

Mariana Paolozzi
Marcus Vinicius de Souza Nunes
Cristiano M. Moreira
Fabio Paulo Belli

(Orgs)

O SUJEITO DOS AFETOS ENTRE A RELIGIÃO E A POLÍTICA

Narrativas de um Brasil



Este livro é a tentativa de ler sob uma luz multidisciplinar alguns atravessamentos que formam o sujeito contemporâneo, seus afetos e seu lugar na esfera pública. Passamos por uma onda neo-conservadora. Posturas xenófobas, racismo, violências corporais, psíquicas e simbólicas em associação com a capacidade de devastação neoliberal produzem mais e mais sofrimento. Onda conservadora? Não, chamá-la assim é equívoco semântico. A onda é reacionária, aliada aos mais modernos meios do tecnocapitalismo. Avanço tecnológico e ideologias requeitadas nos caldeirões dos donos do poder se revezam. Entre as tecnologias ideológicas estão os discursos que transitam entre o religioso e o político, parecendo fazer pouco caso da separação moderna que parecia consolidada: de um lado a coisa pública, dos interesses de todos, do outro os interesses e sistemas de crenças particulares. A religião desempenha no Brasil um papel público. Saber se esse papel que ora desempenha é o que lhe é devido é outro assunto. Saber ainda se deve ou não desempenhar um papel público é outro tema ainda. Mas é inegável que precisamos tratar desses entrecruzamentos que formam parte do método do poder psicopolítico que nos atravessa.



editora *fi*.org



**O SUJEITO DOS AFETOS ENTRE A RELIGIÃO E A POLÍTICA
NARRATIVAS DE UM BRASIL**

O SUJEITO DOS AFETOS ENTRE A RELIGIÃO E A POLÍTICA

NARRATIVAS DE UM BRASIL

Organizadores

Mariana Paolozzi

Marcus Vinicius de Souza Nunes

Cristiano M. Moreira

Fabio Paulo Belli



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilha Igual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S948 O sujeito dos afetos entre a religião e a política: narrativas de um Brasil [recurso eletrônico] / Mariana Paolozzi, Marcus Vinicius de Souza Nunes, Cristiano M. Moreira, Fabio Paulo Belli... [et al.]. – Cachoeirinha : Fi, 2023.

138p.

ISBN 978-65-85725-01-9

DOI 10.22350/9786585725019

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Religião – Política – Narrativas – Brasil. I. Paolozzi, Mariana. II. Nunes, Marcus Vinicius de Souza. III. Moreira, Cristiano M. IV. Belli, Fabio Paulo.

CDU 2-4:322(81)

*Testemunhamos atrocidades e belezas:
que país é este?
Que o agora, o passado e o futuro
se conciliem em novas e
transformadoras possibilidades
de existência.*

Mariana Paolozzi

Agradecemos o apoio financeiro do PPGFIL-UFSC (Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina) que possibilitou a publicação deste livro.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	13
<i>João Lupi</i>	
1	21
A PRODUÇÃO COLETIVA DO SABER: UMA INTRODUÇÃO	
<i>Mariana Paolozzi</i> <i>Marcus Vinicius de Souza Nunes</i>	
2	31
SOBRE MACRO E MICROPOLÍTICA BRASIL 2018-2022: DA MANIPULAÇÃO DA RELIGIÃO E DOS AFETOS A UMA NOVA CENA	
<i>Mariana Paolozzi</i> <i>Marcus Vinicius de Souza Nunes</i>	
3	48
SOBRE AS PULSÕES LIBIDINAIS E SEUS DESTINOS POLÍTICOS: INTOLERÂNCIA E DISCURSOS DE ÓDIO	
<i>Larissa Cristine Gondim Porto</i>	
4	60
CRISTOFASCISMO E O INTEGRISMO CATÓLICO: NA CONSTRUÇÃO DO IDEAL DE UM JESUS BÉLICO	
<i>José Cristiano Mansur Moreira</i>	
5	78
PRINCÍPIO PLURALISTA, POLIDOXIA E OS EVANGÉLICOS DA LIBERTAÇÃO	
<i>Angelica Tostes</i>	
6	95
TEOLOGIA FRACASSADA: CRISTIANISMO E DISSIDÊNCIA SEXUAL E DE GÊNERO EM TEMPOS DE REACIONARISMO	
<i>Ana Ester Pádua Freire</i>	

7

107

MOVIMENTO CÉU NA TERRA: O LUGAR DO TESTEMUNHO NA CONSTRUÇÃO DA EXPERIÊNCIA VIVIDA

Ana Carolina Machado

8

120

MÚLTIPLOS SECULARISMOS E A LEGITIMIDADE LIBERAL: SOBRE O LUGAR DA RELIGIÃO EM UM MUNDO PLURAL

Fabio Paulo Belli

PREFÁCIO

*João Lupi*¹

Um prefácio é um comentário inspirado em alguns tópicos do que se leu, ou vai ler, como que um ensaio livre que partiu do que o livro expõe. Não é uma introdução, muito menos uma apresentação de cada capítulo do livro, mesmo de uma coletânea. O prefácio sugere ao leitor que vá mais além, que veja os temas sob outros pontos de vista. No teatro grego o prólogo era dito por alguém estranho ao enredo, mas que, na sua fala, dava os elementos para entender a tragédia. Esse é o nosso prefácio porque estamos diante de uma tragédia, no sentido próprio do teatro de Atenas: não uma desgraça inevitável, mas uma trama que nos arrasta, sobre a qual não temos controle, que queremos entender para escapar das decisões dos deuses ou do destino.

Com o tema de religião e política no Brasil atual, estamos no âmbito do teatro e da filosofia se desenrolando a céu aberto, um teatro e uma filosofia como as do tempo de Sócrates, em que as ideias são parte da vida e da morte, em que para falar do destino e da função do filósofo é preciso conhecer o que se passa na rua. Ninguém mais duvida de que estamos no fim de uma civilização, de um crepúsculo dos deuses, globalizado e acelerado pela pandemia do coronavírus. Não estamos assistindo a motins de rua, ou a brigas palacianas, é muito mais do que

¹ João Eduardo Pinto Basto Lupi é um polímata luso-brasileiro graduado em Licenciatura em Filosofia, Teologia, Ciências Político-Sociais e Pedagogia.

isso, mas devemos ter em conta que uma civilização avança superando crises, e as soluções bem-sucedidas passam para a crise seguinte. É a lembrança das soluções que nos diz como mudar sem deixar de ser o que somos, ou passar a ser algo que geramos coletivamente.

No atual enfrentamento – em âmbito global – entre as múltiplas tendências políticas e os quase inúmeros movimentos religiosos, deparamo-nos ainda com as instituições antigas e estabelecidas, tanto de partidos como de igrejas. Os autores do livro lembram-nos de muitas circunstâncias históricas, mas delas destacamos dois componentes: a secularização e a tolerância. Restringindo-nos ao campo nacional e pensando no cristianismo lembramos que ele sobreviveu inicialmente lutando contra a falta desses componentes da liberdade religiosa.

A multiplicidade de religiões que conviviam no Império apresenta-se aos olhos do leitor atual dos livros de História como um mercado de ideias e de atitudes concorrentes, cada qual querendo conquistar pessoas e afetos numa forma, ao menos aparentemente, democrática. Esta forma era imposta pela atitude moderadora do governo imperial, que apenas exigia o culto à pessoa do imperador – o que os cristãos não aceitavam, e por isso eram sacrificados, dando testemunho da fé, o martírio.

O rigor imperial abrandou quando Galério promulgou o édito de tolerância, em 311, reforçado e confirmado por novo édito de tolerância de Constantino em 313. Finalmente o meio social e político dava às instituições religiosas liberdade de ação, inclusive para se combaterem umas às outras. Atualmente temos o édito mundial de tolerância nas várias Declarações de Direitos Humanos, desde a Revolução Francesa,

confirmadas pelas Nações Unidas e incluídas nas constituições políticas. Nos éditos de Roma pela primeira vez o Estado se afastava da religião; a separação não era completa, mas era o antecedente da secularização moderna, que também é incompleta. A secularização é ponto assente e indiscutível quando se trata da relação entre religião e política nos Estados contemporâneos, com uma peculiaridade: nem sempre se pensa que há muitas variantes de secularização. Basta lembrar que é muito difícil uma autoridade política tolerar cultos como aqueles que incluem sacrifícios infantis, ditos satânicos. Esse caso e outros são situações extremas que nem sempre são lembradas; mas há casos mais conhecidos em que o Estado interfere nas questões religiosas, como por exemplo a poligamia (de muçulmanos residentes em países ocidentais) e o aborto (em que o Estado é mediador entre as várias atitudes religiosas). Portanto o secularismo não é uniforme, e o de um país é visto com suspeita nos outros, além de produzir conflitos entre setores do mesmo país. Está assim estabelecida a intolerância, apesar do princípio básico da secularização, ou até em virtude dele. Este é o ambiente em que se movem os novos movimentos religiosos.

Chamamos novos movimentos religiosos (NMR) aqueles processos de mudança que pretendem criar algo de diferente dentro de uma instituição religiosa, sem querer dela se separar (ao menos inicialmente). Se os autores pretendem reforçar atitudes ou doutrinas já existentes, como o clericalismo na Igreja Católica, diz-se que é conservador – se se quer caracterizá-lo de forma pejorativa é chamado de reacionário. Se os seus propósitos incluem a introdução de alterações mais de acordo com a evolução do meio cultural são chamados

progressistas. Uns e outros procuram apoio na sociedade, e ultimamente no Brasil é comum que procurem abrigo em agentes políticos. Conseqüentemente os movimentos religiosos ditos progressistas são acolhidos pelas forças políticas de esquerda, enquanto os conservadores recebem apoio de políticos de direita. É uma situação muito contraditória, porque em tempos de tolerância e secularização recriam-se as antigas lutas político-religiosas, e instaura-se uma intolerância explicitamente contrária ao secularismo que todos apregoam.

A secularização atual está produzindo o seu contrário, e também deu lugar a um tipo de literatura notável: o profetismo, e particularmente o profetismo escatológico, para o qual o mundo (o nosso mundo) está desmoronando e vai terminar no caos; essa influência judaica na política não é nova, mas curiosamente tem duas vertentes: a progressista tem tendência a apontar para um futuro positivo, enquanto a conservadora mais frequentemente alerta para um futuro negativo. É preciso reconhecer, porém, que dentro do esquerdismo religioso há muitas variantes, tal como no conservadorismo: a TFP e a Opus Dei seguem caminhos distintos.

