoraria para contemplar Rizvam, justamente por seu estado de saúde. Seus padrões de comportamento repetitivos e interesses restritos, marcas da síndrome que lhe acomete, logo começam a causar estranheza aos norte-americanos.

Com o passar do tempo, à medida que enfrenta as próprias limitações e insiste em provar que pode fazer tudo que os demais podem fazer, Rizwan Khan consegue espaços e se estabelece nos EUA: começa a trabalhar, a ter a própria renda e construir sua cidadania, com dificuldades, mas comprovando que sua doença não era suficiente para anular todas as habilidades de uma pessoa. Khan se apaixona por Mandira, uma mulher hindu, cabeleireira, divorciada e mãe de um filho chamado Sammer (o Sam). Apesar de pertencerem a religiões distintas e enfrentarem algumas dificuldades no início, eles se casam e convivem muito bem na privacidade do lar. Felizes, constroem uma vida inteira de parceria e solidariedade em terra estranha. A religiosidade de ambos nunca foi uma questão capaz de romper a aliança que eles haviam firmado, porque os dois não se reduziam às suas fés.

A casa onde moram com Sam torna-se um ambiente em que os diferentes credos coabitam sem problemas, censuras ou cerceamentos: orações, ritos de invocação e preces diferentes são feitos simultaneamente. Ao longo do filme, em nenhum momento o filho de Mandira é impelido pelos pais a optar por uma das religiões. A superioridade de uma fé em relação a outra não existe no lar. As espiritualidades da mãe e do seu pai adotivo não determinam o cotidiano da família e tampouco matizam o relacionamento dos três que, aderindo

ao conjunto de exigências sociais e morais desse mesmo país, formavam uma família comum, com rotinas comuns e práticas públicas iguais a qualquer outra família norte-americana, ou seja: pessoas livres de suspeitas a priori. Suas etnias e suas religiões não eram fatores decisivos para definir como eles se situariam nos Estados Unidos, até acontecerem os atentados ao *World Trade Center* (WTC), um dos epicentros do capitalismo mundial, em 11 de setembro de 2001.

A explosão das Torres Gêmeas foi um acontecimento sem precedentes, abalou um país inteiro e fez ecos estrondosos pelo mundo — uma tragédia global, sem nenhuma dúvida. Todavia, o terrível abalo, que além de social foi também emocional, teve um tanto de artificialização midiática. Ora, para a grande maioria do público, sustenta Slavoj Žižek (2003), essa tragédia aconteceu na tela dos televisores e a imagem exaustivamente repetida das pessoas correndo aterrorizadas em direção às câmeras (por causa de um pânico até então desconhecido) seguidas pela nuvem de poeira da torre derrubada foi enquadrada de forma a lembrar as tomadas espetaculares dos filmes de catástrofe, “um efeito especial que superou todos os outros” (Žižek, 2003, p. 25). A partir daquela tragédia e por sua causa, os *scripts* hollywoodianos estavam fadados a perder para a própria realidade, porque esta, definitivamente, oferecia uma aparência de si mesma melhor do que os roteiros catastróficos da indústria cinematográfica e um tipo gozo mórbido:

quando, dias depois de 11 de setembro de 2001, nosso olhar foi transfixado pelas imagens do avião atingindo uma das torres do WTC, fomos forçados a sentir o que são a “compulsão à repetição” e a *jouissance* além do princípio do prazer: tínhamos de ver tudo aquilo vezes sem conta; as mesmas imagens eram repetidas *ad nauseam*, e a estranha satisfação que elas nos davam era a *jouissance* em estado puro (Žižek, 2003, p. 26) [itálicos e aspas do autor].

Assim como aconteceu realmente durante os atentados e nos dias que lhes sucederam, a espetacularização da violência promovida pelos terroristas feita pela grande mídia norte-americana e a exploração do sofrimento de toda uma nação, na realidade e no filme, concorreram significativamente para o estabelecimento de um estado de suspensão, de alerta permanente, de medo generalizado e comoção global que logo precisaram identificar, nomear e caçar os culpados pela hecatombe, em uma espécie de guerra paranoica, sustenta Žižek (2003), cuja principal tarefa era identificar constantemente o inimigo e suas armas.

Transformado em *reality show*, ademais, o trauma histórico causado pela queda das torres cerrou as fileiras do patriotismo e do conservadorismo estadunidense, o que inflamou o ódio ao estrangeiro e pavimentou políticas bélicas ostensivas a fim de garantir seu padrão de vida estável e atender um espectro fantasmagórico de ameaça permanente àquele mesmo padrão:

não se trata, evidentemente, de uma espécie de jogo pseudopós-moderno de redução do colapso do WTC à condição de mero espetáculo da mídia, de vê-lo como uma versão-catástrofe dos *snuff movies*; o que devíamos nos ter perguntado enquanto olhávamos para os televisores no dia 11 de setembro é simplesmente: *Onde já vimos esta mesma coisa repetida vezes sem conta?* O fato de os ataques de 11 de setembro terem sido a matéria de fantasias populares muito antes de realmente acontecerem oferece mais um exemplo da lógica tortuosa dos sonhos: é fácil explicar o fato de os pobres de todo o mundo sonharem em se tornar americanos – mas com que sonham os americanos abastados, imobilizados no seu bem-estar? Sonham com uma catástrofe global que viria a destruir suas vidas (Žižek, 2003, p. 31-32).

No 11 de setembro, “não foi a realidade que invadiu a nossa imagem: foi a imagem que invadiu e destruiu a nossa realidade, ou seja, as coordenadas simbólicas que determinam o que sentimos como realidade” (Žižek, 2003, p. 31). Esta inversão dos sentidos adicionou mais elementos ao imaginário catastrófico e assanhou o desejo de vingança que se confundiu com a busca por justiça. A partir deste momento e da descoberta da origem dos mandantes/executores dos atentados, a paz de que Rizwan Khan e toda sua família gozavam acabou: sua religiosidade, seus hábitos, as marcas da sua formação muçumana e sua idoneidade, além de sofrerem desdém, foram lançados ao ostracismo. Seus irmãos sofreram golpes em seus empregos. Para escapar de ataques xenófobos, as mulheres se viram obrigadas a abandonarem os seus hábitos étnicos-religiosos, como por exemplo o uso do lenço (o *hijab*) sobre a cabeça e em volta do pescoço.

Tudo mudou drasticamente e desde então nenhum dos seus foram tratados com respeito, apesar do histórico exemplar e da reputação ilibada de todos. Essa mudança chegou ao extremo de se traduzir em assassinato: Sam, filho adotivo de Khan, padece com o *bullying* na escola. Sem ser muçulmano, o garoto é assediado sistematicamente apenas por sua vinculação a Rizwan. Os jovens não se satisfizeram enquanto não avançaram sobre Sam com a sanha de desvairados; assassinam o menino e, obviamente, agravam o drama de uma família apavorada. Os Estados Unidos da América haviam se tornado um lugar perigoso demais para viver, afinal, nos dias seguintes ao 11 de Setembro, “os americanos redescobriram

en masse o orgulho americano” (Žižek, 2003, p. 61), de modo que essa redescoberta não continha nada de singelo, porque se tratava de um “abandono do sentimento da culpa” (Žižek, 2003, p. 61) por assumir a identidade nacional supostamente superior.

Paradoxalmente, ao recrudescerem seu nacionalismo, os jovens americanos que mataram Sam repetiram, ainda que em menor escala, a mesma barbárie contra a qual o patriotismo maníaco dos justiceiros se voltava. Por causa dessa disposição para penalizar indistintamente quem ou qualquer coisa que se aproximasse do inimigo comum de todo o país, a diferença entre os terroristas e os patrióticos era de grau, não de natureza. Os valores celebrados pelo Ocidente, ensinados de geração a geração e conclamados como qualidades superiores nos estadunidenses não foram capazes de conter as ondas de cólera, agressividade e exasperação étnicas, religiosas e geopolíticas. O sofrimento causado pelo 11 de setembro evocou o que havia de pior em uma nação que se considera superior pela vontade divina, porque definiu a direção para a qual as suas armas deveriam apontar (Chomsky, 2002).

Assustada com tudo que se avolumou contra muçulmanos e com uma série de informações desconstruídas sobre o Islã, sobre seu marido, sobre o que havia ocorrido com seu filho, Mandira não resiste às pressões ideológicas e, mesmo apaixonada por Khan, rompe o casamento em busca de respostas sobre o assassinato de Sam. Rizwan, que havia encontrado em seu casamento um ponto de equilíbrio, perde seu último refúgio e sofre pública, afetiva e pessoalmente o peso de uma nação inteira tomada pela ira xenofóbica. Para piorar, Khan é preso provisoriamente pela polícia de Los Angeles, que confunde sua dificuldade para se comunicar com suspeição. Após a prisão, ele encontra Radha, uma terapeuta que o ajuda a lidar com a situação. Libertado, Rizwan começa uma jornada a fim de encontrar o presidente dos EUA, provar sua inocência e, por conseguinte, reconquistar Mandira.

Estava posta, então, a medição desigual de forças entre o império norte-americano e um homem que, para sobreviver, precisou afirmar e reafirmar a própria identidade, cujos bons valores já haviam sido atestados por todos que com ele conviveram. Rizwan peregrinou por praticamente todo o território nacional repetindo como mantra e contundentemente “meu nome é Khan e eu não sou terrorista”. Era uma luta contra vórtices ideológicos, dados políticos e tendências culturais suficientemente enraizados para não serem hegemônicos.

Por onde passou, sua autoafirmação não foi entendida e a importância daquilo que ele enfatizava era irreconhecível, posto que os mecanismos de produção em massa de informações e criação de inimigos operava como um rolo compressor e impunha a Khan uma batalha solitária.

Não poderia ser diferente, afinal, no interior do império moderno representado pelo Estados Unidos, a comunicação “organiza o movimento multiplicando e estruturando interconexões por intermédios de redes; expressa o movimento e controla o sentido de direção do imaginário que percorre essas interconexões comunicativas” (Hardt; Negri, 2003, p. 51). Dito de outro modo, “o imaginário é guiado e canalizado dentro da máquina de comunicação” (Hardt; Negri, 2003, p. 51) dos interesses instituintes e dos poderes instituídos. Tendo contra si a propaganda do império capitalista e a opinião pública formada pelos instrumentos indutores dessa opinião, Rizwan teve de enfrentar a conjuntura e a estrutura estabelecida contra sua origem, seu povo, sua fé e seus valores. Um homem contra uma corrente de opinião inclemente, orquestrada e orquestradora:

o poder, enquanto produz, organiza; enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem, à medida que comunica, produz mercadorias, mas, além disso, cria subjetividades, põe umas em relação às outras, e ordena-as. As indústrias de comunicações integram o imaginário e o simbólico dentro do tecido biopolítico, não simplesmente colocando-os a serviço do poder mas integrando-os, de fato, em seu próprio funcionamento (Hardt; Negri, 2003, p. 52).