A separação entre política e religião é algo muito recente na história da humanidade: ela só foi possível nos Estados ocidentais modernos. Na Idade Média e na Antiguidade, e na maior parte das civilizações, essa separação era inconcebível. Ora, sendo a modernização (ocidentalização) dos países atuais apenas parcial, esperar pela generalização mundial da secularização é viver um mundo ideal impossível, e provavelmente indesejável. Mesmo em países

ocidentais a maturidade dessa separação é incompleta. Parece, porém, que os porta-vozes de alguns movimentos religiosos não se apercebem disso. Quando, por exemplo, insistem em dizer que o secularismo é neutro, não explicam em relação a que é neutro, se em relação ao cristianismo ou em relação a todas as religiões, e certamente querem que seja neutro a seu favor.

De modo semelhante, quando algum movimento divergente, ou mesmo separatista, confronta a sociedade civil com a religião, há a tendência a considerar aí uma oposição entre razão (o civil) e a emoção (o religioso), como se o que se distancia da razão pura (e da condição civil) fosse irracional. Ao entender a fé (religião, mística) como sem-razão estamos reduzindo a razão a um único tipo, o que é inconsequente: a multiplicidade de variantes contemporâneas da lógica (paraconsistentes, fuzzy, frouxas, ...) está nos dizendo que a razão assume muitas formas (racionalidades) além da aristotélica-cartesiana. Há muitas formas e expressões da razão, e algumas delas incluem a fé como elemento constitutivo da racionalidade, não como impedimento. Quando se expõe e analisa questões religiosas na perspectiva da irracionalidade da fé, estamos distorcendo a humanidade, como se durante o culto o ser humano deixasse de ser humano. Portanto a secularização radical, o ateísmo, e os movimentos que se afastam das formas tradicionais da religião não são, só por isso, mais racionais. Não há mais e menos racionalidade porque, como parecem querer os ateus e outros críticos da religião, não existe uma razão pura, universal e totalmente espiritual: isso seria o Logos divino, e essa divinização é o que tais tendências seculares não querem.

Devemos reconhecer que as novas propostas de secularização incluem uma forma de tolerância que ultrapassa aquela que o iluminismo defendia. Não se trata de tolerar como se “não me incomodasse” aquilo que não compreendo, mas aceito que exista. A nova tolerância pede e propõe que se aceitem e incorporem à religião atitudes e doutrinas porque são expressões de humanidade – antigamente o herege era considerado satânico, tal como a bruxa. Vai aqui muito do que se discute sobre a verdade, e sobre o que é uma doutrina considerada falsa, mas que o seu proponente tem como verdadeira. O cristianismo foi habilidoso em construir hereges, tanto como divergentes do dogma, como das práticas tidas como superstições. Com tais pessoas não se discutia para saber o que era a verdade, fosse no entendimento do dogma, ou numa prática de cura e tratamento: a verdade do mais forte, do juiz, do clérigo, era imposta. Fazer um herege ou uma bruxa não era questão de verdade, mas de poder. Esse poder tem sido usado para afastar (excomungar, repudiar) atitudes e ideias que se refugiaram nos novos movimentos religiosos contemporâneos; estes, ao se justificarem não só pela sua verdade, tal como a veem, mas pela rejeição dos métodos prepotentes que em termos gerais chamamos inquisição, acabam por vezes assumindo atitudes inquisitoriais contra seus juízes, e, mais uma vez, o secularismo e a tolerância saem danificados por quem os quis construir. O perdão total dos algozes e opressores, de que a população da África do Sul deu exemplo após a queda do apartheid (1948-1994), é algo raro, mas não impossível, mas é mais humano e mais cristão do que combater o ódio com mais ódio e vingança, como se o mau fosse sempre o outro.

O outro como mau nos leva ao maniqueísmo. Nos primeiros cinco séculos de existência o cristianismo teve como maior problema a resolver o gnosticismo, principalmente o maniqueísta. A rivalidade entre essas duas vertentes das doutrinas dos discípulos de Jesus chegou ao ponto de ameaçar a sobrevivência do cristianismo ortodoxo. Este finalmente venceu, e o gnosticismo maniqueísta foi definitivamente eliminado. Completamente? Não: sobreviveu até hoje, e algumas vezes reapareceu como igreja divergente (cátaros, albigenses). Hoje o maniqueísmo mantém presente sua face mais discreta, mas não menos insidiosa: a sua herança do zoroastrianismo, a crença de que o mundo espiritual é a luta eterna entre o Bem e o Mal, polos opostos da realidade. O maniqueísmo dessa dualidade sem meio termo, que divide o mundo entre bons e maus é terrível porque ele não deixa espaço para vivências alternativas intermédias, cria duas formas inquisitoriais de condenação (quem não é por mim é contra mim), sem espaço para argumentação, porque a condenação (ao inferno) é automática de parte a parte, o que traz o inferno para dentro das nossas vidas. Este maniqueísmo, que recentemente (1945-1989) vimos dos dois lados da Cortina de Ferro, é aquele que condena sem perguntar. Mas a polarização instalada nos tempos recentes reiterou as condenações a priori, sem espaço intermediário nem tolerância. As divergências dentro do cristianismo vêm desde os tempos dos apóstolos, quando Paulo, o recém-chegado, chamou Pedro, o das chaves do céu, a pedra fundamental, e lhe disse que ele estava errado ao adotar o judaísmo nas práticas cristãs. E Pedro baixou a cabeça. Nos tempos atuais, que tanto pedem tolerância e secularização, parece que todos nos condenamos sem ouvir os outros. A

polarização maniqueísta existe porque dentro de cada facção existe censura que proíbe os dissidentes, por pequena que seja a divergência.

Nas expressões sobre os vários movimentos religiosos existe uma linguagem peculiar, que explica o lado que se defende, e condena o lado oposto. Mas essa linguagem não é uniforme, provando que é possível dar voz a múltiplas opções. Conforme os autores a linguagem é mais acessível ou mais rebuscada, mais sofisticada ou menos elaborada, erudita ou ao contrário, popular, às vezes mais tolerante, outras vezes mais agressiva. Em alguns casos o ódio é evidente, descartando o diálogo. Parece que no atual contexto político/religioso em muitos casos não há espaço, ou não há disponibilidade para cumprir o Evangelho e escutar o irmão, porque ele já foi condenado. Lendo com atenção algumas linguagens que exprimem atitudes e crenças recentes ainda pouco conhecidas dentro do cristianismo percebemos muitas dificuldades de aceitação. O estilo e o vocabulário se modificaram, criaram novas expressões que obrigam as linguagens tradicionais a se contorcer para entender a novidade. O leitor se esforça para entender o que está além do seu limite de compreensão do real, e é então que percebe que na atual realidade das relações entre política e religião muitas coisas não são inteligíveis.

Por isso o que muitas vezes podemos pretender é não ser muito incorreto. Os maiores inimigos da Filosofia são a arrogância e a ignorância voluntária. A Filosofia se constrói com humildade e diálogo, onde o mais importante é saber ouvir.

1

A PRODUÇÃO COLETIVA DO SABER: UMA INTRODUÇÃO

*Mariana Paolozzi*¹

*Marcus Vinicius de Souza Nunes*²

O poder não é substancial. Não podemos indicar “está aqui” ou “está lá”, não obstante possamos sentir seus efeitos, reconhecer seus agentes, identificar muitas de suas propriedades e lutar contra toda forma de exercício de poder que coloque a vida em risco, toda expressão totalitária, toda forma que desautorize a experiência dos singulares em favor de projetos autoritários.

O autoritarismo, a violência, o poder autocentrado é o negativo da noção de Reino, como exprime o evangelista: “O reino de Deus está no meio de vocês”. Sim, se é possível ler o texto neotestamentário como uma espécie de expressão utópica e libertária de classes populares que se reúnem no primeiro século em torno da ideia de um messias-trabalhador-deus-libertador, muitas das experiências que se engendraram usam da ubiquidade do reino como um disfarce para as patologias autoritárias.

O mundo sofreu e sofre com uma onda conservadora. Posturas xenófobas, racismos, violências corporais, psíquicas e simbólicas em

¹ Professora doutora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

² Professor na Coordenadoria Especial Interdisciplinar em Tecnologias da Informação e Comunicação, da Universidade Federal de Santa Catarina (CIT/CTS/UFSC). Mestre em Educação (PPGE/UFSC). Mestre em Filosofia (PPGFIL/UFSC). Doutorando em Educação (PPGE/FAED/UDESC).

associação com a capacidade de devastação neoliberal produzem mais e mais sofrimento. Onda conservadora? Não, chamá-la assim é equívoco semântico. A onda é reacionária, aliada aos mais modernos meios do tecnocapitalismo. Avanço tecnológico e ideologias requentadas nos caldeirões dos donos do poder se revezam.

O Brasil não fugiu a essas mudanças. A adoção de medidas econômicas neoliberais nefastas, a falta proposital de um projeto de país, o abandono das políticas de bem-estar social andou par a par com o discurso fundamentalista religioso, que justificava todo esse conjunto de ações como uma espécie de intervenção messiânica.

O problema não passou, a demanda não foi cessada. As abruptas mudanças políticas pelas quais o país passa desde 2016, sobrevivendo a uma ameaça constante às instituições do Estado não são coisa superada. É preciso reconhecer que os discursos que sustentavam esses assaltos à República permanecem. Discursos que transitam entre o religioso e o político, parecendo fazer pouco caso da separação moderna que parecia consolidada: de um lado a coisa pública, do interesse de todos; do outro, a religião como coisa privada, interesse apenas dos indivíduos, sozinhos ou associados livremente de maneira autônoma em relação ao Estado.

Como propõe o filósofo e antropólogo Bruno Latour, talvez precisemos reconhecer que “jamais fomos modernos”. Para Latour a purificação de sujeitos e objetos, a separação de domínios da natureza e da cultura, da ciência e da política, da religião e da sociedade é aparente e só foi possível a partir da multiplicação dos híbridos, quase entidades, atores, que circulam por esses mais diversos domínios. Onde, em um laboratório, termina o discurso estritamente científico e começa o

jurídico (sobre as leis de financiamento), o político (sobre as políticas públicas do incremento da ciência), o ético (os limites da pesquisa) e o religioso (as visões de mundo singulares dos pesquisadores e suas relações com a sociedade que ainda leva tais valores em conta)? Essas conexões e diferenças não estão à mostra, mas precisam ser rastreadas. Religião, política, ciência, ética, são de fato modos de existência distintos, mas não separados. Seus limites são de difícil precisão.

O discurso religioso tem se mostrado tão importante no Brasil do século XXI quanto na era pré-moderna. Não porque vivemos em uma espécie de desenvolvimento cultural dependente, o que expressa no fundo uma visão colonial do mundo, mas porque a modernidade não conseguiu superar a ação da religião na esfera pública. Talvez jamais a supere.

O que permanece de fato é que nós precisamos falar de religião. E aqui o maior dos desafios se impõe: como falar de religião? Será que podemos continuar a afirmar, como pesquisadores, o paradigma moderno, e olhar para a religião como algo obsoleto, uma curiosidade antropológica de um período já passado?

É difícil acreditar que a força dos fundamentalismos religiosos na atualidade seja apenas uma excrescência pontual a ser superada. Tampouco nos parece justo dizer que é da natureza mesma da religião ser fundamentalista. O fenômeno é mais complexo. A religião talvez não seja algo a ser superado como propunha o projeto cientificista da modernidade, ou algo que se restrinja exclusivamente ao âmbito privado.

Fica fora de questionamento que a religião desempenha no Brasil um papel público. Saber se esse papel que ora desempenha é o que lhe é devido é outro assunto. Saber ainda se deve ou não desempenhar um papel público é outro tema ainda. Mas é inegável que as pautas de grupos religiosos são publicizadas e, mais que isso, que um verdadeiro projeto quase-teocrático de poder toma espaço na máquina pública diariamente, buscando abocanhar mais e mais espaço.

Contudo, a palavra ‘religião’ aqui genericamente apresentada não é muito explicativa. O fenômeno religioso é diverso, plural e com várias nuances. A forma como os evangélicos neopentecostais ligados às megaigrejas que assumem a teologia da prosperidade é diferente do modo como a Igreja Católica, a grande instituição de justificação ideológica do empreendimento colonial, ainda ocupa seu espaço no debate público. Interpretar esse fenômeno múltiplo exige chaves diversas de leitura, desde as ferramentas teóricas utilizadas até os estilos literários empregados para apresentar essas leituras. Neste livro que apresentamos aos leitores e leitoras, cada forma de escrita revela uma forma de experiência, um modo de apropriação do tema, um jeito de encarar cada aspecto desse fenômeno.

“Jeito”, essa palavra tão brasileira e que exprime tanto das diferenças que compõem a nossa identidade. O jeito de cada autor, o jeito de cada expressão religiosa, o jeito de cada campo do saber. Esses jeitos tão próprios e tão ricos são aqui respeitados. Da historiadora à filósofa, da cientista da religião à teóloga, cada jeito próprio de cada saber tem aqui seu lugar.

O leitor e a leitora perceberão também que não apenas as peculiaridades de cada saber, mas de cada escrita, de cada autor, de cada pesquisador aqui se manifesta. Abandonamos a uniformidade do texto acadêmico porque assumimos aqui brincar com os modos de existência, com a polissemia dos discursos. A diversidade da escrita aqui quer refletir, espelhar, a diversidade dos fenômenos abordados. Por isso, você lerá aqui desde o mais acurado texto acadêmico ao ensaio livre, passando pela crônica filosófica e pela pesquisa em movimento, no ato de ser feita. Essa multiplicidade não é acidental, mas orgânica em relação ao fenômeno. É preciso falar de religião, não mais com a distante linguagem objetificante da ciência moderna, mas com a capacidade de acolher diversos modos de falar dos múltiplos modos de existir no mundo: não apenas uma mudança languageira no trabalho do pesquisador, mas entendendo que os sujeitos mesmos que são pesquisados têm uma elaborada linguagem sobre si mesmos que precisa ser acolhida no discurso do saber para seguir as trilhas dos fenômenos que observamos.

É com estas ideias em mente que esse grupo diverso de pesquisadores apresenta a você leitor e leitora essa pequena coletânea de textos. Mariana Paolozzi e Marcus Vinicius de Souza Nunes, ambos pesquisadores em Filosofia, produzem uma crônica filosófica do período do governo bolsonarista em *Sobre macro e micropolítica Brasil 2018-2022: da manipulação da religião e dos afetos a uma nova cena*. Os autores analisam como os afetos dos sujeitos foram mobilizados de maneira melancólica pelo fundamentalismo religioso e pelo autoritarismo político. Buscam mostrar os pontos de encontro entre a

macro e micropolítica, abordando o problema da psicopolítica na contemporaneidade. Além disso, indicam a necessidade da construção de alianças e a recusa firme da intolerância como primeiros passos para construção de um novo *ethos*, passando pela reconstrução de novos afetos na política.

Larissa Cristine Gondim Porto pensa como as pulsões e afetos subjetivos são necessários para a construção de uma sociedade democrática em *Sobre as pulsões libidinais e seus destinos políticos: intolerância e discurso de ódio*. Porto, vinda das áreas da Filosofia e do Direito, usa do instrumental teórico da psicanálise freudiana para refletir sobre a possibilidade de um “superego democrático”. A categoria serve para pensar uma sociedade em que os sujeitos experimentam o pluralismo e a diferença como princípios inegociáveis da convivência. Dessa maneira, a autora salienta que a união de sujeitos que prezam pela democracia acaba por frustrar o discurso de ódio, porque se sustentam e se unem em torno de afetos comuns e não apenas sobre a capacidade de odiar, que todos dispomos, mas que nem todos permitimos que domine a forma de nos relacionarmos.

As representações violentas do cristianismo, utilizadas no discurso teo-político que assaltou os poderes republicanos no Brasil são tema da análise de José Cristiano Mansur Moreira em *Cristofascismo e o Integrismo Católico: na construção do ideal de um Jesus Bélico*. Pesquisador em Ciências da Religião, Moreira propõe a categoria “cristofascismo” para descrever os fenômenos que ocorrem no país a partir da apropriação do discurso religioso para justificar uma postura bélica e autoritária. Relacionando o desenvolvimento dessa narrativa com o

integrismo católico do século XX e o fundamentalismo protestante, o autor mostra como seu uso estratégico serviu para atrair parcelas da população muito ligadas a essas expressões religiosas, e a um projeto de poder autoritário e antidemocrático.

A teóloga feminista Angélica Tostes nos apresenta outra faceta do cristianismo evangélico no Brasil a partir do princípio do pluralismo em seu texto *Princípio Pluralista, Polidoxia e os Evangélicos da Libertação*. Tostes nos recorda que o grupo genericamente chamado “evangélicos” não é nada homogêneo, como apresentam as mídias e boa parte das pesquisas no país. Identificar o evangelicalismo à direita e ao fundamentalismo é resultado da falta de reconhecimento da diversidade de um movimento que não é unívoco e que conta com muitas vozes discordantes. Fugindo ao binômio ortodoxia-heterodoxia, a autora apresenta-nos a “polidoxia”, isto é, uma interpretação do mundo evangélico que é em si mesmo plural e que, embora muitos de seus membros tenham se comprometido com uma retórica fundamentalista e violenta, muitos outros ainda se comprometem com opções libertadoras e democráticas.

Ana Ester Pádua Freire propõe-nos um ensaio em que somos convidados a pensar um aspecto descuroado muitas vezes inclusive por leituras mais progressistas da religião: o recorte gênero-sexualidades. Em *Teologia Fracassada: cristianismo e dissidência sexual e de gênero em tempos de reacionarismo*, Freire, teóloga *queer*, a partir da obra da também teóloga Marcella Althaus-Reid, propõe-nos entender os múltiplos fracassos, tanto da vida pessoal, quanto os fracassos religiosos e políticos, não como uma frustração negativa, mas como uma

forma de escapar à norma e ao poder. A “experiência *queer*”, a dissidência de gênero e sexualidade, é um fracasso frente à incorporação da norma. É essa experiência, porém, que abre possibilidades de subversão das formas de vida centradas na exclusão e na marginalização dos indivíduos que não podem e não vão se submeter às muitas violências exercidas sobre os corpos. A religião e a teologia fracassadas nos são apresentadas como uma alternativa radical ao pensamento antidemocrático e reacionário.

A historiadora Ana Carolina Machado, em *Movimento Céu na Terra: o lugar do testemunho na construção da experiência vivida*, analisa como um grupo de jovens evangélicos ocupam o espaço urbano e público em Águas Claras, no Distrito Federal. Estamos aqui diante de uma grande alegoria, que ilustra todo este trabalho de pesquisa: como a religião ocupa o espaço público? A partir da metodologia da história do tempo presente, a autora mostra-nos outras formas de experienciar a pertença religiosa que não passa pelas hierarquias e espaços tradicionais das igrejas, mas sim pela praça e pelas mídias sociais, liderado em sua grande maioria por jovens.

Em *Múltiplos secularismos e a legitimidade liberal: sobre o lugar da religião em um mundo plural*, texto de Fabio Belli, pesquisador no campo da Filosofia Política, somos uma vez mais introduzidos na obviedade que guia os pesquisadores deste trabalho: “a religião está muito viva!”. Obviedade que não é uma trivialidade lógica, mas a necessidade de uma afirmação que precisa ser repetida. Em seu artigo, Belli propõe uma leitura alternativa do processo de secularização, que foge ao paradigma moderno: secularização não como fim da religião, mas como um

processo de readequação, em que as instituições religiosas encontram um novo espaço na sociedade civil, sem minar os princípios da igualdade cívica. Assim, o autor recupera dimensões fundamentais da religião que precisam ser novamente compreendidas e que podem ser um fator positivo de influxo na democracia: as dimensões cultural, social e ética. Neste sentido, o papel público da religião não tem de ser necessariamente entendido como contraditório ao pluralismo que se espera construir nas sociedades democráticas.

Por fim, gostaríamos de partilhar algumas de nossas motivações para elaborar a presente coletânea. Diante do conturbado e degradante cenário político, econômico e social do Brasil, e com a aproximação das eleições de 2022, frente às alianças entre a extrema direita, o fundamentalismo religioso e a ameaça à democracia, nos pareceu relevante a presente iniciativa. O intuito era o de realizar um trabalho coletivo, numa tentativa de sobrevivência e socorro mútuo diante da dramaticidade e destrutividade do governo bolsonarista, acrescentando a esse cenário a pandemia covid-19.