O desafio de Rizwan Khan, portanto, era superar esses poderes e aquilo que o Erving Goffman (2019) chamou de “identidade social virtual”, que é uma projeção imagética mobilizada pelo preconceito derivado dos mecanismos deturpados de comunicação, e demonstrar sua “identidade social real” (Goffman, 2019), isto é, quem ele era de fato a partir das suas interações e das sínteses possíveis entre essas interações e seus predicados vistos em ato, pela convivência, o que não era fácil, pois “as identidades social e pessoal são parte, antes de mais nada, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (Goffman, 2019, p. 116). A tarefa não era fácil, porque ele já havia sido estigmatizado, e o estigma é um tipo de reducionismo da pessoa humana que multiplica generalidades e caracteres com intuito de que essa multiplicação fale primeiro e em lugar da pessoa.

A estigmatização produz imagens que mantêm os estigmatizados circunscritos aos traços definidos a priori, como se as realidades e os sujeitos não fossem contingentes. Ao funcionar desta maneira, circunscribe os campos de visão para que estes atuem exclusivamente a partir da lógica da aversão sumária aos estigmatizados, quando, na verdade, “o papel dos normais e o papel dos estigmatizados são parte do mesmo complexo, recortes do mesmo tecido-padrão” (Goffman, 2019, p. 141), de sorte que “o normal e o estigmatizado não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contatos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro” (Goffman, 2019, p. 148-149).

Há no processo de estigmatização e rejeição do diferente um elemento de autopreservação de si, já que, “ao julgar o outro negativamente, protegemos nossa identidade, caricaturamos a do outro e nos persuadimos de que temos razão contra o outro” (Charaudeau, 2016, p. 25). Khan teve de enfrentar este, que é um dado psicossocial que pode acometer qualquer um, mas também a máquina imperial específica que, “longe de eliminar narrativas principais, as produz e as reproduz (em particular, narrativas principais ideológicas) para validar e celebrar o próprio poder” (Hardt; Negri, 2003, p. 53), de modo a operar no sentido de eliminar tudo quanto se oponha à sua criação, à sua manutenção e ao seu desenvolvimento. Em última instância, pois, sua identidade teve de confrontar um aparato econômico, discursivo, simbólico e cultural intransigente.

Quantos que, como ele, em maior ou menor proporção, na vida real, também não padecem ao ter de enfrentar as parafernalias incendiosas do sistema capitalista, nas suas mais variadas manifestações? Quantos que, como ele e sua família, tem de ceder aos assédios do império e suas imposturas em relação a alteridades complexas que, sim, devem existir como tais sem serem obrigadas a se adaptar? Quem somos nós nesta urdidura? Somos quem procura obsessivamente e contempla apenas semelhantes e semelhanças? Fazemos parte dos grupos que, diante do inusitado e de absurdos, apressam-se em ter respostas, encontrar e determinar peremptoriamente algozes? Se sim, somos os melhores candidatos ao erro, à ignorância, à impertinência e à brutalidade – os intermediários de práticas e de governos autoritários.

“Meu nome é Khan e eu não sou um terrorista” ecoou por todos os lugares dos EUA e chamou a atenção da mesma mídia que, anteriormente, havia ajudado a instituir o Estado

de Exceção para a guerra, após o 11 de setembro de 2011. Rizwan não carregava consigo apenas um mantra obsessivo, mas uma necessidade ontológica, uma vez que a busca por afirmar a própria identidade é “compulsiva, absorvente, irresistível e irrenunciável” (Kujawski, 2005, p. 2). Quando em meio a briga que os separou Mandira esbravejou que a ele, Rizwan, era impossível provar a todo o país que não era igual aos fundamentalistas religiosos, não se deu conta da força daquela necessidade, que, àquela altura, já havia se tornado de uma etnia inteira: estava sofrendo demais pela perda do filho agravada pelo trabalho de distorção coletiva da realidade imposta pelo capitalismo imperial e suas guerras contumazes.

Passados os anos, pouco a pouco, ao passo que se tornava mais difícil encontrar o presidente e a conjuntura política dos Estados Unidos mudava, a peregrinação de Rizwan Khan vira penitência. Caminhando, tomando ônibus e caronas, exposto às incertezas, mudando de cidade constantemente, Khan permanece sofrendo as dores de ser diferente no meio de uma sociedade que lida muito mal com as diferenças. Seu lema só ganhará a força necessária para ser incontornável depois de um furacão atingir toda a região pela qual Rizwan passava. O desastre natural devasta comunidades, vitimiza famílias inteiras e instaura o caos generalizado. Ilhadas, essas comunidades se veem obrigadas a criar suas próprias redes de solidariedade, já que até mesmo a ajuda do Estado se torna complexa.

Sem nenhuma ressalva e sem nenhuma acepção de pessoas, Rizwan Khan torna-se um dos voluntários mais engajados, combativos e expressivos da comunidade em que estava. Ao se disponibilizar desta maneira, suspendeu seus interesses pessoais em função da ajuda ao outro, aos cristãos que sofriam as dores incompreensíveis de um desastre natural. Khan seguiu o caminho inverso dos norte-americanos: ao invés de sobrevalorizar a necessidade de encontrar culpados e penalizá-los, priorizou as vítimas e seu sofrimento. Em meio a uma situação caótica, o homem muçulmano, que havia sido proscrito justamente por ser quem era, mostrou a grandeza humanitária que faltou aos estadunidenses cristãos ao se integrar e não se atomizar, ao se abrir e não se fechar, demonstrando que a identidade e a religiosidade muçulmana não se resumiam ao radicalismo dos terroristas, dado que, tal como nas outras, há também diferentes gradações que tornam as generalizações tão imprecisas quanto ignorantes.

Embora monoteístas, os muçulmanos são variados. Cumpre, necessariamente, de “levar em consideração a diversidade religiosa da sociedade árabe como um pano de fundo” (Pace, 2005, p. 29) para compreendê-la melhor, em seus lugares de origem e fora dos seus limites territoriais, a fim de não condenar todo um povo e sua religião por causa de apenas uma das suas camadas. O contrário disso será a guerra permanente contra projeções, afinal “não haverá paz entre as nações se não existir paz entre as religiões e não haverá diálogo entre as religiões se não existirem padrões éticos globais” (Küng, 2004, p. 17). Essa é uma urgência universal, uma vez que post geral, “nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um *ethos* global, uma ética para o mundo inteiro” (Küng, 2004, p. 17), que contemple os diferentes, as diferenças e todas as suas variações.

Este é um desafio para o qual a sociedade norte-americana representada no filme e em larga medida identificada na geopolítica real que demanda reelaborar os próprios termos, haja vista que “dialogar com o outro supõe, em primeiro lugar, ter dialogado consigo mesmo” (Lahrech, 2004, p. 21) para discernir seus abusos, suas arbitrariedades e suas prepotências políticas, de sorte que “o diálogo inter-religioso não pode ser compreendido como lugar para ataques, provocações ou violências, muito menos estímulo para guerras” (Panasiewicz, 2020, p. 45). No filme, sem se dar conta e assumir diretamente esse compromisso, Khan fala e faz em nome de sua etnia, de povos e comunidades espalhadas por todo o globo que, depois do 11 de setembro, tiveram de amargar pechas e campanhas difamatórias sem precedentes. Rizwan assumiu esse papel de maneira exemplar e conseguiu a notoriedade desejada.

Toda essa revira volta aconteceu durante os momentos de transição entre o governo George W. Bush e o governo Barack Obama, quando os Estados Unidos da América, com a primeira eleição da história de uma pessoa negra para ocupar a Presidência, experimentava novas perspectivas de inclusão, respeito às alteridades e às minorias, minimizando os estragos causados pelas inclinações reativas, conservadoras e excessivamente bélicas de Bush e do seu eleitorado. Depois de muitas idas e vindas, Khan consegue chegar a Obama e repetir em rede nacional ao vivo o seu lema emblemático — Meu nome é Khan e eu não sou terrorista. A nação que o havia condenado, desde então, passaria a reverenciá-lo e capitu-

larem diante do real que insistiram em negar ou ignorar: nem todo estrangeiro oferece perigo. Mandira, que havia sido persuadida pelas máquinas caluniosas do império americano, reconhece seu erro e reata o casamento.

Este poderia ser somente um final feliz para uma história dramática, mas não é, porque não é possível se desvencilhar inocentemente do fato de Rizwan Khan ter sido marginalizado e obrigado a se submeter a rotinas de sofrimento para comprovar sua inocência, sua identidade e sua reputação. Não é justo considerar que aquele final seja suficiente para redimir a culpa e a vergonha que a ideologia capitalista do império carrega. É absolutamente sintomático de um patriotismo ególatra e soberbo admitir que uma pessoa é decente só porque ajudou os compatriotas e o país. Quais e quantos mais foram, são ou serão subjogados apenas por serem dissemelhantes ou não comporem os jogos de poderes capitalistas a partir dos quais compreensões de mundo apequenadas se formam?

Ao observar a história e refletir sobre o que o filme demonstra, deduz-se que serão muitos, e quem ainda conservou o mínimo de sensibilidade política, de imaginação sociológica para pensar alternativas, de compromisso ético e humanitário deve se voltar contra esse estado de coisas, questioná-lo, confrontá-lo e subvertê-lo. Ainda que não se consiga vencer por completo o sistema responsável por ditar regras de desconfianças mútuas infundáveis, esse sistema não será o único a ter o que dizer, como dizer ou propor condições de possibilidades aos sujeitos e aos cidadãos do mundo. A todo e em qualquer tempo, este é um combate pelo qual valerá a pena reunir perseverantemente esforços, partidos, militâncias e inteligências. O capitalismo vence na véspera, quando perseverar parece ser em vão, e o ônus da vitória sempre será fatalmente arcado pela maioria: os pobres.

A CULPABILIZAÇÃO CAPITALISTA DO OUTRO E O FUNDAMENTALISMO

*O capitalismo não quer assumir responsabilidades.
(István Mészáros)*

*Eles praticam um massacre e o chamam de paz.
(Tácito)*

Seria ocupar um lugar-comum dizer que os atentados terroristas do 11 de setembro foram executados por expressões radicais do universo muçulmano e discorrer sobre as diferenças entre os islâmicos, mas perder a chance de apontar e refletir sobre possíveis causas para a existência deste radicalismo é displicente, contraproducente à crítica social e à construção de relações internacionais dignas de prestígio. Nenhum evento daquela magnitude acontece do nada, como se tivesse nascido por obra do acaso e por mera voluntariedade, o terrorismo e o fundamentalismo religioso que o mobiliza são resultados diretos da maneira como império estadunidense lida com a chamada periferia do mundo e impõe termos de negociações comerciais e padrões de vida. Não por acaso, os ataques de 2001 foram direcionados aos dois símbolos da impoção mundial norte-americana: contra o Pentágono e contra as Torres Gêmeas, representantes das políticas de segurança e econômica do país.