Sobrevivemos até aqui. Não foi fácil. Assim, todos os textos desta coletânea são textos de muitas mãos. Os pesquisadores e pesquisadoras se comprometeram livremente a construir essa proposta, movidos pelo afã e anseio de transformação deste mundo em um lugar mais solidário. Nesse sentido, consideramos que o pensamento nunca é individual, mas resultado de um esforço coletivo que nos perpassa e nos impulsiona. Nessa linha, endossamos o movimento pela ciência aberta, tanto em seu nível de produção quanto de divulgação. O apelo à construção de uma inteligência coletiva e social nos parece como um daqueles luminares a

nos guiar em tempos de dificuldades. Sim, acreditamos na produção coletiva do saber e em sua força de transformação.

Resta mencionar também que o livro é quase exclusivamente sobre fenômenos ligados ao cristianismo. A ideia inicial era a de abarcar o pluralismo religioso do Brasil em suas relações com a política. Todavia, o livro talvez tenha ficado com esse aspecto porque a justificação ideológica do projeto autoritário que estava em curso é também, em seu perfil majoritário, muito ‘cristã’.

Esperamos que o leitor e a leitora encontrem aqui o que juntos tentamos ensaiar: uma provocação. Pensar de outras maneiras esse delicado equilíbrio e essa permanente tensão entre a religião e a esfera pública, tensão sem dúvida moderna, mas que revela muito do modo de ser de nossa subjetividade contemporânea. Tensão que mobiliza afetos, que desperta emoções, que mobiliza massas, seja para experiências de libertação e questionamento, seja para formas de vida que validam o autoritarismo e a violência.

Se o leitor e a leitora encontrarem mais ou menos que isso, sintase livre também. A palavra dita e escrita não retorna ao seu autor do mesmo jeito. A escrita continua na experiência da leitura e se aperfeiçoa nela. Quem lê também compõe conosco, na medida em que autoriza ou desautoriza nossa letra. O trabalho continua.

2

SOBRE MACRO E MICROPOLÍTICA BRASIL 2018-2022: DA MANIPULAÇÃO DA RELIGIÃO E DOS AFETOS A UMA NOVA CENA

*Mariana Paolozzi*¹

*Marcus Vinicius de Souza Nunes*²

Este texto foi escrito no calor dos acontecimentos, tendo sido terminado no final de 2022, após a eleição de Lula. Assim, gostaríamos que fosse lido como uma crônica filosófica.

POLÍTICA, RELIGIÃO, AFETOS

Marsílio de Pádua, autor de o *Defensor da Paz* (1995), já no séc. XIV deixava explícita a necessidade da separação entre religião e política. Foi perseguido por suas ideias. O “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” proferido por Jesus,⁴ propugnado pelos defensores da separação entre o poder temporal e espiritual, mostrou-se distante, mais do que nunca, do que vimos ocorrer em Brasília, por meio de espúrias articulações entre política e religião espaiadas pelo Brasil de norte a sul.

A ideologia bolsonarista – pensemos mais exatamente nos anos 2018-2022 -, ao manipular a religião colocando-a ao serviço de

¹ Professora doutora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

² Professor na Coordenadoria Especial Interdisciplinar em Tecnologias da Informação e Comunicação (CIT) da UFSC. Mestre em Educação (PPGE/UFSC). Mestre em Filosofia (PPGFI/UFSC). Doutorando em Educação (PPGE/FAED/UDESC).

⁴ Mateus 22:21; Marcos 12:13-17; Lucas 20: 20-26.

interesses ‘velados’, alcançou a proeza de defender um cristianismo, como se fosse possível, por assim dizer anticristão, isto é, buscou vender o peixe de que alguém pode ser cristão opondo-se a ideias basilares do cristianismo, a saber: o pacifismo, a empatia, a *dilectio* (ou *caritas*).

Mas, por que, o legado deixado por Marsílio e os debates da filosofia política parecem não ecoar em terras brasileiras?

A separação entre o poder temporal e espiritual, defendida desde o longínquo séc. XIV, por Marsílio, não implica na abolição da religião ou no fechamento de Igrejas, como poderiam pensar os mais desavisados ou os oportunistas de plantão. Melhor dizendo, as religiões e o ateísmo, em uma sociedade plural, devem encontrar seus lugares, um lugar de existência e não contenda.

Às religiões no Brasil cabem seus lugares no seio da sociedade civil; o que é muito diferente, por exemplo, da defesa de um governo teocrático, onde há junção completa entre o poder temporal e espiritual. Se as teocracias no mundo ocidental pareciam algo do passado, o flerte do antipresidente Bolsonaro com a religião, e acrescente-se, o militarismo, mostraram querer editar versões escabrosas das ligações entre totalitarismo, fundamentalismo e política. Azeite e água não se misturam. Está aí o recado de Marsílio.

Se a manipulação da religião (“Deus acima de todos”) e o armamentismo apresentam-se como ‘recursos políticos’ desse antigoverno, a instrumentalização dos afetos - podemos pensar aqui no medo, melancolia e ódio - também ganhou corpulência. Todos sabemos como o medo, por exemplo, também pode ser empregado para paralisar e impedir que o descontentamento social vire conflito, e o conflito

transformação e mudança real. Nessa via, Christian Dunker, em *Falando Nisso*,⁵ irá mencionar a política da melancolização - a melancolia social operante no país.

A síndrome das notícias ruins, que muitas vezes nos impediu de acompanhar noticiários e a leitura de jornais, aparece como mais uma peça desse malfadado quebra-cabeça. Algo de deixar o estômago virado. Haveria saída para tantas catástrofes? Em um curto espaço de tempo, do assassinato de Bruno e Dom, ao médico que estupra grávidas, à fome e desemprego que explodem no Brasil, à destruição da Amazônia, aos episódios de violência política que marcaram as eleições de 2022, a via de uma saída política pareceu como algo irrealizável.

Aí surgiu a melancolia. Nos tristes trópicos. A melancolia, como bílis negra, como um espinho que penetra na alma, aparece já em Hipócrates.⁶ Ela forma uma dor, que faz com que tudo fique nublado. A melancolia torna-se um estado social e uma 'arma política' gerando paralisia. A ação sobre o mundo parece impossível.

Então, ou se ama algum salvador(a), ou nos deprimimos, ou...? De onde viriam essas falas, tais como “todos os políticos são iguais e não há nada a fazer?”; “mantenha-se assim, sempre foi assim e continuará assim”; “você mesmo não pode fazer nada”? Acrescenta Dunker: “a alternativa seria: vamos mudar tudo de uma única vez! [...] É tão difícil lidar com a realidade, que apenas um superpoder poderia lidar com isso. E onde termina? Melancolia”.

⁵ A sociedade melancólica. **YouTube**, 24/09/2019. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=KuhMoXJQnAA>>. Acesso em: 06/08/20.

⁶ Cf. Dunker, A sociedade melancólica.

Se o medo, a melancolia e o ódio disseminado que temos visto recentemente no Brasil operam como uma espécie de plano orquestrado ou não, e em que medida, forma e grau ele ocorre, essa é uma discussão que dá pano para manga; todavia, no momento cabe assinalar algo que pode soar como truísmo: o medo acompanha inexoravelmente a violência e o ódio, e mostra-se como componente de um antigoverno que veio buscando - através do aparelhamento da máquina estatal e de fake news - a manutenção de um *status quo* cada vez mais degradado.

Certamente a instrumentalização dos afetos é um bom ingrediente no bolo do arbítrio. Ela pode nos fazer crer que diante de tantas atrocidades não há nada a ser feito, e que soluções políticas são inviáveis. “Não há nada a fazer; seria preciso começar do zero; os políticos sempre foram corruptos; não há como mudar as coisas; sempre será assim, etc, etc...”, frases que sempre ouvimos, ou até mesmo já pronunciamos.

A tão antiga reflexão na *República* de Platão (2005, 345a, p. 34) mostra-se instigante ainda hoje: “[...] não estou convencido nem creio que a injustiça é mais vantajosa que a justiça, ainda que alguém deixe aquela à solta, sem a impedir de fazer o que quiser. Mas, meu bom amigo, que uma pessoa seja injusta, que possa cometer injustiças ou a ocultas ou em luta aberta, mesmo assim o seu exemplo não me convence que isso é mais proveitoso para ela do que a justiça”.

Os problemas do Brasil (ou de todos os outros países) são problemas coletivos; assim, não há apenas saída individual - como já nos mostrou a cruel pedagogia da covid-19.

Não ser violento consigo próprio parece ser o primeiro passo (cabe ao leitor chegar à conclusão do que isso significa) para uma saída coletiva. Certamente o caduco antipresidente e seus apoiadores também são violentos consigo próprios (como nós também podemos ser conosco), ao semear o arbítrio e o autoritarismo. A força e autoritarismo impostos ao outro são índice não apenas de brutalidade externa, mas de uma degradação pessoal que começa a partir de si próprio.

POLÍTICA E SUBJETIVIDADE

A dificuldade de lidar com a alteridade (facetada da intolerância) tem tomado vários aspectos. Em pesquisa do início do mês de outubro de 2022 (BARBON, 2022) relata-se que “46% afirmam que não falam mais de política com amigos e família”. Isto é, “quase metade dos brasileiros diz ter deixado de falar com amigos ou familiares sobre política para evitar discussões nos últimos meses”. A separatividade vai ganhando caráter e expressão antipolíticas, com o esvaziamento da palavra e da comunicabilidade. A política ganha contorno de tema ‘tabu’, no quadro de uma polarização tida como uma guerra entre o bem e o mal (com a moralização e demonização de atores e agentes deste cenário). Em resumo, aqui o contexto é todo o de uma antipolítica, que se espalha do campo público ao âmbito do privado, do privado ao público.

Em nossa plutocracia - a força e influência da elite econômica e do dinheiro no ditar das regras é tensionante -, que busca se firmar como uma democracia, impera um *modus operandi* antipolítico, e que implica

na permeabilidade/impermeabilidade entre a política e as subjetividades.

Tomemos um exemplo. Vejamos essas duas instâncias de nossas vidas e experiências que, inelutavelmente, se comunicam: a da esfera da política e a da nossa subjetividade. Estas se apresentam como realidades que em alguma medida podem parecer separadas, estanques e tão demarcadas em suas diferenças, mas se referem a campos que possuem fronteiras fluidas e não tão nítidas como a princípio podem aparentar e como nos foi ensinado.

A antipolítica que vem imperando no Brasil parece estar nos inquirindo, em termos de subjetividade, também por um salto psicológico, na direção de uma maneira diferente de atuar, compreender a si, o outro e o mundo. Sim, um 'resetar total', de uma civilização que tem mostrado sua agonia.

A relação e diálogo entre as subjetividades e a política é muito rica, pensamos em um aspecto da questão: se em determinado país há um suposto 'governante' racista, armamentista, misógino e homofóbico, com apoio de ampla camada da população, o problema não está, exatamente, apenas na personagem do presidente. Este 'governante' também reflete e capta o *ethos* de uma coletividade. Nessa medida, ele canaliza, dá expressão e vazão a uma realidade já existente que precisa ser reconhecida, transformada e superada. Essa personagem, por assim dizer, põe luz àquilo que está nas sombras, ou ... debaixo do tapete, ou recalçado.

Pensemos no fenômeno do espelhamento e na interrelação entre a política e as subjetividades, isto é, naquilo que pode ser designado como

micropolítica. Se determinado ‘governante’ é autoritário, e eu, como indivíduo, atuo também de modo autoritário e não reconheço meu autoritarismo, a possibilidade de uma identificação (às ocultas) com esse ‘governante’ é alta. Se não reconheço meu racismo, minha misoginia, minha homofobia, é claro, o resto vocês podem imaginar, as chances de identificação com essa personagem ‘governante’ são mais altas. Essa relação com o outro, o outro de si, neste espelhar latente, retroalimenta a antipolítica. Ronda a política tabu, num jogo de forças entre a alienação de si e a violência coletiva.

Na direção da política e da governabilidade dos povos, como todos sabemos, e em defesa da política, o básico é algo inegociável e a ser suprido - funções da macropolítica-, abarcando educação, alimentação, moradia, trabalho, cultura. Na direção de uma sociedade mais equânime, a interação entre a política e as subjetividades - a micropolítica - também se revela como um termômetro do nosso grau de civilidade e barbárie, de nossos avanços e debilidades.

POLÍTICA E POLARIZAÇÃO

O clima de polarização política que tomou conta do país durante as eleições de outubro de 2022 gerou conflito em várias esferas, atingindo e expondo a público também o âmbito da vida íntima.

Para além do que foi dito, como olhar e compreender essa polarização? O radicalismo e a polarização não são um fenômeno novo, acompanham as sociedades há séculos. Eles vêm deflagrando guerras civis e perseguições, minando democracias e criando regimes

totalitários. Quando há um clima de polarização e disputa na sociedade, isso gera reverberações dentro de todas as instituições, escolas, empresas, família. É o que temos visto acontecer por essas bandas.

A ascensão da extrema direita no Brasil nos mostra elementos importantes desse processo de polarização, que tem caráter amplo e complexo. Mas, tomemos os grupamentos de direita no Brasil, com viés autoritário e mentalidade de saudosismo militar. Esses grupos vêm se formando há algum tempo e desaguaram no bolsonarismo. Importante a percepção de que essa mentalidade vem sendo também escalonada nas igrejas, nas escolas, adotada e reproduzida por lideranças autoritárias, por professores autoritários, por policiais fascistas....

Segundo a cientista política Lilian Sendretti (pesquisadora do Núcleo de Instituições Políticas e Movimentos Sociais do Cebrap), o crescimento de associações de direita e perfil autoritário floresceu após as eleições de 2010 (DELGADO, 2022). Por sua vez, a psicóloga e pesquisadora Rita Almeida (que acompanha grupos radicais de direita nas redes sociais e plataformas de mensagem, além de conduzir entrevistas com apoiadores de Bolsonaro) relata a constatação de um processo de fanatização desses grupos ao longo dos últimos quatro anos, isto é, desde 2018 (DELGADO, 2022). O clima está tão radicalizado, segundo ela, que as entrevistas qualitativas não têm sido mais possíveis e a possibilidade de diálogo ficou interdita. Em suma, os grupos fanatizados se radicalizaram, são movidos por uma rede social fechada, acreditam no que querem e tornaram-se impermeáveis a qualquer confrontação com a realidade.

Se ocorreu a consolidação da extrema-direita no Brasil, fenômeno que parecia fora de cogitação, ou se ela foi derrotada eleitoralmente, importa reconhecer que seu radicalismo sobrevive como projeto político alimentando a polarização no país.

Diante desse cenário, várias perguntas ficam no ar: os radicais antidemocráticos da ultradireita irão aceitar a normalidade democrática? Como aderiram a esse processo? Como se livram disso? Tudo indica que o discurso da extrema direita não será extirpado da sociedade brasileira de hora para outra.... choque de realidade.

A dramática vitória da Frente Ampla encabeçada por Lula trouxe à tona uma polarização e clivagem nacional que precisa ser encarada. A polarização centro-esquerda + direita **versus** extrema-direita, nos moldes em que se deu, redesenha o quadro político brasileiro do momento, mas não encerra a divisão do país. A extrema direita mantém seu poder de mobilização, está conectada internacionalmente (com os neofascistas europeus e estadunidenses), mantém bases populares e religiosa, governa, entre outros, os maiores estados brasileiros, tem a maioria do Congresso Nacional. Persistem os grupos radicalizados e negacionistas que não aceitam a vitória da Frente Ampla nas urnas e promovem atos antidemocráticos, ocupando e bloqueando estradas, pedindo intervenção militar.

Como a democracia deve lidar com essas pessoas e qual nossa parte nesse quinhão? Como compreender essa polarização, para além do papel desempenhado pela extrema-direita?

Se a ascensão da extrema direita no Brasil nos mostra elementos importantes do processo de polarização é preciso também estar atento

aos afetos que movem a política, como mencionado anteriormente. Essa polarização mostra-se mais abrangente do que imaginamos; nela há um emaranhamento maior do que sua aparência sugere e seu significado não se esgota nos números do segundo turno de 2022. Vejamos algo da trama que a produziu.

Somos um país agudamente dividido, que vê desabar os mitos da história oficial: o Brasil considerado cordial, generoso, acolhedor se descobre altamente violento. O tipo de divisão que estamos vivendo hoje é de amplo espectro, a começar pela econômica: somos um dos países com maior desigualdade no planeta.

À clivagem ou divisão econômica e social no Brasil acrescenta-se agora a divisão e polarização política. Resultado da divisão econômica e da desigualdade? Sem dúvida essa clivagem associa-se igualmente às mazelas de nossa formação histórica.

A ascensão da extrema-direita autoritária parece poder ser compreendida como a expressão de um autoritarismo constitutivo do Brasil, que toma novas configurações, deixando vir à superfície o que antes apenas estava enrustido. Nessa linha, Marilena Chauí defende desde 1980, como chave de leitura, a ideia de que a sociedade brasileira é autoritária e violenta, em contraposição à difundida imagem da cordialidade e do acolhimento do povo brasileiro.¹¹

Nesse ponto, podemos indagar: quais as bases psicológicas que dão sustentação a esse estado de coisas? Como se dá a produção de afetos que perpassa a polarização política?

¹¹ Ver, por exemplo, **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2014.

A esfera subjetiva e psicológica precisa ser reconhecida uma vez que a política pode ser considerada, simultaneamente, macro e micropolítica. Dentro da micropolítica nossa proposta é fazer o recorte de um aspecto específico, isto é, daquilo que se constitui como uma micropolítica dos afetos. Esse recorte, ao menos como o entendemos, diz respeito às relações de poder que incidem e se manifestam sobre nossos corpos e afetos, como também, inversamente, aos afetos que agem na política, em seus subterrâneos. Assim, a micropolítica devolve à política tudo o que também precisa ser considerado no jogo político: toda e cada ação e a influência dos afetos, por exemplo. Cada ato de produção da realidade, que nunca são fatos isolados.

Seria esse um dos apelos do momento, para além da macropolítica ou da política partidária, compreendermos também os mecanismos da micropolítica? Com exclusão dos ultradireitistas, a quem se atribui e se reconhece intolerância e fascismo, qual o quinhão de cada um? Em que medida a clivagem e a polarização econômica, social e política estão entrelaçadas a uma polarização subjetiva? O quadro político, em alguma medida, estaria funcionando como espelho de nossa realidade psíquica? Em outras palavras, a dicotomia política seria simultaneamente expressão da dicotomia das subjetividades?

Indo além: nossa intolerância frente ao outro - exemplo: a intolerância de lulistas frente a bolsonaristas, e de bolsonaristas frente a lulistas - estaria apontando para onde? O ódio e a intolerância ao outro remetem também à intolerância a partes nossas não aceitas, ao não reconhecimento de nossa falibilidade, vulnerabilidade e fraquezas. E assim, chegamos aos nossos porões mais tenebrosos, dos quais sempre

queremos nos esquivar, evidentemente. O que também faz parte da nossa humanidade...

Se essa polarização possui várias dimensões, queremos salientar também um aspecto, o ponto máximo de intersecção da macro e micropolítica, do encontro da nossa intimidade com a macropolítica, e que abrange mesmo aqueles que se consideram apolíticos ou apartidários. Nossa hipótese é a de que a intolerância e polarização política alimenta-se de uma intolerância psicológica ao outro, e em última instância, da intolerância a si. Está entremeada à dificuldade de lidarmos com nossos lados mais 'inaceitáveis', menos polidos, 'imperfeitos' e recalcados. Nessa toada, para chegarmos ao ódio do outro é fácil... Em suma, a macropolítica na verdade está dialogando com a micropolítica – aqui as subjetividades e os afetos - o tempo todo. Ambas são instâncias que podem ser separadas, a título de inteligibilidade, mas atuam mescladas e associadas ao mesmo tempo. Em outras palavras, os afetos movem e compõem a política.

Desse modo, a psicopolítica – tal como a consideramos, como uma vertente da micropolítica - é movida por afetos na sua faceta subjetiva e em seus porões. Nessa medida, propomos uma ampliação da significação do termo “psicopolítica” como entendido por Byung-Chul Han.¹² É preciso estar atento aos afetos e à psicopolítica, aos porões e subterrâneo da política. Nos cabe, minimamente, buscar captar a

¹² Segundo este autor, a presença contínua no ambiente virtual modifica a experiência intersubjetiva, implicando na formação de perfis e tendências comportamentais que reforçam a sujeição das pessoas. Estes seriam os moldes de uma nova forma de dominação na civilização tecnológica, a qual Byung-Chul Han denomina psicopolítica. Ver: **Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Ed. Áyiné, 2018.

micropolítica dos afetos que se entremeia à macropolítica, ou à política partidária.

ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA

Mas afinal, como lidar com a polarização, radicalismo e intolerância em suas várias dimensões? Inicialmente, é claro que não se pode deixar de citar aqui o paradoxo da tolerância de Popper (1974, p.289), em *A sociedade aberta e seus inimigos*:

A tolerância ilimitada leva ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos a tolerância ilimitada mesmo aos intolerantes, e se não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante do assalto da intolerância, então, os tolerantes serão destruídos e a tolerância com eles.