Estas escolhas, além de possuírem o potencial de desestabilizar completamente os fundamentos do império, expõem quais eram e são os maiores inimigos daqueles que orquestraram as explosões. Se ignorarmos a mensagem enviada pelos terroristas, continuaremos a articular explicações rasteiras sobre o acontecido e ser cúmplices de mecanismos de opressão, afinal, como sustentam Peter Berger e Anton Zijderveld (2012), o fundamentalismo é um fenômeno absolutamente reativo, de modo que “a reação é sempre contra uma ameaça percebida a uma comunidade que incorpora determinados valores” (Berger; Zijderveld, 2012, p. 65). Relegaremos todas as reações e trataremos seus motivos como superficiais ou injustificáveis? Se o fizermos, estaremos fadados a incompreender processos de afirmação cultural, étnica e religiosa que se insurgirão contra qualquer ordenamento, todas as vezes em que forem tratados com indiferença.

O fundamentalista é alguém que padece de um mal-estar inveterado, não tolera a dúvida e o questionamento; sente-se uma pessoa deslocada dentre as outras que responsabilizará as outras por degenerarem a realidade e a tornarem inaceitável. Seu radicalismo

é proporcional a seu incômodo com os diferentes, sua intransigência corresponde à sua incapacidade de aceitar mudanças, seu moralismo equivale à sua indisposição para rever conceitos e sua revolta advém do medo da liberdade. Se se pode considerar os responsáveis pela queda do *World Trade Center* e por tramar a explosão do pentágono fundamentalistas, a reflexão e o debate devem se voltar aos elementos simbólicos que constituíram o plano terrorista: o que há na segurança e na economia capitalista dos EUA que assola e incomoda tanto ao ponto de causar destruição em massa?

Como um dos braços dos interesses econômicos do país e como manifestação da apropriação indébita ilimitada, apesar de seu relativo sucesso, a política de segurança interna e externa estadunidense é fria, calculista, impositiva e colonizadora. Supremacista, fabrica com uma facilidade excessivamente vulgar adversários com os quais dificilmente dialoga e inimigos contra os quais guerrear, além de um imperativo para defesa de uma grandeza e de uma superioridade incapazes de se verem superadas, constitui a identidade nacional e define os parâmetros do seu heroísmo, em “uma guerra estranha em que o inimigo é considerado criminoso mesmo que se limite a se defender e responda ao fogo com fogo” (Žižek, 2003, p. 113). Esta batalha interminável contra o terrorismo, agravada a partir do 11 de setembro, faz com que os mecanismos de defesa e de ataque do império se insurja sobre qualquer um; basta considerá-lo unilateralmente um potencial terrorista.

Ao fazerem isto, os EUA conservam a uma certa tradição particular de propor suas guerras e fazer com que os inimigos que lhes pertencem — o Talibã e Al-Qaeda, por exemplos — pertençam a todos os outros países, de modo que, “consequentemente, mesmo que o terrorismo nos mate a todos, a guerra americana contra o terrorismo não é a nossa luta, mas uma luta interna do universo capitalista” (Žižek, 2003, p. 72). Criando espectros neuróticos, esta política, tal como o fez e em alguma medida ainda faz contra o comunismo, acusa fantasmas, todavia, ainda que os fatos e provas acerca das suas alucinações deponha fartamente contra si, jamais conseguirá assumir que muitos dos seus inimigos são, isto sim, opositores da selvageria capitalista que, quanto mais avança, mais destrói. Quantos mais morrerão só por causa de um sistema econômico e abundância de poucos?

O serviço de segurança norte-americano opera matando arbitrariamente a fim de oferecer a ilusória aparência de normalidade ao capitalismo e conferir a sensação de estabilidade geral para todos, quando, na verdade, “a guerra contra o terrorismo funciona como

um ato cujo verdadeiro objetivo é nos acalmar, na falsamente segura convicção de que nada mudou realmente” (Žižek, 2003, p. 51). Enquanto aliena seus entusiastas, os expõe ao delírio e à morte para autopreservar um sistema de circulação limitada e limitante de riquezas. O aparato de segurança e vigilância global os americanos, então, passa a operar a partir de lógicas policiais abusivamente disciplinares, descomedidas e ininterruptas, já que, a despeito das outras soberanias nacionais, “a guerra justa é efetivamente apoiada pela polícia moral, assim como a validade do direito imperial e seu funcionamento legítimo são apoiados pela necessidade e pelo exercício contínuo de poder policial” (Hardt; Negri, 2003, p. 56):

os exércitos e a polícia antecipam os tribunais e constituem previamente as regras de justiça que os tribunais devem aplicar. A intensidade dos princípios morais aos quais é confiada a construção da nova ordem mundial não pode alterar o fato de que isso é, na realidade, uma invenção da ordem convencional da lógica constitucional. As partes ativas que apoiam a constituição do Império confiam que, quando a construção do Império estiver suficientemente avançada, os tribunais serão capazes de assumir seu papel de liderança na definição de justiça. [...] Terá de ser, finalmente, formada uma nova função judicial que seja adequada à constituição do Império. Tribunais deverão ser transformados, gradativamente, de órgãos que simplesmente promulgam sentenças contra os dominados, em corporação judicial ou sistema de corporações que dite e sancione a interpelação da ordem moral com o exercício da ação policial e o mecanismo de legitimação da soberania imperial (Hardt; Negri, 2003, p. 56-57).

O poderio e a inteligência militares funcionam, em suma, como instrumentos de instrumentos de instauração do ordenamento moral, jurídico e político que convém aos interesses da potência econômica em ataque para, severamente, modificar as rotinas de outros países, desestabilizá-los e interferir nos seus processos de autonomização e crescimento. As forças armadas do Império são, portanto, interventoras contumazes e o protecionismo obcecado da economia, mesmo que politicamente perverso, a ideologia fundante e justificadora das ingerências feitas pelas intervenções. Com efeito, no cerne do capitalismo e em relação aos radicalismos muçulmanos, opera-se um estamento sangrento de exclusão, já que o terrorista contra quem as guerras não devem cessar “é exatamente a figura do Inimigo político, excluído do espaço político propriamente dito” (Žižek, 2003, p. 113).

Deste ponto de vista, como produtos e fenômenos da economia militarista imperial, os fundamentalistas são aqueles que representam “a forma como o mundo árabe luta para se ajustar ao capitalismo global” (Žižek, 2003, p. 69), visto que, em sua maior parte, “são

aqueles que o capitalismo deixou para trás, aqueles cuja confiança o capitalismo traiu, como trairá a de qualquer um e qualquer coisa que não mais gere lucro” (Eagleton, 2011, p. 47), porque, para todos os efeitos, apesar dos fundamentalismos oferecerem uma alternativa pior, o capitalismo “realmente alimenta uma cultura de hedonismo irresponsável, de obsessão sexual e superficialidade moral” (Eagleton, 2011, p. 47), da qual só se pode escapar completamente assumindo uma postura inusitada em relação à média dos comportamentos e dos valores compartilhados pelas massas, o que se configura como o pretexto ideal para os variados tipos de radicalismo prosperarem.

Sendo assim, há uma relação intrínseca e escandalosa entre fundamentalismos e sociedades capitalistas, de modo que, a rigor, não se pode denunciar o recrudescimento de qualquer experiência religiosa e as tragédias decorrentes desse recrudescimento sem pensar e depor as bases sociais que lhe dão causa. As religiões ou os religiosos que atacam a vida pública o fazem porque consideram que a sociedade atacada se degenerou e, ao se degenerar, impôs condições aviltantes. Se se trata esta concepção de mundo apenas como um tipo de reacionarismo, como se qualquer protesto religioso fosse resultado de juízos de valor herméticos, perde-se a oportunidade de avaliar adequadamente processos históricos e culturais nos quais todos estão implicados e a partir dos quais políticas são defendidas e tendências sociológicas se estabelecem. A culpabilização irresponsável será uma consequência inevitável.

Ao se realizar essa culpabilização, seremos obrigados a fazer as escolhas que são as do capitalismo, e este não é outra coisa senão uma cruzada contra tudo que não repete os seus padrões e suas dinâmicas. O sistema que insiste em não assumir responsabilidades apressa-se em terceirizá-las, justamente para se vitimar e se apresentar como a possibilidade de vida social mais viável cooptando mentes e volições. Não é por acaso que os ataques terroristas do 11 de setembro tenham contado com grande comoção, a despeito de outras tragédias ocorridas ao redor do mundo e por vezes provocadas pelos Estados Unidos: a comoção global, claro, tem relação com a quantidade de mortos e o modo como os ataques foram feitos. Entretanto, não se pode dispensar sem ser ingênuo a hipótese ignorar que o impacto também está vinculado ao fato de o mundo ter visto ruir em tempo real um monumento ao grande Capital.

As Torres Gêmeas eram um dos símbolos arquitetônicos mais emblemáticos do capitalismo norte-americano. Ao caírem, entre escombros, estavam pessoas e o mais importante ao Império capitalista: seu fetiche pela mercadoria, sua fixação pelos bens de consumo, pelos negócios e pelo dinheiro dos outros que era administrado naquele centro comercial. A nação chorou seus mortos enquanto era convencida pela propaganda, pela linguagem reativa do imperialismo, pela estética do horror veiculada, pelo apego desmedido ao próprio sistema econômico e pela estigmatização que a perda não era apenas imaterial e incalculável; era numérica, financeira, material. As pessoas ficaram abaladas por perderem seus parentes queridos, mas também preocupadas com o que seria das suas economias. Assim, o país conseguiu entabular conflitos sangüinários contra parte considerável do Oriente Médio.

Isso foi responsável por instaurar, assevera Slavoj Žižek (2003), uma dialética autodestrutiva por meio da qual, ao se apresentar como grande combatente da posição perversa dos fundamentalistas dos regimes árabes conservadores disposto a matar e a morrer, os EUA revelaram involuntariamente a chave das charadas (geralmente cômicas) da sua política no Oriente Médio, já que os conflitos desencadeados e propagandeados como necessários os forçaram “a reconhecer explicitamente a primazia da economia sobre a democracia — ou seja, o caráter secundário e manipulativo das intervenções internacionais legitimadoras — quando afirmam proteger a democracia e os direitos humanos” (Žižek, 2003, p. 59), de sorte que “a escolha entre Ocidente e Oriente às vezes significa escolher que bando de fanáticos deploráveis é preferível apoiar” (Eagleton, 2011, p. 73).

Em uma realidade caracterizada por múltiplas conexões e cadeias complexas de relações interpessoais e socioculturais tomar partido de uma vez por todas por qualquer coisa significa aderir a percepção atrofiada, intolerante e obtusa do capitalismo maniqueísta que age com o intuito de se manter intocável culpabilizando aqueles que o confrontam. Este é, aliás, um confronto que dizima até quem nem sabe exatamente as causas dos problemas sociais e globais dos quais padece e ver milhares padecerem. Já que se trata de um sistema indolente, a necessária denúncia deverá ser assumida por todos quantos sabem que, dentre todos os flagelos do mundo, o capitalismo é o que tem o maior potencial de gerar no seu interior novos flagelos, como se fosse um multiplicador de problemas. O 11 de setembro foi indiscutivelmente culpa de quem planejou e executou. Todavia, eles serão os únicos a sentar no banco dos réus? O que se fará com o estado de coisas que os atíça e os atrai?