São os atos do intolerante que não devem ser tolerados. Continua Popper:

Devemo-nos, então, reservar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar o intolerante. Devemos exigir que qualquer movimento que pregue a intolerância fique à margem da lei e que qualquer incitação à intolerância e perseguição seja considerada criminosa, da mesma forma que no caso de incitação ao homicídio, sequestro de crianças ou revivescência do tráfico de escravos.

Assim, a primeira questão é que não é possível ignorar a presença da extrema direita no Brasil e muito menos normalizar seus comportamentos antidemocráticos. Sobre a intolerância política, como sugere a cientista política Lilian Sendretti, o governo brasileiro deveria criar um programa de prevenção à radicalização, oferecendo

ferramentas para as instituições agirem nestes casos. Conforme a pesquisadora Rita Almeida, estudos a respeito da extrema direita são fundamentais e “Temos que lidar com isso, ou essas pessoas vão continuar aí, catalisando outras pessoas” (DELGADO, 2022).

O que será a história brasileira no curto e médio prazo vai depender do que puder ser feito daqui para a frente. Governo, partidos e a sociedade organizada devem se empenhar no enfrentamento à extrema-direita.

Estudos apontam caminhos para contornar a radicalização política. Especialistas em risco político e inovações para a paz, por exemplo, e trabalhos, tais como, do laboratório de Polarização e Conflito, que pesquisa como sociedades do passado superaram suas divisões e como adaptar essas lições aos dias de hoje, debruçam-se sobre o tema (CLEMENTE, 2022). Propõe-se, igualmente, a implementação de medidas de prevenção à polarização e radicalização como parte das políticas de segurança pública. Não basta apenas combater, mas é necessário também prevenir. É sempre bom recordar que foi uma Alemanha polarizada a sede do nazismo.

Novas legislações podem ser necessárias. Países com experiências autoritárias, como Alemanha e Itália, criaram legislações de prevenção de conteúdo golpista da direita ultraradical. As leis envolvem responsabilização jurídica e monetária visando dificultar que manifestações golpistas e nazistas proliferem. Trata-se de olhar para as nossas entranhas que ficaram expostas com o bolsonarismo.

Barreiras jurídicas são um primeiro passo. Torna-se também necessário que sejam discutidas pautas que se diferenciem da

polarização. Por outro lado, não é possível pensar a evolução coletiva sem a evolução subjetiva: o olhar à macropolítica como também à micropolítica dos afetos.

Por fim, se o *ethos* da melancolia, do ódio e do medo é capaz de mover, invadir, dominar, colonizar a política e construir subjetividades marcadas pela desesperança, o desmonte desse cenário se impõe em nome da própria vida, tendo-se em vista a construção de novas formas de afeto e de sociabilidade.

Cabe ressaltar, mais uma vez, que o fato político, o evento incontornável de que sempre estamos em relação com o outro, é permeado por afetos. A individualidade autossuficiente do pensamento moderno não se sustenta aqui: é no ser tocado e no tocar, não apenas fisicamente, que somos constituídos como sujeitos. Toda política é, por conseguinte, também uma política dos afetos. Todo afeto, por outro lado, é também um acontecimento político. Por sua vez, a psicopolítica do fascismo, que coloniza sentimentos, que gera ódio e medo, é o exemplo máximo da produção de uma condição de vulnerabilidade extremada. Nesse sentido, importa reconhecer quando há uma máquina política em curso que vulnerabiliza, que explora a condição precária pelo simples fato de sermos necessitados do corpo do outro, e que produz ainda mais precariedade.

Por isso, a política da raiva, do medo, do ódio, da agressão verbal, da intimidação, não é um desvio de rota. Ela se torna parte indispensável de um projeto que serve aos interesses econômicos de grupos que detêm e usurpam o poder.

A extrema-direita utiliza o aparato religioso para fazer suas alianças. Há um retrato do líder para cada um de seus adoradores: um religioso, outro militar, um falastrão que parece o tio do interior. Essa tem sido uma eficaz forma de aliança para os fascistas.

Se a estratégia do fascismo mistura religião e o Estado instrumentalizando afetos, a resistência a essa manipulação também se deve dar no campo afetivo. As redes de apoio, de solidariedade, de estímulo e proteção têm que ser tão ou mais eficientes que as redes da política partidária, da busca pelo voto, das coligações e negociações.

Desmontar a máquina fascista, a polarização e o radicalismo exigem essas amplas ligações. As alianças não são apenas alianças partidárias. São necessárias alianças afetivas entre aqueles que se veem ameaçados pelo retrocesso legal, pelo avanço do autoritarismo, pelo perigo real e diário de morte e violência.¹⁵

Como realizar isso? Haveria receita para tal fazer? Uma vez que nosso espaço de escrita chegou ao fim, resta dizer que a resposta a essa indagação envolve múltiplas ações, o que com certeza irá irritar o leitor,a, devido sua generalidade. O que, inicialmente, conseguimos vislumbrar é que educação emocional (não apenas a intelectual) do Oiapoque ao Chuí, em nível institucional e por todo este Brasil, iria cair bem, movendo assim, o coração da política. Uma hora chegamos lá.

¹⁵ A esse respeito ver as contribuições de Judith Butler em *Corpos em Aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

REFERÊNCIAS

- BARBON, Júlia. 46% afirmam que não falam mais de política com amigos e família. **Folha de São Paulo**, 01/10/2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/09/datafolha-46-dizem-ter-deixado-de-falar-com-amigos-e-familiares-sobre-politica.shtml>>. Acesso em: 01/10/22.
- BUTTLER, Judith. **Corpos em Aliança e a política das ruas**: notas sobre uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.
- CLEMENTE, Isabel. Como prevenir e reduzir a polarização. **Folha de São Paulo**, 12/11/2022. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/11/como-prevenir-e-reduzir-a-polarizacao.shtml>>. Acesso em: 12/11/2022.
- CHAUÍ, Marilena. **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; S. P.: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2014.
- DELGADO, Malú. Como a democracia tem de lidar com os movimentos golpistas. **Jornal Nexo**, 08/11/2022. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2022/11/08/Como-a-democracia-tem-de-lidar-com-os-movimentos-golpistas>>. Acesso em: 08/11/22.
- DUNKER, Christian. A sociedade melancólica. **YouTube**, 24/08/2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KuhMoXJQnAA>>.
- HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Ed. Âyiné, 2018.
- PÁDUA, Marsílio. de. **O defensor da paz**. São Paulo: Ed. Vozes, 1995.
- PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005
- POPPER, Karl Raimund. R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

3

SOBRE AS PULSÕES LIBIDINAIS E SEUS DESTINOS POLÍTICOS: INTOLERÂNCIA E DISCURSOS DE ÓDIO

*Larissa Cristine Gondim Porto*¹

O amor é uma pulsão reconhecidamente tida como um marco civilizatório. Ela aparece como o afeto basilar de muitas teorias de justiça democrática, principalmente aquelas que entendem a prioridade do Justo sobre o Bem, isto é, teorias procedimentais de justiça ou teorias que defendem uma concepção fraca de Bem². De alguma maneira, essas teorias procuram estruturar uma sociedade liberal bem ordenada e, para tanto, contam com o pressuposto de que os cidadãos são livres, racionais, razoáveis e estarão dispostos a estabelecer pactos estáveis de cooperação.

O próprio Freud (1996a), em seu texto *Psicologia de grupo e análise do Ego*, indica a importância da pulsão amorosa na formação das massas por ligação positiva. Para o autor, no desenvolvimento social, a pulsão libidinal do amor é o que movimenta a passagem do amor próprio, ao amor pela família, ao amor pelos amigos, até ao amor pela humanidade em geral. De certo modo, para Freud (1996a) é o amor que justifica o instinto gregário entre os seres humanos, sustenta a Ética como forma

¹ Doutora em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Filosofia e em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Direito e em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professora do Centro Universitário de Patos. Email para contato: larissa.gondim@gmail.com.

² Por exemplo, a concepção de justiça como equidade elaborada no livro *Liberalismo político* de John Rawls (2000).

mais bem sucedida de controle da agressividade, e torna possível a cultura como movimento civilizatório social (FREUD, 1996b).

Assim, podemos observar que a Ética ainda é um dos instrumentos mais eficazes de controle da agressividade, entretanto, se considerarmos seriamente a dialética, a Ética não consegue lidar com seus maus frutos: a frustração. Quando o desejo vira sintoma, e o ódio vira culpa, os destinos da pulsão odiosa encontram caminhos para escapar do *recalque*. Freud (1996b, p.146) salienta: “que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade!”.

Lidar com o mal-estar na civilização, isto é, com a frustração gerada pelo *recalque* das pulsões odiosas, só pode ser explicado quando se entende que o ódio também é uma pulsão libidinal capaz de estimular eficazmente a ação, segundo o princípio freudiano do prazer, angariando grupos por ligação negativa. O afeto formador desses grupos não é o amor, mas sim o ódio. Para entender a perenidade do ódio, é preciso compreender como os seres humanos se tornam aptos a amar uns aos outros. Segundo Freud (1996c, p. 92):

Um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar.

Partindo dessa citação, vamos acompanhar Freud no sentido de que tanto o amor quanto o ódio são pulsões libidinais que estimulam o agir, entretanto, o amor não é a antípoda do ódio. Além de serem

distintos em sua origem, o ódio é psiquicamente anterior ao amor. Para justificar isso, temos que compreender a ideia de *narcisismo primário* presente na teoria freudiana.

O *narcisismo primário* é um caráter constitutivo de qualquer Ego. A criança, em seu nascimento, tende a apresentar a pulsão dicotômica intitulada de *amor-indiferença*. Seu desejo encontra-se tão unificado e purificado no desejo de sua Mãe³, que o mundo exterior lhe é indiferente, não a afeta. Essa é a experiência da onipotência infantil, o *ego purificado*. Ocorre que a presença do Pai⁴ é um impedimento a esse gozo onipotente. O pai estabelece regras para o desejo, limita-o, põe o exterior e barra a pureza e a integralidade que antes eram experienciadas pela criança. O Pai, portanto, cria a noção de espaço. Existe o outro, o diferente que fratura e é odioso, pois gera desprazer. A partir daí, a dicotomia *amor-indiferença* se transforma em *amar-odiar*. O ódio pelo Outro é a pulsão que surge como proteção contra a angústia infantil de não ser mais onipotente. Ele é a resposta imediata à diferença como uma ameaça à integralidade. Todavia, no desenvolver do *complexo de castração*, a criança aprende a amar o Pai, transformando seu *amor narcísico*, que antes era voltado só para ela mesma, em *amor objetal* e, assim, passa a amar objetos, isto é, os outros, na dicotomia *amar-ser amado*.

³ A Mãe é, para Freud, é um operador simbólico que se presta ao cuidado, alimentação e proteção da criança. O desejo da Mãe é o desejo da criança, por isso Freud caracteriza esse estágio infantil pelo adjetivo da onipotência narcisista e pelo instinto de autopreservação.

⁴ Para Freud, o Pai é o operador simbólico que priva o filho do desejo da Mãe, pois a põe como ser desejante de outro que não ele. O pai estabelece o limite do desejo, e aparece para a criança como algo externo.

A possibilidade dessa passagem do *amar-odiar* para o *amar-ser amado* é fruto da gestão econômica das pulsões a partir do *complexo de castração*, baseada no princípio do prazer freudiano⁵. Mas a sensação da primeva onipotência infantil ainda lhe é muito cara, então o Ego deposita esse ideal de autopreservação do *amor narcísico* no que Freud (1996c) denomina de *ego ideal*, que advém do ideal parental e passa a ser o fundamento da autoestima do Ego. Por outro lado, o *amor objetal* põe para o Ego o desejo de ser desejado pelos Outros, sua alienação no outro como objeto de amor. Para este, o Ego cria o *Ideal de ego*, em que se depositam regras, expectativas e condições com as quais o Ego deve conformar-se, para idealmente *amar-ser amado* pelo outro.

É na instância do *Ideal do ego* que o *superego* atua. O *Superego* é o censor interno, inescapável, pois não há como fugir de si mesmo. Quanto mais odiosa for a pulsão, mais agressivo será o *Superego* ao recalca-la. Ele transforma o ódio em culpa, que ao invés de se exteriorizar para o outro, interioriza-se, ou seja, o *Superego* é a instância psíquica que internamente reverte o ódio do Ego contra ele mesmo.

Não é possível definir o quanto cada indivíduo será capaz de suportar as frustrações do *Superego*, seja ele individual ou social. Pode ser que o indivíduo consiga viver toda a sua vida sem ser perturbado pelas vicissitudes de suas pulsões. Nesses casos, o *recalque* foi bem sucedido. Entretanto, quando a culpa é insuportável, quando o real da vida oferece a tragédia da distribuição desigual das condições materiais

⁵ O princípio do prazer é a hipótese de que o Ego buscará sempre um modo de amenizar seus estímulos pulsionais, revertendo-os, realocando-os, recalcan-do-os ou sublimando-os, para dar conta da tensão psíquica por eles gerada.

de existência, quando o Ego se depara com fatalidades de desamparo e anomia, o recalque falha, e o ódio encontra novamente a possibilidade de pôr-se como estímulo ao agir para o externo, sem culpa, sem escrúpulos e sem responsabilidade. Segundo Taylor (2005, p. 658-659)

Em nossos dias, muitos jovens são levados ao extremismo político, às vezes por condições realmente terríveis, mas também por uma necessidade de dar sentido a sua vida. E, como a falta de sentido costuma ser acompanhada com uma sensação de culpa, eles às vezes respondem a uma ideologia de polarização intensa, em que recuperam o senso de direção, assim como uma sensação de pureza, ao se alinhar a uma posição implacável às forças das trevas. Quanto mais implacável, e até mesmo violenta a oposição, tanto mais a polaridade é apresentada como absoluta e tanto maior é a sensação de distanciamento do mal e, por isso, de pureza.

Apontando também que o ódio é uma espécie de proteção contra a angústia, explica Terry Eagleton (2016, p.658-659):

O fundamentalismo tem suas origens antes na angústia que no ódio. É a atitude mental dos que se sentem esmagados pelo admirável mundo novo da modernidade tardia, alguns deles chegando à conclusão de que podem chamar atenção para suas vidas desprezadas explodindo uma bomba no supermercado. Não se trata, é necessário lembrar, de Ocidente e Oriente. O fundamentalismo é um credo global. O mundo, assim, se divide entre os que acreditam demais e os que acreditam de menos.

O ódio, portanto, faz-se presente porque nunca deixou de existir. Se alguém é capaz de amar, é porque antes foi capaz de odiar. Mas o conhecimento dessa condição psíquica da humanidade de alguma forma nos auxilia a entender por que o ódio rebrota em sociedades

democráticas? A hipótese desse artigo é que sim. Pelos motivos explanados a seguir.

O desenvolvimento das sociedades democráticas contemporâneas pode se apropriar de diferentes concepções de liberalismo. Esses liberalismos são construídos a partir de um núcleo subjetivo, que é o indivíduo e sua liberdade. A História dessa individualidade livre foi retratada no livro *Filosofia do Direito*, de Hegel (2010), e reatualizada no livro *O Direito da Liberdade*, de Honneth (2015). A partir dessas duas obras sugere-se, nesse artigo, que algumas concepções liberais enfraquecem mais a atuação do *superego democrático*, e, portanto, tornam as condições de *falha do recalque*, e a conseqüente exteriorização do ódio, mais possíveis do que outras.

Primeiramente, é preciso definir o que se entende por *superego democrático*. Atuando no *Ideal do ego*, o *superego democrático* é um conjunto de regras e condições sociais norteadoras de uma instância repressora interna, que impede que pulsões subjetivas atentem contra duas condições: (1) o pluralismo como fato e (2) a certeza de si mesmo como uma ilusão. Todo democrata tem, em seu *Ideal de ego*, essas duas ideias, e seu *superego* recalca qualquer ação pulsional que atente contra elas. O olhar do democrata é aquele que goza na sustentação da diferença, pois é isso que torna possível a existência de objetos pelos quais ele possa *amar-ser amado*. Ele conseguiu superar a frustração dilacerante de odiar aquele que fraturou sua onipotência, passando a amar quem antes odiava. Nesse contexto, não há espaço para certeza de si mesmo, pois não há mais lugar para o amor narcisista. Segundo Freud

(1996a, p. 113). “o amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos”.

Portanto, um democrata constituído por esse *Ideal de ego* não ostenta uma concepção fraca de Bem. Ao contrário: ele é capaz de moldar as estruturas institucionais para manter a existência sustentada do outro. E isso se justifica não pela epistemologia da infalibilidade das opiniões, nem pelo relativismo das concepções de vida boa, nem pelo neutralismo com fundamento na imparcialidade, nem pela primazia das razões justificadas. O democrata sustenta a pluralidade porque goza nela, e por causa disso há nele sempre o desejo democrático de ser desejado por antidemocratas.

Todavia, antidemocratas não têm, em seu *Ideal de ego*, o pluralismo como fato e a certeza de si mesmo como uma ilusão. Muito pelo contrário: ao não conseguir sustentar as frustrações impostas pelo *superego democrático*, o antidemocrata se torna intolerante. Eis o primeiro destino da pulsão odiosa no político: ser incapaz de restringir o desejo de si em face do desejo do outro (PORTO, 2021). Na intolerância, o antidemocrata goza no delírio de pureza: ele deseja a onipotência de outrora e, assim, funde o seu *Ideal de ego* em seu *ego ideal*, pela via da eliminação e do ódio pelo Outro como forma de restaurar sua integridade purificada, sempre perdida e ameaçada pelo exterior. Isso leva ao delírio paranoico de autodestruição.

No contexto político, se um antidemocrata fascina em um Líder, as consequências serão desastrosas. Isso acontece porque, na psicologia das massas freudiana, grupos desse tipo fascinam, o que, segundo Freud (1996a) significa que eles colocam o Líder como seu *Ideal de ego*, abrindo

mão de si mesmos, libertando-se da angústia avassaladora que a ilusão da certeza de si os proporcionava. Não há mais culpa, afinal, libertar-se é preciso e ser livre é um direito. Eis o segundo destino da pulsão odiosa no político: o discurso de ódio como instrumento de eliminação simbólica do outro.

Para o psicanalista Mauro Mendes (2012), discursos de ódio podem ser caracterizados como vociferações, que se utilizam do ódio como proteção à angústia, esta que, por sua vez, é uma condição estruturante do Ego cindido constitutivamente pela linguagem. Para escapar desse tipo de vociferação, Mauro Mendes (2020) sugere o estabelecimento de um *ponto surdo* para a voz totalizante do Outro. É preciso tapar os ouvidos, para não ser tomado pela voz do outro e, assim, manter a voz própria. Nesse aspecto, a psicanálise aparece como alternativa terapêutica, pois tratar a angústia dos que vociferam é tratar o ódio que lhe serve como defesa, recalçando-o novamente.

Todavia, se quisermos pensar estratégias políticas para lidar com o discurso odioso, Butler (2021) aponta uma segunda sugestão⁶: considerá-los não como atos de fala ilocucionários, mas como *atos de fala performativos*, em que o ato locucionário e o perlocucionário ocorrem em momentos distintos no tempo, o que abre uma brecha para que outro ato de fala seja interposto, expondo a vulnerabilidade linguística não só daquele que ouve, mas também daquele que fala, desarmando-o pelo fracasso performativo de sua ilusão soberana, qual

⁶ Essa sugestão é apresentada como uma terceira via entre a teoria de Althusser e Austin. Pela nossa interpretação, há inspiração na psicanálise lacaniana, que aparece como referência apenas ao final do livro (BUTLER, 2021).

seja, a de que o falante, como Deus, quando fala simultaneamente age. Assim, para Butler (2021) falar é perder o controle do que se diz e, portanto, expor-se à possibilidade de fracasso.

A sugestão por nós apresentada para lidar com antidemocratas que vociferam ódio pactua com ambas as perspectivas acima apontadas, mas implica também em três condições, a seguir apresentadas.

A primeira condição é compreender a importância dos afetos políticos a partir do papel das pulsões libidinais que as movem, defendendo, assim, que uma Democracia como concepção fraca de Bem não é capaz de se opor ao fundamentalismo antidemocrático, pois sua ideia de neutralismo gera uma decaetexia libidinal que lhe faz refém do pluralismo que lhe é condição sistêmica.