Que se discuta medidas para prevenção do surgimento de grupos extremistas, que se combata as tentativas de impor uma visão unitária da realidade e da vida dos fundamentalistas, mas que não esqueçamos de olhar em direção das coisas que já foram normalizadas, como se o mal só existisse fora dos nossos regimes de convivência. Rizwan Khan é uma personagem de um filme, contudo a verossimilhança daquilo que lhe sobreveio e colheu a trama social dos Estados Unidos será de toda descartada só por causa da natureza ficcional da história? Se o for, os aparelhos ideológicos capitalistas já fizeram o seu trabalho de distrair a tua audiência enquanto te engana, corrompe valores humanitários ou manobra tua consciência, porque existe um antes e um depois do 11 de setembro substancialmente diferentes à toda a comunidade muçulmana e aos fluxos migratórios pelo planeta.

DIZER NÃO AGORA PARA SOBREVIVER DEPOIS: HORIZONTES DE AÇÃO

Não nos falta comunicação; ao contrário, temos comunicação de sobra. O que nos falta é criação. O que nos falta é a resistência ao presente.
(Deleuze e Guattari)

Sabendo portá-la, toda ferramenta é uma arma.
(Ani DiFranco)

Podemos não chegar ao melhor dos mundos, mas a um mundo melhor.
(Edgar Morin)

Não se deve aceitar essas realidades como incontornáveis, porque existem desvalidos e oprimidos por toda extensão territorial do planeta, na periferia e no centro do mundo, que neste exato momento sofrem em decorrência da petulância e da violência políticas dos impérios: há minorias e grupos minorizados, etnias inteiras entregues ao genocídio perpetrado pela gana capitalista, religiões menos expressivas vulneráveis aos arbítrios das religiosidades hegemônicas e modos de ser e existir marginalizados, tratados como suficientemente ridículos ou excêntricos para serem desprezados pela maioria, apenas por destoarem de padrões que, no mais das vezes, são idealizações ou supervalorizações etnocêntricas das normativas pessoais, como se as únicas maneiras de viver fossem as conhecidas pela moral média do Ocidente. É certo, e todos sabem, que há violações aos direitos humanos espalhadas por todos os hemisférios e que essas violações devem ser resolvidas, mas supor que as resoluções virão através de intervenções policiais é confessar a falta de imaginação política.

Frequentemente, direitos são desrespeitados nas democracias que se julgam superiores o suficiente para estabelecer juízos de valor sobre outros povos. Por que não se deter primeiro às suas incongruências, ao invés de querer determinar o futuro dos outros? A resposta a esta pergunta passa pela impossibilidade própria do capitalismo de aceitar outras gramáticas que não sejam as suas e por insistente necessidade de expandir seus domínios a qualquer custo. Todos e cada um devem trabalhar para construir ambientes em que os abusos sejam reconhecidos, porém generalizações sejam o primeiro erro a evitar. Dizer não agora para sobreviver depois.

Ninguém que se debruce a pensar seriamente a natureza e a qualidade das nossas democracias pode ser convencido pela retórica capitalista. A defesa das liberdades, sobretudo as religiosas, deve ser um campo aberto para discussões, cuja flexibilidade seja capaz de oferecer espaços de afirmação e respeitabilidade àquelas expressões de fé mais complexas. Não será proscREVendo essas expressões que as extirparemos; será enfrentando todas as dificuldades inerentes ao processo de ampla inclusão e permitindo que a vida política seja marcada pela máxima diversidade democrática que frentes de diálogos poderão ser abertas e oferecerão a todos os oprimidos, em seus lugares de origem ou em diásporas, alternativas e rotas de fuga dignas.

Os direitos universais da pessoa humana continuarão a ser a norma geral e o elemento distintivo de todos, no entanto aqueles direitos terão de ser aceitos e subscritos pela correção e tomada de consciência daqueles que os defenestra, não como subterfúgio para polir guerras, massacres, invasões e autoritarismos. O grau de desconfiança de que isso pode um dia de fato acontecer em alguma proporção é a medida da condescendência e da falta de horizontes para agir política e socialmente em busca de mudanças significativas, como se a régua dos cétricos também não fosse mais uma alienação promovida pela indução ideológica dos impérios capitalistas, que lutam diuturnamente no sentido de tolher qualquer possibilidade de ação fora dos seus controles e das suas fronteiras, o que é, ao fim e ao cabo, uma maneira de domesticar e deteriorar sujeitos políticos.

Trabalhadoras e trabalhadores, religiosas e religiosos, ateus ou irreligiosos, artistas e intelectuais são igualmente importantes nessa empreitada, afinal o que se almeja diz respeito a todos e a cada um. É sinal da sua deficiência existir no fluxo das democracias liberais casos de intolerância, xenofobia e discriminação, ou seja, cerceamento de espaços e liberdades. A diferença qualitativa entre quem se diz superior só poderá ser comprovada se as

convenções tidas normais ou naturais pela ordem capitalista forem subvertidas. Se as estruturas governamentais e institucionais não forem capazes de implementar esse tipo de ideia diretiva, o compromisso deverá ser assumido por indivíduos, por e nas suas comunidades, por e nos seus agrupamentos, por e nas suas redes de relação.

A perfeição permanecerá sendo desconhecida por nós, que somos histórica e culturalmente erráticos. Ainda assim, vale a pena se engajar na luta por reconhecimento, por melhoria das suas condições de existência, por atendimento íntegro e respeito contundente aos estrangeiros, às religiões malfaladas pelas hegemonias morais de cada lugar, às classes sociais desfavorecidas, às raças e às etnias. Sitiados ou vigiados, cerceados ou censurados, nenhum de nós deve desistir das causas que conferem alguma qualidade humanitária aos acordos internacionais, a acordos comerciais, aos blocos de interesses e aos governos, sob pena das pautas se transformarem em tratativas tecnocratas e economicistas sobre o destino dos humanos e dos não-humanos que coabitam este planeta.

Mesmo na clandestinidade ou submetidos a constrangimentos promovidos pelo capitalismo, há e deve haver ambientes onde ideias, pessoas, políticas vindas do povo, práticas, crenças e credos circulem livremente, não para se imporem ou se sobreporem, mas para dialogarem. Trata-se, pois, de lutar tanto em pequena quanto em larga escala por um mundo onde caibam vários outros mundos, um mundo multipolar em cujo interior os direitos humanos não sejam apenas artifícios retóricos para conservar populações internas contra povos e culturas externas, de maneira a reduzir o risco de haver qualquer assimetria instituída pela xenofobia e pela intolerância.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CHARAUDEAU, Patrick. *A conquista da opinião pública: como o discurso manipula as escolhas políticas*. São Paulo: Contexto, 2016.

CHOMSKY, Noam. A nova guerra contra o terror. In: *Revista Estudos Avançados*. São Paulo: USP, v. 16, n. 44, abr. de 2002. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-40142002000100002>. Acesso em 27 de junho de 2023.

EAGLETON, Terry. *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade. 4° ed. São Paulo: LTC, 2019.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. 3° ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

KUJAWSKI, Gilberto. *A identidade nacional e outros ensaios*: somos muitos, somos um? Ribeirão Preto: FUNPEC editora, 2005.

KÜNG, Hans. *Religiões do mundo*: em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus, 2004.

LAHRECH, Oumama Aoud. De um humanismo a outro: Pontes e Fronteiras. In: ARNO JÚNIOR, Dal Ri; ORO, Ari Pedro (org.). *Islamismo e Humanismo Latino*. São Paulo: Editora Vozes, 2004.

PACE, Enzo. *A sociologia do Islã*: fenômenos religiosos e lógicas sociais. Petrópolis: Vozes, 2005.

PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo Inter-Religioso. In: *Dicionário do Pluralismo Religioso*. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (org.). São Paulo: Editora Recriar, 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.

ABSTRACT:

as an arbitrary economic system, capitalism precipitates conflicts, manufactures enemies, imposes languages, aesthetics, policies, interpersonal relationships, cultural and social behaviors that in many circumstances are equally perverse and relentlessly intransigent, reactive, repressive and reductionist. My Name is Khan, a film released in 2010 under the direction of Karan Johar, serves as a panel to illustrate and, through verisimilitude, expose how these processes of curtailing sociological imagination, perspectives and socio-cultural relations can occur within political and economic empires. By telling the fictional story of Rizwan Khan, a Muslim man who suffers from Asperger's Syndrome and tries his luck in the city of San Francisco, the plot demonstrates the rise of prejudice against Arabs, the intensification of religious intolerance against Islam and the exacerbation of American nationalism that occurred after the attacks on the World Trade Center on September 11, 2001. This essay reflects on these issues, on the direct links between imperialism and intolerant conceptions of the world, in order to criticize the financial system which, among other evils, rise to summary types of violence.

Keywords: Capitalism; Terrorism; Imperialism; Fundamentalism.

Recebido em 30/09/2023

Aceito para publicação em 05/11/2023



RELIGION AND SCIENCE MUST WORK TOGETHER IN FAVOR OF THE ENVIRONMENTAL MOVEMENT

Religião e ciência devem trabalhar juntas em favor do movimento ambientalista

Heslley Machado Silva*
Centro Universitário de Formiga/MG (UNIFOR/MG)
DOI: 10.29327/256659.14.2-12

ABSTRACT:

Environmental issues are on the agenda around the world; however, many conservative governments have developed erratic, inadequate, or even counterproductive policies on these issues. These governments typically have broad support from particular religious groups, reinforced by the dissemination of misinformation about environmental threats, especially through the Internet. It is proposed that, in order to establish sound environmental policy, science must have religion as an ally, so it must be demonstrated that religious texts indicate the need to harmonize with nature, especially in Christian belief groups. Science can make evidence-based information on environmental threats available, and religion can make its force and social energy available to help to mobilize appropriate environmental policy.

Palavras-Chave: Environmental preservation; religion; Bible; Christian; Science.

* Pós-doutor em Educação e Ciência pela Universidade do Minho, Portugal (2016). Doutor em Educação na Universidade Federal de Minas Gerais (2015), programa Latino-americano e linha de pesquisa Educação e Ciência, possui mestrado em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (2000), com especialização em Biotecnologia pela Universidade Federal de Lavras e especialização em Biologia Celular e Molecular pela Universidade Federal de Ouro Preto. Atualmente é professor Titular I e pesquisador do Centro Universitário de Formiga/MG (UNIFOR/MG). E-mail: heslley@unifor.br

INTRODUCTION

Around the world, conservative governments are taking erratic, inadequate, and even counterproductive actions on the environmental crises that are now and will in the future be harming the global population. The reasons are multiple and complex, including dissemination of false news regarding environmental issues on the Internet, especially fake news related to climate change, global warming, and deforestation in the Amazon (Silva, 2022) and the ways in which social networks favor the dissemination of related conspiracy theories (Silva, 2021).

But the support of these politically conservative governments by theologically conservative religious groups is also important. In order for there to be meaningful action on the environmental crises, it is necessary to dissolve the connections between these religious groups and the misguided environmental policies they support.

To take an example from Brazil, the government, under President Jair Bolsonaro, has favored the opening of mining in indigenous lands, disregarded data on deforestation, and threatened to abandon international treaties on the environment (Escobar, 2019). At the same time, the government enjoys broad support from religious groups: Bolsonaro's election was aided by massive support from the evangelical segment (Almeida, 2019). No religious leaders of any prominence have publicly opposed these harmful policies.

The alignment of religious conservatives with politicians unfavorable to environmental causes is not a phenomenon restricted to developing countries, poorly consolidated democracies, and poorly educated populations. Consider the presidency of Donald Trump in the United States. His government took stands clearly contrary to the main environmental causes (Bomberg, 2017) and maintained a strong political base of support among conservative religious groups (Reinbold, 2019). A good example is its withdrawal from the Paris agreement (Selby, 2019), a global pact designed to reduce greenhouse gas emissions. This withdrawal was welcomed by these religious groups. It is astonishing that groups that are so insistent on describing themselves as pro-life when discussing the issue of abortion were so blasé about a decision that would harm the quality of life for so many of the future inhabitants of the warming world.

There is no way to avoid the global environmental crises that we are experiencing: the signs are clear, and the effects are evident. Yet religious conservatism has been largely successful in its agenda of resisting and reversing the movement to preserve the environ-

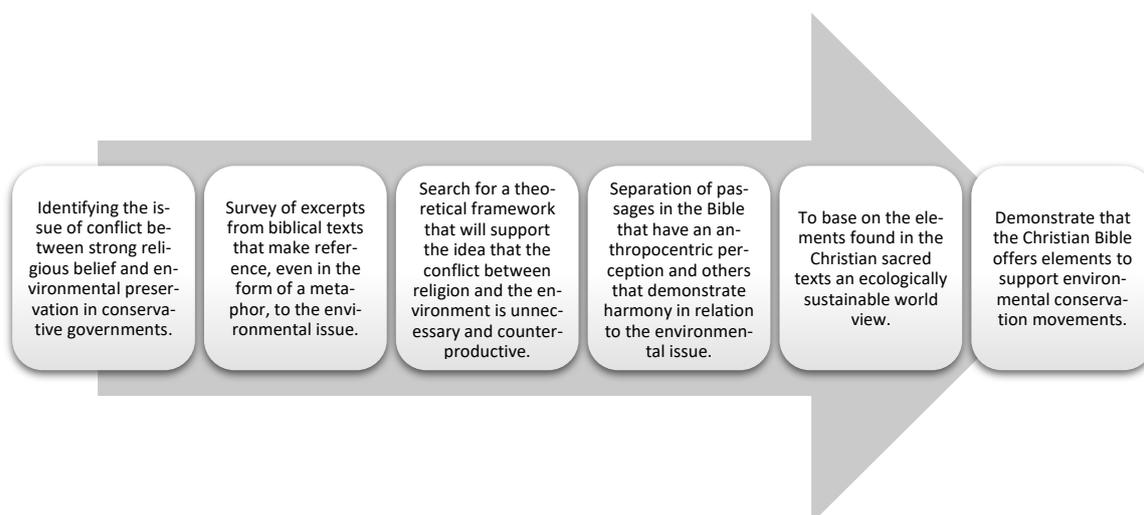
ment. That movement already faced significant challenges. There are certainly ways to reverse the destruction of the environment (Mace *et al.*, 2018), but they are not easy, requiring not only financial resources but also changes of habit, which are difficult but not impossible.

One of the ways to help to surmount these challenges is to recruit social actors who are more than usually committed to their goals, those who fervently follows a religious belief. Therefore, in order to respond to the urgency of global environmental demands, it is necessary to consider the opportunity to align science with religion in pursuit of a higher purpose (Negi, 2005).

The objective of this work is to seek elements in the biblical text, which is central to the Christian religions prevalent in the Western hemisphere, which attenuate the dichotomy between environment and belief, a recurring theme among some conservative governments. Christianity is the focus on account of its pervasiveness in the West; it should of course be kept in mind that there and elsewhere there are religious traditions that afford less purchase for attitudes and practices inimical to protecting the environment.

METHODOLOGY

A survey was carried out in the text of the Christian Bible, looking for excerpts that harmonize with support for protecting the environment. Excerpts were identified that could suggest exactly the opposite, that nature is important only in the light of human purposes, reflecting an anthropocentric view of the world. Nevertheless, there are passages that suggest that it is possible to show even conservatives that the biblical text upports the environmental movement.



RESULTS AND DISCUSSION

It must be acknowledged that ideas change throughout history, and ideas in religion are no different. Significant change is not easy in the religious field, but it is not impossible: consider the support for slavery for centuries that was offered by various religions but today is virtually banned in the circles of major religious beliefs (Chapron; Epstein; López-Bao, 2019). In principle someone can rely on the Christian Bible to support a view of nature as anthropocentric and policies that ignore the need for environmental preservation. After all, in many passages of Genesis the reader, or believer, is commanded to reproduce, populate, and subdue the earth. All creatures were given to man (Genesis 1: 26-30) and the animals should fear us (Genesis 9: 2-3). The creator further reveals that he gives his creations to anyone he pleases (Jeremiah 27: 5).

But just religious perspectives on the issue of slavery changed, thanks in part to revised understandings of the Bible, so might religious perspectives on the issue of the environment might change. There are certainly Biblical passages that can be cited in favor of the environmental cause. If everything is of God, the earth and everything in it (Psalm 24: 1), so any action against the environment – opposition to the Paris treaty or support for the expansion of agriculture into Amazon rainforest – would be against God. God also created and owns the seas (Psalm 95: 5): the acidification of the oceans (Valenzuela *et al.*, 2018) is an affront to him. Romans (8: 19-22) points out that nature groans as if in the pains of childbirth because of our actions. What could be more painful to nature than the current environmental crisis (Di Marco *et al.*, 2018)?

The biblical text instructs us to ask the animals, the birds, the fish, and they will teach us (Job 12: 7-10), as if it were yet another ecological pamphlet from some highly engaged NGO calling for involvement with the environmental cause. When the Bible calls for the Earth and everything in it –in the seas, in the fields, in the forests – to rejoice (Psalm 96: 11-12), isn't it implicit that we should give it cause to rejoice? When Psalm 104: 10-24 emphasizes that God was so careful in creating nature and its creatures, is not the message that humans should take care not to spoil them? And finally Matthew (6: 26-30) even preaches in effect against unbridled consumerism while recommending attention to how plants grow. Is it not appealing to understand this as a recommendation to worry less about our material possessions and more about the state of the?

The previous paragraph looks more like a religious pamphlet, full of quoted biblical references, and perhaps more appropriate for a Christian sermon. Honestly, I hope some – or many – religious leaders will use it so! But I do not think that it is inappropriate for the present venue. We need to reflect on is whether in scientific publications we are building bridges or barriers between religion and science. Pope Francis himself condemns what he calls “tyrannical anthropocentrism,” in which humans feel free to use and destroy the environment at will, and calls for a new legal framework to be built to protect ecosystems (Chapron; Epstein; López-Bao, 2019). Isn’t this what scientists want? Isn’t that the kind of vision we want to prosper and reverberate?

Religion, and the energy of its followers, can be a starting point for a global shift towards environmental issues. Allied with science, religion can break with any conspiracy theories and political movements or any other bias that threatens nature. For this to happen, religious groups must be persuaded and motivated to realize that we are facing unprecedented environmental emergencies, including but not limited to those resulting from global warming (Dunlap; Jacques, 2013; Almiron; Xifra, 2019; Farrel, 2018).

Religious conservatism, or at least part of it, nowadays often stands against nongovernmental organizations for environmental preservation and scientists who report on environmental issues. This opposition is not necessary, especially in countries where secularism is not consolidated. Scientists, and science communication, can have a profound effect on these peoples regarding environmental awareness if they can demonstrate that there is no fundamental antagonism and indeed there are confluences regarding environmental issues. And because religion has pervasive ramifications beyond politics, reaching formal and informal education and civil society in general, the recruitment of religious conservatism in the service of environmental protection promises to have a profound effect for the better.

FINAL CONSIDERATIONS

We must communicate better, without aggression, insisting on the value of science, but also emphasizing that religion and science are not enemies and stressing that religion is not an enemy of and can even be a driving force for environmental preservation. We are all in this together: the consequences of our actions in relation to environmental crises will affect atheists and believers, non-scientists, and scientists, so the confluence of interest ought to

be clear. Science has the information about environmental crises and religion has the energy to motivate action on them. The task is now to forge the connection in a forceful and irreversible way.

ACKNOWLEDGMENT

I thank Dr. Glenn Branch, Deputy Director, National Center for Science Education (NCSE), USA, who kindly assisted me in producing this article with a review of the English and gave me precious suggestions.

REFERENCES

ALMEIDA, R. DE. Bolsonaro Presidente: Conservadorismo, Evangelismo e a Crise Brasileira. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: CEBRAP, v. 38, n. 1, 2019. p. 185-213.

ALMIRON, N.; XIFRA, J. *Climate Change Denial and Public Relations: Strategic communication and interest groups in climate inaction*. [S.l.]: Routledge, 2019.

BOMBERG, E. Environmental politics in the Trump era: an early assessment. In: *Environmental Politics*, v. 26, n. 5, 2017. p. 956-963.

CHAPRON, G.; EPSTEIN, Y.; LÓPEZ-BAO, J. V. A rights revolution for nature. In: *Science*, v. 363, n. 6434, 29 mar. 2019. p. 1392 LP-1393. Disponível em <http://science.sciencemag.org/content/363/6434/1392.abstract>.

DI MARCO, M. *et al.* Changes in human footprint drive changes in species extinction risk. In: *Nature communications*, v. 9, n. 1, 2018. p. 4621.

DUNLAP, R. E.; JACQUES, P. J. Climate Change Denial Books and Conservative Think Tanks: Exploring the Connection. In: *The American behavioral scientist*, v. 57, n. 6, jun. 2013. p. 699-731. Disponível em <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24098056>.

ESCOBAR, H. Brazilian president attacks deforestation data. In: *Science*, v. 365, n. 6452, 02 ago. 2019. p. 419 LP-419. Disponível em <http://science.sciencemag.org/content/365/6452/419.abstract>.

FARRELL, J. The growth of climate change misinformation in US philanthropy: evidence from natural language processing. In: *Environmental Research Letters*, 2018.

GILROY, R. The anti-vaccination movement: a concern for public health. In: *Practice Nursing*, v. 30, n. 5, 2019. p. 248-249.

MACE, G. M. *et al.* Aiming higher to bend the curve of biodiversity loss. In: *Nature Sustainability*, v. 1, n. 9, 2018. p. 448-451. Disponível em <https://doi.org/10.1038/s41893-018-0130-0>.

NEGI, C. S. Religion and biodiversity conservation: not a mere analogy. In: *The International Journal of Biodiversity Science and Management*, v. 1, n. 2, 2005. p. 85-96.

REINBOLD, J. “Honorable Religious Premises” and Other Affronts: Disputing Free Exercise in the Era of Trump. In: *Studies in Law, Politics, and Society*. [S.l.]: Emerald Publishing Limited, 2019. p. 31-54.

SELBY, J. The Trump presidency, climate change, and the prospect of a disorderly energy transition. In: *Review of International Studies*, v. 45, n. 3, 2019. p. 471-490.

SILVA, H. M. Information and misinformation about climate change: lessons from Brazil. *Ethics in Science and Environmental Politics*, v. 22, 2022. p. 51-56.

SILVA, H. M. Wildfires and Brazilian irrationality on social networks. In: *Ethics in Science and Environmental Politics*, v. 21, 2021. p. 11-15. Disponível em <http://dx.doi.org/10.3354/ese/p00194>.

VALENZUELA, J. J. *et al.* Ocean acidification conditions increase resilience of marine diatoms. In: *Nature communications*, v. 9, n. 1, 2018. p. 2328.

RESUMO:

As questões ambientais estão na agenda dos grandes confrontos globais em todo o mundo; entretanto, muitos governos conservadores desenvolveram políticas erráticas, inadequadas ou até mesmo contraproducentes sobre essas questões. Esses governos normalmente contam com amplo apoio de grupos religiosos específicos, reforçado pela disseminação de informações científicas errôneas sobre ameaças ambientais, especialmente através da Internet. Propõe-se que, a fim de estabelecer uma política ambiental sólida, a ciência deve ter a religião como aliada, portanto deve ser demonstrado que os textos religiosos podem indicar a necessidade de harmonização com a natureza, especialmente em grupos de crenças cristãs. A ciência pode disponibilizar informações baseadas em evidências sobre ameaças ambientais, e a religião pode disponibilizar sua força e energia social para ajudar a mobilizar uma política ambiental apropriada.

Palavras-chave: Preservação ambiental; Religião; Bíblia; Cristão; Ciência.

Recebido em 19/06/2022

Aceito para publicação em 22/07/2022



O INDIGENISMO RELIGIOSO NO BRASIL: LEGADOS E MEMÓRIAS

Religious indigenism in Brazil: legacies and memories

Diego Omar da Silveira *

Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

DOI: 10.29327/256659.14.2-13

FANZERES, Andreia; BUSATTO, Ivar; DAL POZ, João (org.). *Novas reflexões indigenistas*. Cuiabá: Operação Amazônia Nativa, 2021. 330p.

Novas reflexões indigenistas é um livro que aparentemente nada tem a ver com religião. Trata-se de uma coletânea que comemora os 50 anos da Operação Amazônia Nativa e que se debruça, portanto, em parte sobre a memória dessa efeméride (ver as comemorações anteriores em OPAN, 1987; Schroeder, 2009), em parte sobre a atualidade e as perspectivas de futuro de uma Organização Não-Governamental que realiza um importante trabalho junto aos povos originários. Ocorre, porém que a OPAN nasceu como Operação Anchieta, em 1969, e foi, portanto, o primeiro órgão do indigenismo religioso formalmente criado no Brasil, em um momento marcado tanto pela radicalização da ditadura civil-militar quanto pela recepção do Concílio Vaticano II na Igreja Latino-Americana.

Nesse contexto, os ambientes cristãos viram nascer um tipo de atuação muito distinta das que tinham sido encenadas até então pelas Igrejas com relação aos povos originários. Tratava-se de um movimento de crítica do modelo tradicional de missão mais ou menos articulado entre clero e laicato e que repercutia tanto nos debates internos (da teologia e da eclesiologia) quanto em aspectos externos às Igrejas no Brasil. No campo católico, assim como no protestante/evangélico, tornava-se marcante nos pós-guerra uma

* Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). E-mail: diegomarhistoria@yahoo.com.br

renovada preocupação com as questões sociais, ligadas por um lado à gestão política das desigualdades em cada nação, mas que também se identificava, por outro, como um conjunto de novos dilemas associados com a “modernidade” e que repercutiam nos vários ambientes da vida, desde os costumes e comportamentos até a nova distribuição geopolítica do poder.

Todo esse movimento impactou bastante no debate sobre a atuação missionária, entendida não apenas nos limites mais estreitos de uma atuação da(s) igreja(s) frente às populações nativas – historicamente entregues à ação de ordens religiosas – mas na formulação de estratégias que permitissem desenhar modelos de desenvolvimento (alternativos ao capitalismo e ao socialismo) orientados por valores humanistas e cristãos. Os processos de descolonização e a disputa por novos territórios religiosos na África e na América-Latina projetavam, igualmente, um novo interesse da Europa sobre essas áreas, vistas como carentes de clero e de formação cristã mais sólida.

De baixo para cima, porém, formavam-se no chamado Terceiro Mundo as primeiras conferências episcopais e igrejas independentes, cada qual levantando pautas muito próprias e quase todas articuladas em torno de suas enormes desigualdades sociais. Logo, os primeiros órgãos de indigenismo religioso faziam questão de não mais serem identificados como esforços missionários, mas como formas mais orgânicas de atuar junto aos povos indígenas, prestando-lhes a assistência devida ou solidarizando-se com as suas dores (Rebollar, 2016, p. 34).

Ao todo, o livro é composto por quinze capítulos, divididos em duas partes, além de uma introdução, intitulada “De voluntários a indigenistas”, escrita por João Dal Poz: uma memória dos primeiros tempos e das inspirações da OPAN, que abre caminho para que outros autores ajudem a (re)contar essa trajetória de “meio século de indigenismo” – título da primeira parte da coletânea. Dal Poz aponta para a composição heterogênea do grupo de jovens que acompanhavam entusiasmados em fevereiro de 1969 a “palestra do padre jesuíta Egydio Schwade sobre a situação da Missão Anchieta em Mato Grosso e a realidade indígena no Sul do país”, durante o Quarto Encontro de Dirigentes Marianos do Estado de Santa Catarina. Eram “12 sacerdotes, 4 irmãs religiosas, 7 “formados”, 15 professores, 21 estudantes, 20 lavradores, 14 operários, 10 comerciários, 7 domésticas, 3 radialistas, 2 industriários, 2 funcionários públicos e 1 bancário”. Surgia ali a Operação Anchieta, animada por três objetivos principais: “1) imitar o *Projeto Rondon*, mas ‘com mais extensão e pro-

fundidade'; 2) preparar missionários leigos, jovens de ambos os sexos, para trabalharem nas Missões durante um a dois anos; e 3) formar equipes para evangelização nos 'postos indígenas do Sul do país' (p. 11-12).

Esse carisma aparece melhor descrito no primeiro Estatuto da entidade, que a descrevia como "pessoa jurídica de direito privado, sociedade civil, de finalidade cívico educativo, destituída de preconceito racial, religioso e de nacionalidade (...) visando reunir congregados marianos e outros 'voluntários', a serem preparados e enviados para auxiliar nas Missões e Prelazias do Brasil por um período de um ou mais anos; formar equipes para a 'evangelização dos índios'; e atender as 'populações marginalizadas' (garimpeiros, seringueiros, sitiantes etc.) da região" – diretrizes que organizaram as ações do grupo ao longo da primeira década, na qual se sucederam cursos de formação e debates que foram refazendo a identidade coletiva da OPAN. As marcas mais permanentes seriam a democracia interna e "uma presença despojada, comprometida com os interesses da comunidade, participando de sua vida cotidiana (...) no chão da aldeia" (p. 18), o que, por sua vez, teria se convertido em uma forma alternativa ao indigenismo oficial do Estado, levado adiante pela FUNAI (àquela altura sob comando militar).

Outras memórias somam detalhes e avivam o quadro das festividades, compondo essa espécie de "colcha de retalhos", com sugere Egydio Schwade, em sua "carta aos companheiros e companheiras da OPAN". Da sua posição de "vovô ou bisavô" (p. 39), como membro de grande prestígio no grupo, o ex-jesuíta traça uma linha das transformações da Missão Anchieta, dos tempos do Internato de Uitiariti, na Prelazia de Diamantino (MS), rumo ao desmonte progressivo dessas instituições totais, responsáveis pela descaracterização das culturas autóctones (etnocídio). Em substituição, entravam em voga as ideias de *encarnação* ou *inculturação*, de modo que não apenas padres/freiras ou pastores pudessem se dedicar a esse trabalho na qualidade de gestores profissionais dos bens de salvação, mas concebendo a atuação entre os índios como uma tarefa equivalente à educação popular ou outras formas de engajamento, abertas aos jovens leigos que buscavam, então, modalidades de militância em prol dos mais necessitados e em busca de transformação social, muitas vezes fugindo da repressão que se impunha de modo crescente pela ditadura nos espaços urbanos.

O texto de Anton Rohrmoser ajuda a aclarar o quanto esse empreendimento dependia de parceria internas e externas, nesse caso, especificamente com agências euro-

peias, como a “Ação dos Reis Magos, da Juventude Católica da Áustria [mais tarde ÖED, hoje Horizont3000], entidade que, a partir daí, financiou o trabalho da OPAN por um longo período, sustentando os diversos programas com os povos indígenas” (p. 56). Nessa parceria, além de recursos vinham também muitos cooperantes europeus, que passaram a atuar em “missões volantes”, até mesmo junto a povos de pouco contato.

Já Lola Campos Rebollar reflete, em seu capítulo, sobre a “formação indigenista” que, como não podia deixar de ser, transitou dos processos de lenta formação dos quadros voluntários – nos quais foram definidoras as referências da Teologia da Libertação e método Paulo Freire – para a realidade do “mercado de projetos” cada vez mais complexos e especializados das Organizações Não-Governamentais (ONGs), que “encurtou os tempos de estudo e reflexão, como era de praxe” e passou a “exigir perfis mais especializados, pessoas ‘prontas’ para entrar em ação”, com formação “nas áreas das ciências naturais (biólogos, agrônomos, agroflorestais), em certa medida, deslocando para o segundo plano a área de humanas (pedagogia, ciências sociais, antropologia), carro chefe nas décadas anteriores” (p. 80). Um desafio para a OPAN e para os opanistas, que continuam sustentando alguns valores como fundamentais para o trabalho de diálogo com toda a diversidade de povos e culturas, tendo como horizonte o fortalecimento da democracia. No texto que tem como título “outros escritos”, Verenilde Santos Pereira recupera aspectos fundamentais desse amadurecimento. A autora relembra como em um clima ideológico hostil e mediante tantas adversidades materiais – *tempos difíceis*, como diria Hannah Arendt – se produziram excelentes trabalhos de inserção junto a povos que habitavam fronteiras distantes. Mesmo sem meios de transporte e comunicação, surgiram boletins impressos, como o *Carapanã* e depois o *Macaxeira*, além de projetos de sustentabilidades, de assistência à saúde e de educação bilíngue. Também assinala como muitos se fizeram, a partir da prática, antropólogos e cientistas sociais, com amplo lastro acadêmico.

Nessa esteira, Darci Secchi destaca como a aposta nos trabalhos envolvendo “linguística e educação como estratégia de ação com os povos indígenas” foi fundamental. Na realidade, conforme o autor, a “defesa do direito dos indígenas se expressarem em suas línguas maternas foi, desde cedo, uma das principais bandeiras da OPAN, (junto com a garantia à terra, saúde e autodeterminação)” (p. 110). Entre as iniciativas inovadoras do grupo nessa área estão a formação de pessoas capacitadas no campo da linguística para atuarem nas aldeias sem fins proselitistas (como a tradução da Bíblia), a conscientização

sobre como a linguística poderia ampliar vínculos de pertencimento e o alcance das reivindicações de cada povo, a formação de professores indígenas e a produção de materiais didáticos voltados para diferentes etnias, além da participação em Conselhos de Educação Escolar Indígena e a organização de acervos bibliográficos e bancos de vídeos.

De igual modo, Marcio Ferreira da Silva apresenta como a OPAN ajudou a implementar os dispositivos previstos no SUS junto às populações por ela assistidas, com destaque para os casos dos Enawene-Nawe e Myky-Irantxe – através do Polo Base de Brasnorte do Distrito Sanitário Especial Indígena. Trata-se, fundamentalmente, de compreender como a atenção à saúde em fronteiras interculturais precisa atender às diferentes perspectivas acerca do corpo e dos males que o acometem, bem como para os distintos processos e agentes de cura. E de como os opanistas buscaram se manter atentos não apenas ao provimentos de insumos e pessoal qualificado ou de construir cooperações técnicas e formas de controle social, mas também aos princípios constitucionais de respeito às “organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas” (p. 142).

Jonia Teresinha Fank e Teresinha Weber, por sua vez, chamam a atenção para como, na década de 1970, o indigenismo da OPAN, ao lado de outras entidades, como o Conselho Indigenista Missionário, acabou por propiciar também um “outro olhar para os povos indígenas isolados e de pouco contato”. As incursões em áreas longínquas, a formação de redes de colaboração com dioceses católicas (e até mesmo com agentes do governo), mas fundamentalmente uma nova proposta de contato pacífico, avessa aos métodos tradicionais da FUNAI e das missões religiosas, foram fundamentais para implantar uma lógica de “proteção” dos indígenas e de seus territórios, evitando assim as altas taxas de mortalidade que se seguiam a esse encontro. As autoras recordam que os três objetivos principais naquele contexto eram: “aprender a língua indígena, garantir boa saúde com ações preventivas e curativas e apoiar a defesa da terra indígena”. Estratégias que se desdobravam na proposta de “convivência solidária e participativa no dia a dia do povo indígena” (p. 152), como ocorreu entre os Myky, os Rikbaktsa e os Zuruwahã, por exemplo. É desse tipo de proposta que derivaram “as experiências das autodemarcações”, registradas por Andreia Fanzeres, Rosa Maria Monteiro e Fausto Martins Campoli. Conforme os autores, “um dos princípios fundamentais do trabalho indigenista da OPAN sempre foi o de que o índio tem o direito de ser quem ele é, vivendo em seu território, onde pode desempenhar todas as atividades que considera importantes para sua sobrevivência, de forma autônoma, se-

guindo seus costumes e tradições” (p. 163). Isso implicou em importante luta contra os invasores e para que os governos reconhecessem e homologassem as terras, conforme previa a Constituição Federal de 1988. Mediante todos os entraves políticos e burocráticos, em vários casos, os próprios “indígenas tomaram a frente do processo de definição dos limites físicos de suas terras”, produzindo a partir dos saberes ancestrais e do conhecimento prático das matas, os limites que foram transpostos para os mapas. No percurso, a “visão capitalista do território” foi senso suplantada por questões nativas, clônicas e até pelas “dinâmicas dos espíritos”, atreladas à mitologia e a lugares vistos como sagrados por cada povo (p. 180).

Uma síntese de todo esse processo está no capítulo de autoria de Ivar Busatto, que encerra essa primeira parte. A partir da própria biografia, ele apresenta a imagem de um país que foi, aos poucos, conhecendo os povos indígenas, não mais como sujeitos a serem “assimilados à sociedade nacional”, nem como simples antepassados nossos. Mas como cultura e diversidade. A Operação Anchieta deu o primeiro passo, mas no percurso transformou-se, ela própria, em companheira de “ombro a ombro” do movimento pan-indígena e de muitas outras entidades, que abraçaram suas causas, como “Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), que depois deu origem ao Instituto Socioambiental (ISA), o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (Comin), da Igreja Luterana, as Associações Nacionais de Apoio ao Índio (Anaí) e as Comissões Pró-Índio (CPI)”. O que ele avalia ser “uma mudança radical na nossa história, que não aconteceu só por conta de uma organização chamada Operação Amazônia Nativa, mas de um conjunto de forças da sociedade brasileira que se movimentou, se articulou e foi sensível num momento-chave para possibilitar o espetáculo da participação social e efetiva de segmentos de populações que estavam indo para o extermínio” (p. 196).

A segunda parte da obra trata dos “desafios e perspectivas” da OPAN e constitui-se basicamente de avaliações dos projetos em curso, com vistas ao futuro. Assim, Rodrigo Ferreira Barros analisa as relações entre “vigilância territorial indígena e [o uso de] tecnologias”, em processos que tornam as lideranças – em especial aquelas mais jovens – cada vez mais autônomas na gestão das fronteiras, produção dos registros de invasão encaminhamento das denúncias aos órgãos competentes. Catiúscia Custódio de Souza e Rodrigo Ferreira Barros pensam esse mesmo processo por meio da “experiência do projeto IREHI”,

desenvolvido com recursos do Fundo Amazônia no âmbito da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI) junto aos “povos Manoki, Myky e os grupos Sabanê, Tawandê e Manduca da Terra Indígena Pirineus de Souza (p. 245). Segundo os autores, esses são processos complexos, de fortalecimento da cultura, mas também de intercâmbio, nos quais membros da comunidade participam de assembleias e audiências públicas envolvendo autoridades governamentais e ONGs, assumem o desafio de criar canais democráticos de comunicação entre as bases e instâncias do Estado e da sociedade civil, inclusive através de novos canais de comunicação, como a internet, onde eles têm descoberto os espaços para uma etnomídia (p. 253).

Os “avanços, desafios e perspectivas” das “mulheres indígenas, [nas] organizações e [no] indigenismo” são abordados por Catiúscia Custódio de Souza e Rochele Fiorini. No horizonte das autoras estão questões complexas, como as formas de entrecruzamento entre as bandeiras de luta do feminismo ocidental e a militância das mulheres indígenas, cada vez mais ativas e visibilizadas no movimento indígena. Elas acompanham de perto a Organização de Mulheres Indígenas Takiná (MT), que reúne “43 povos indígenas, distribuídos em sete regiões do Estado (Xingu, Médio Araguaia, Noroeste, Cerrado Pantanal, Vale do Guaporé, Norte e Xavante) (p. 269)”. Atualmente, são cerca de 120 associadas, que vêm levantando pautas variadas, como violência e renda, mas em chaves cada vez mais abertas ao futuro e que não cabem, na maioria das vezes, nos conceitos “acadêmicos ou eurocêntricos, distantes das comunidades locais” (p. 277).

Na sequência, dois capítulos são voltados às práticas de manejo sustentável. Leonardo Pereira Kurihara (*et al.*) discutem como o trabalho realizado junto aos povos Deni e Paumari reverteu, em alguns anos, o quase desaparecimento do pirarucu na região e de como essa questão, mais do que uma proposta de etnodesenvolvimento, com evidentes impactos sobre a “economia indígena e a autonomia” desses povos, tem também reflexos culturais, uma vez que esse peixe está diretamente associado à cosmologia dessas etnias. Também Felipe Rossoni (*et al.*), olha para essa “a experiência do *Coletivo do Pirarucu*”, indicando a centralidade que ocupa hoje no trabalho da OPAN a tarefa de “conciliar a conservação da biodiversidade com o desenvolvimento local e melhoria da qualidade de vida das populações tradicionais” (p. 303).

Fechando o livro, Rinaldo Arruda lança uma importante reflexão sobre a ideia de “Bem-viver: para pensar os caminhos do hoje e do amanhã”. Presente nas encíclicas do

Papa Francisco, essa é também uma categoria muito afeita, atualmente, ao momento indígena e ao próprio indigenismo, todos envolvidos na busca de concepções “anticolonialistas e pós-desenvolvimentistas” (p. 317), capazes de pensar projetos alternativos aos modelos predatórios tão característicos do capitalismo. Esse caminho, ainda em construção, pressupõe “conversar muito, trocar ideias, pensar e atuar juntos, desenhando um horizonte comum que comporte todas as diferenças” e um futuro capaz de abarcar os saberes ancestrais dos povos indígenas.

Antes de finalizar, é importante mencionar que, a meio caminho – mais ou menos na metade do livro – há um encarte fotográfico, que recupera momentos e figuras importantes de toda essa história e que torna o livro ainda mais comovente. Por diferentes razões é um livro que reforça a ideia muito presente no Cristianismo da Libertação de *memória e utopia, memória e compromisso*.

REFERÊNCIAS

- OPAN. Operação Anchieta. *Ação indigenista como ação política*. Cuiabá: OPAN, 1987.
- REBOLLAR, Maria Dolores Campos. *O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000: processos formativos na Operação Amazônia Nativa*. Campo Grande: UFMT, 2016.
- SCHROEDER, Ivo. *OPAN: 40 anos de parceria com os Povos Indígenas*. Cuiabá: OPAN, 2009.

Recebida em 12/10/2023

Aceita para publicação em 15/10/2023



MAX MÜLLER: UMA LEITURA PARA COMPREENDER A HISTÓRIA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Max Müller: a Reading to understand the history of the Science of Religion

Juliano Marçal de Carvalho*

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas)

DOI: 10.29327/256659.14.2-14

MÜLLER, Friedrich Max. *Introdução à Ciência da Religião*. Trad. de Brasil Fernandes de Barros; editoração e comentários críticos de Fabiano Victor Campos. Belo Horizonte: Senso, 2020. 444p. (Clássicos em Ciência da Religião). Edição do Kindle.

No ano de 2020, foi lançada em língua portuguesa a tradução da obra de Friedrich Max Müller (1823-1900), *Introdução à Ciência da Religião*, trabalho realizado pelo professor Brasil Fernandes de Barros e comentários elaborados pelo Professor Fabiano Victor Campos. Trata-se de uma edição que compõe a Coleção Clássicos da Ciência da Religião, sob organização do Professor Flávio Senra. O texto é uma compilação de conferências proferidas no Real Instituto, em Londres, no ano de 1870. Os textos traduzidos correspondem a publicação de 1899, sob responsabilidade da Longmans, Green, and Co., editora inglesa (Figueiredo, 2021, p. 235). Porém, recorreu-se a consultas na primeira edição das conferências que contou com 5 reimpressões entre 1873 e 1897.

Estudiosos da área delimitam este trabalho como o marco inicial da Ciência da Religião na Europa (Figueiredo, 2021, p. 235). Pois, é uma pesquisa rigorosa e muito rica em estudo de fontes históricas que remontam, não somente a filologia, mas oferece um subs-

* Graduado em História pelo Centro Universitário da Fundação Educacional Guaxupé (UNIFEG) e mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, com especialização em Filosofia e Sociologia. E-mail: juliano.carvalho@sga.pucminas.br

trato robusto para compor uma historiografia do fenômeno religioso. Revisitar as reflexões de Müller, hoje, nos permite, além de conhecer o olhar acadêmico sobre o estudo das religiões no século XIX, a possibilidade de traçar um itinerário histórico da Ciência da Religião enquanto disciplina. Inclusive destacamos que, nesta tradução, as transliterações de línguas antigas e determinadas interpretações, correspondem ao entendimento do autor em sua época, fator que permite aproximar com maior segurança de sua interpretação.

Nossas observações, agora, voltam para aspectos da importância historiográfica da obra de Max Müller. Pois, nessas conferências proferidas em Londres, encontra-se o relatório de uma vasta pesquisa sobre o fenômeno religioso ao longo da trajetória do *sapiens* pelo planeta até os primórdios da contemporaneidade. Mesmo sendo de origem cristã protestante e parte de seus comentários estejam calcificados pela orientação de sua tradição religiosa, o autor oferece muitos elementos que possibilitam uma interpretação das culturas ancestrais e suas práticas, as quais, muitas, se convergem em diferentes tempos e lugares, além de outras peculiares de cada realidade.

A relevância deste trabalho para a História da Religião se determina pelo fato de que a filologia é fundamental para a pesquisa nessa área. Pois para se aproximar das culturas mais longevas há que se aprofundar no estudo de sua linguagem, considerando que a maior parte das fontes são escrituras (Hock, 2010, p. 38). Essa característica é a que se destaca nas conferências de Müller, ele apresenta um profundo e minucioso estudo das línguas antigas, capaz de aproximar dos aspectos relevantes daquelas culturas e suas manifestações perante o que estabeleciam como o sagrado. Nessa perspectiva, a sua análise é rica em detalhes, demonstrando que ali houve muito tempo dedicado à busca dos significados mais plausíveis para diversas fontes em vários lugares e períodos da história.

Max Müller tinha conhecimento em sânscrito, em gramática comparada, em Avesta e no indianismo, sendo assim, um linguista germânico que trabalhou em Oxford na Inglaterra, tornando a principal referência nas línguas indo-europeias no século XIX (Müller, 2020, p. 9-10). A intenção primeira das conferências seria a de estabelecer um estudo comparado entre as principais religiões do mundo. Por isso ele aprofundou nos textos clássicos dessas tradições em seus escritos mais antigos que pudesse encontrar. Para esse trabalho contou com patrocínio da universidade inglesa, bem como durante determinado tempo, da Companhia das Índias. Sua opção de publicá-la, 3 anos após elas terem ocorri-

do, explica-se, pelo próprio autor, por conta do fato de sua pesquisa ter chegado até determinado ponto que, a partir daquele momento, pouco mais se encontraria. Portanto trata-se do arcabouço do trabalho original realizado por anos a fio, durante o século vitoriano.

Na primeira conferência observamos constatações valiosas da fala de Müller, além de expor as suas intenções como filólogo, demonstra a necessidade de estabelecer a Ciência da Religião na pauta acadêmica diante de grupos, que, mesmo antagônicos, refutavam o tema naquele período. Pois, para determinada corrente seria assunto demasiado sacralizado, enquanto outra o via como obsoleto. Diante disso ele tomou o cuidado de tratar do tema sob a égide do respeito e da imparcialidade. Nessa mesma palestra ele determina um dos alicerces da Ciência da Religião: “descobrir o que é a religião, que fundamento ela tem na alma do homem e que leis ela segue em seu crescimento histórico” (Müller, 2020, p. 21). Desse modo, ele segue seus argumentos para conceber o fenômeno religioso através da comparação. Desde já vemos um viés implícito nas palavras do autor que permeia por toda a compilação, que é a procura de algo comum entre todas as manifestações do fenômeno religioso.

Na segunda conferência, Müller inicia destacando a atividade da pesquisa comparativa mediante a diversidade de materiais. Inclusive, parte do princípio de que existe maior quantidade de línguas em relação ao número de religiões. Outro aspecto é o fato de haver tradições orientais, especialmente, com escrituras e outras que não lançam mão deste recurso, tem sua base na experiência e transmissão oral. Nessa palestra ele destaca os troncos étnicos-linguísticos ariano e semita, ambos ramificam em diversas religiões. Assim ele consegue mapear a estrutura da formação religiosa ao longo da história. Lembrando que fora dessas duas, existe a China que também detém a manifestação do fenômeno religioso para chamar de seu, bem como ramos que nascem do seu tronco. Com todas as dificuldades, nesse capítulo, o filólogo apresenta um mapa histórico da formação das religiões no mundo. Considerando as dificuldades na compilação das fontes e toda pluralidade inerente ao fenômeno.

Na terceira conferência, a abordagem inicia-se a partir da história dos povos antigos em uma análise dos elementos da transformação em grandes populações. Segundo Müller a religião tem maior incidência como fator de influência para o nascimento das na-

ções clássicas do que a linguagem. Seu argumento está no ponto em que a manifestação da crença e sua expressão litúrgica manifesta um senso de nacionalidade, ou seja, um sentimento de pertença à identidade de determinado grupo. Nessa análise ele aborda novamente os troncos ariano e semita, elaborando as características e influências de cada um nesse processo da humanidade. Neste capítulo também se volta para o continente africano e sua formação linguística. Porém muito da pluralidade ali presente foi devastada pelo cristianismo e o islã, como destaca Müller.

Outro ponto são os detalhes que o autor oferece na análise, de acordo com o seu contexto no século XIX, das tradições religiosas mais antigas da Ásia e de África. Trata-se de um período do texto muito rico e importante, cheio de fontes históricas que podem, inclusive, ser reinterpretadas atualmente. Consideramos essa uma das partes mais importantes para a historiografia da religião. Tanto pelas fontes levantadas na pesquisa, bem como a interpretação dada, na época, por Max Müller. Pois, o pesquisador prima pela imparcialidade, mas traz consigo os elementos e influências de seu ambiente. No caso, o mundo vivia em tempos do Imperialismo, em que os países, chamados do Norte promoviam sua “missão” sobre todos os demais cantos da Terra. Ao mesmo tempo o cristianismo se acomodava com a presença das tradições protestantes já institucionalizadas e com grande relevância, principalmente após a independência estadunidense.

A quarta conferência consolida o que podemos chamar de início, ou como o próprio autor diz, introdução à Ciência da Religião. Prosseguindo no método comparativo, Müller segue analisando textos clássicos das religiões antigas. Neste capítulo, percebemos de forma mais clara o peso do seu cristianismo em sua interpretação. Além da historiografia, encontramos elementos da exegese referente à escritura judaico-cristã com uma tentativa de colocá-la de forma análoga às demais religiões antigas. Destaca-se também os textos antigos traduzidos que configuram em parábolas, orações, poesias que dão um tom estético na composição da obra. Pois, trata-se de expressões, muitas vezes, espontâneas e fruto da experiência comum dos povos antigos.

Max Müller foi o responsável por, em 1867, cunhar o termo “História das Religiões” alicerçando uma disciplina em construção (Torres-Londoño, 2013, p. 217). Voltar os olhos para as conferências desse orientalista permite perceber que o processo continua em desenvolvimento. Ao passo que ele nos traz uma gama de elementos que sem eles o trabalho de pesquisa ficaria mais difícil. Portanto a leitura da tradução desse clássico da Ciência da Religião oferece excelentes dados para compreensão, ao mesmo tempo aponta para as

lacunas inerentes às limitações de sua época para que possam ser preenchidas e determinados equívocos possam ser corrigidos.

Portanto, entendemos a leitura deste livro sob a dinâmica hegeliana, mesmo não sendo um pensador caro à Müller, que oportuniza voltar às teses elaboradas anteriormente e confrontá-las com novas possibilidades e abrir horizontes para elaborações mais sólidas quanto a pesquisa em Ciência da Religião.

REFERÊNCIAS

FIGUEIREDO, Nestor. Resenha. MÜLLER, Friedrich Max. Introdução à Ciência da Religião. Trad. de Brasil Fernandes de Barros; editoração e comentários críticos de Fabiano Victor Campos. Belo Horizonte: Senso, 2020, 444p. (Clássicos em Ciência da Religião). In: *Rever*. São Paulo: PUC-SP, v. 21, n. 1, 2021. p. 235-240.

HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

TORRES-LONDOÑO. Fernando. História das Religiões. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 217-229.

Recebida em 14/10/2023

Aceita para publicação em 20/10/2023



NOMINATA DE PARECERISTAS 2023.2

BAHIA

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia: Fabricio Lyrio Santos

CEARÁ

Faculdade Luciano Feijão: Ismael de Vasconcelos Ferreira

Universidade Estadual do Ceará: Emanuel Freitas da Silva

ESPÍRITO SANTO

Faculdade Unida de Vitória: Claudete Beise Ulrich

FRANÇA

Musée de Confluences (Lyon-França): Cintia Alfieri Gama Rolland

GOIÁS

Pontifícia Universidade Católica de Goiás: Clóvis Ecco

Universidade Estadual de Goiás: João Paulo de Paula Silveira

MINAS GERAIS

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: Flávio Augusto Senra Ribeiro

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: Jair Souza Leal

Universidade Federal de Juiz de Fora: André Sidnei Muszkopf

PARAÍBA

Secretaria Municipal de Educação de João Pessoa: Fernanda Pinheiro Cavalcanti

Universidade Federal da Paraíba: Kelly Thaysy Lopes Nascimento

PARANÁ

Pontifícia Universidade Católica do Paraná: Jefferson Zeferino

Universidade Estadual do Norte do Paraná: Mauricio de Aquino

Universidade Estadual de Maringá: Marcia Regina de Oliveira Lupion

RIO DE JANEIRO

Secretaria Municipal de Educação de Itatiaia: Bruno da Silveira Albuquerque

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Joana Bahia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Luís Thiago Freire Dantas

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Priscila de Araújo Garcez

Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rodrigo Ferreira Toniol

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro: Ronald Apolinario de Lira

Universidade Salgado de Oliveira: Marcia Sueli Amantino

RIO GRANDE DO NORTE

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte: João Bosco Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Marcia Severina Vasques

RIO GRANDE DO SUL

Sociedade Educacional Três de Maio: Alessandro Bartz

Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Izabella Pessanha Daltro Bosisio

RORAIMA

Instituto Federal de Roraima: Eduardo Guilherme de Moura Paegle

SÃO PAULO

Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas: Silas André Fiorotti

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: Atila Kus

Secretaria Estadual de Educação: César Rocha Lima

Secretaria Estadual de Educação: José Eduardo Caldeirão

Universidade de São Paulo: Francirosy Campos Barbosa

Universidade Federal de São Paulo: Samira Adel Osman

Universidade Federal de São Paulo: Jamil Ibrahim Iskandar