A segunda condição é identificar a tolerância não como uma virtude benevolente e presumida da condição humana, isto é, a capacidade de suportar um mal sobre o qual se tem o poder de intervir, mas sim como uma estrutura que deve ser *construída historicamente* em processo de luta, nas instituições da família, da sociedade civil e do Estado. Trata-se da formação (*bildung*) do Ego para liberdade social⁷. *Indivíduos livres socialmente têm como condição do em si a sustentação do para si*, pelo reconhecimento do Eu no Nós. O desejo do eu é ser objeto do desejo do outro⁸. Se esse desejo se frustra em face de antidemocratas,

⁷ A *liberdade social* é uma concepção de liberdade elaborada por Honneth (2015), no livro *O Direito da liberdade*, baseado na atualização da ideia de Eticidade hegeliana, presente no livro *Filosofia do Direito* (2010). Esse tipo de liberdade, para Honneth (2015) e Hegel (2010) se constrói dialeticamente na História como negação determinada dos três momentos da liberdade: a *liberdade negativa*, chamada por Hegel de *Direito Abstrato*; a *liberdade reflexiva*, chamada por Hegel (2010) de *moralidade* e, por fim, a *liberdade reflexiva*, chamada por Hegel de *Eticidade*.

⁸ Um aprofundamento sobre a formação da subjetividade tolerante pode ser encontrada no livro de autoria própria, intitulado *Uma teoria sobre a tolerância* (PORTO, 2021).

é preciso fazer a Democracia portar a culpa: primeiramente por ter-se aliado a concepções políticas e econômicas de liberalismo que solaparam a constituição do social como esfera da eticidade democrática; secundariamente por, através dessa aliança malograda, terem produzido condições materiais de existência tão desiguais ao ponto de causarem a anomia, a apatia e a frustração de transferir para o indivíduo, pela meritocracia e pelo isolamento, o desamparo da decatexia do político e o desmantelamento do social.

A terceira condição determina que a configuração dessa individualidade social e, portanto, de uma social-democracia é incompatível com uma ideia de autonomia autocentrada ou autorreflexiva. Isso acontece pelos seguintes motivos:

A autonomia autocentrada coloca o indivíduo como instância soberana, narcísica, atomizada, portadora de uma vontade onipotente que, na História, aponta para regimes autoritários e para fascinação em líderes que deliram na ideia da pureza de si mesmos.

A autonomia autorreflexiva dá origem a um indivíduo atormentado pela ilusão de que pode autorregular a si mesmo. Atormentado porque a ilusão de estar certo de si só leva a dois caminhos: ou à eterna pulsão de morte de fracassar em seus ideais, ou ao frágil repouso em uma falsa sensação de ataraxia, que nada mais é do que o efeito do *recalque* de suas pulsões para o inconsciente. Se, em algum momento, circunstâncias materiais ou trágicas do real abalarem o véu tênue entre o simbólico e o imaginário, a *falha do recalque* levará esse indivíduo à torta busca pela pureza, que o fará abrir mão da exaustiva condição de ser fiel a si mesmo.

Dessa maneira a autonomia social é aquela efetivada por um indivíduo em si e para si. A social-democracia porta a culpa de suas falhas, porque os indivíduos são autoconscientes da eticidade de seus processos de luta simbólica por autoestima, autorrespeito e autorrealização. Entendem que esse processo não é igual para todos. Indivíduos sociais-democratas são capazes de espelhar o vazio de si mesmos contra aqueles que vociferam cheios de certezas. São capazes, também, de não reencenarem as ofensas que a eles se endereçam, não permitindo ser objeto de consumo pela unidade no ódio. Eles frustram o ódio porque também têm ódio, mas não odeiam. Eles se identificam em crenças e afetos comuns, sustentam o pluralismo como fato, mas não fascinam em Líderes, porque compreendem que a certeza de si mesmo é uma ilusão que a História remonta.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. **Discurso de ódio**: uma política do performativo. Tradução de Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Unesp, 2021.
- DIAS, Mauro Mendes. **Ódios**: clínica e política do psicanalista. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- DIAS, Mauro Mendes. **O discurso da estupidez**. São Paulo: Iluminuras, 2020.
- EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do Ego. In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud edição standard brasileira**. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996a [1921].

FREUD, Sigmund. Mal estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud edição standard brasileira**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. [1930].

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud edição standard brasileira**. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996c [1914]

HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo, Petrópolis: UNISINOS, Vozes, 2010.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

PORTO, Larissa. **Uma teoria sobre tolerância**. Curitiba: Appris, 2021.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2000.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. São Paulo: Loyola, 2005.

4

CRISTOFASCISMO E O INTEGRISMO CATÓLICO: NA CONSTRUÇÃO DO IDEAL DE UM JESUS BÉLICO

José Cristiano Mansur Moreira ¹

O Brasil, em toda a sua construção histórica, teve o seu nome vinculado ao cristianismo, sobretudo, ao catolicismo. Esse vínculo, desde a colonização se manifestou não somente nos valores religiosos, como também no modo de fazer política no país, visto que a monarquia portuguesa e, posteriormente a brasileira eram cristãs. A história caminhou, o Brasil passou de império à república e a religião continuou atrelada ao catolicismo no modo de pensar e fazer política.

No final do século XIX, a Igreja Católica vinha passando por diversas mudanças como efeito das inúmeras transformações culturais e sociais advindas da era moderna, como as reformas religiosas, as revoluções nos modos de produção e os valores oriundos do iluminismo e modernismo. Já no século XX, a igreja se vê numa realidade hesitante em que deveria se preocupar com a sua presença e influência na sociedade civil, bem como a sua atuação junto ao Estado, mas também com o processo de eleições de suas autoridades e condutores.

No Brasil, frente a esse desafio e essa nova realidade que se instauravam, a Igreja Católica teve uma diversificação estrutural em seus movimentos, sendo que muitos deles eram diametralmente

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

opostos em identidade e sobre o que eles compreendiam ser o catolicismo. Os principais movimentos católicos que são inaugurados no século XX no Brasil são a TFP (Tradição Família e Propriedade), a Renovação Carismática Católica e a Teologia da Libertação, cada qual com suas variantes e dissidentes que surgirão posteriormente.

A TFP é um movimento católico que surge na intenção de se opor às mudanças políticas, culturais e sociais. O caminho tomado pela TFP tinha como finalidade o fortalecimento das organizações integristas (reacionárias e tradicionalistas). Ela defende o clericalismo, busca a centralização do poder pontifício, especula dentro das instituições estatais o máximo de ação e presença católicas, assim como a influência da igreja nos espaços públicos e processos eleitorais. A Renovação Carismática Católica, por sua vez, se expressa como sendo um catolicismo de avivamento, cujas experiências religiosas se dão num âmbito mais pessoal, valorizando os carismas da igreja e se colocando favoravelmente às posturas dialógicas com um mundo tomado pela cultura do consumo e da sociedade movida pelo espetáculo. E, como uma terceira forma de expressão católica, temos a Teologia da Libertação, a qual voltou o seu olhar para um propósito social e para as carências das populações mais pobres que se intensificavam por causa das desigualdades de renda, da exploração humana pelo trabalho e do aumento drástico da miséria, influenciado pelo processo de industrialização brasileiro. A Teologia da Libertação, portanto, se ocupou em lutar contra os fatores que conduziam à degradação da dignidade humana, priorizando uma espiritualidade que abraçava a justiça social e a igualdade de oportunidades. Ficou conhecida também

como ‘socialismo cristão’ e pela atuação das comunidades eclesiais de base.

Essas diferentes correntes católicas têm a sua origem concomitantemente ao Concílio Vaticano II, ou seja, num momento em que a eclesiologia católica passava por importantes alterações, tirando dos clérigos o protagonismo inerente e outorgando-o também aos leigos. Dessa forma, alguns movimentos católicos entenderam que a identidade da igreja estava correndo o risco de se submeter ao modernismo e suceder a uma ressignificação de muitas das suas tradições frente ao secularismo. Os grupos tradicionalistas começam, então, a ocupar as mídias, os espaços públicos, a política e diferentes instituições públicas e privadas com o objetivo de aumentar o influxo de um catolicismo conservador, bem como o modelo daquilo que julgam ser um “catolicismo verdadeiro e único possível”.

Durante esse processo, as inquietudes e as tramas entre os movimentos católicos de leigos e grupos clericais que defendiam valores contrários, viveram em constante contencioso. Eram inúmeras as tensões, polêmicas e disputas que envolviam divergências teológicas, pastorais, morais e litúrgicas.

De fato, foi um processo em que muito do que se entendia por catolicismo foi redefinido dentro e fora da estrutura eclesiástica, levando, inclusive, a um rompimento da hegemonia católica em diversos Estados republicanos, principalmente na Europa e nas regiões ibero-latinas. Isso é bem observável nas ações combativas de grupos tradicionalistas ao defenderem uma moral católica rígida que tem que ser imposta socialmente, inclusive, ao universo não cristão.

É nesse ínterim que os grupos integristas, os quais defendiam arduamente os valores tradicionalistas e conservadores tomam força.

O integrismo caracteriza-se por uma postura liberal (em sentido econômico) em que há uma disputa do mercado religioso, consoante ao mercado e à hegemonia política, fatores que o coloca em risco com a sua própria preeminência.

Num primeiro instante, havia uma notável dificuldade na conservação das tradições católicas frente às transformações que a modernidade manifestava, gerando inúmeras rupturas na identidade religiosa da igreja. E isso não ocorreu apenas com o catolicismo, mas também de modo semelhante com o protestantismo. Isso fez com que a manutenção das tradições confessionais entrasse em crise, pois se tornava cada vez mais difícil sustentar a tão defendida “imutabilidade” eclesiástica.

E por que essa dificuldade? Ela se dá justamente pela não aceitação dos rompimentos culturais e das variações dos valores religiosos, assim também devido à perda da centralização institucional da igreja. Entretanto, esse radicalismo conduziu a um efeito oposto ao esperado, já que as alas tradicionalistas da igreja acabaram por promover um afastamento daquilo que propõe o conservadorismo, bem como um esvaziamento em seus setores. Outro aspecto advindo dos movimentos integristas, que ultrapassa as discussões exclusivamente teológico-doutrinárias, com efeito, é a disputa pelos bens de salvação, adicionando aos conflitos existentes questões que percorrem os vieses culturais e políticos, numa concorrência exasperada pelas mídias e espaços públicos.

O movimento integrista católico se consolidou sob o pontificado de Pio X (começo do século XX – 1903 a 1914), com o objetivo de conservar o espírito “íntegro” da concepção jurídica, hierárquica e institucional da Igreja Católica Apostólica Romana diante do modernismo a que eram denunciados os teólogos do final do século XIX e início do século XX. As acusações ocorriam porque eles propunham uma reforma da ortodoxia e dos métodos exegéticos e também um limite a tão marcante retomada da filosofia e teologia escolástica, principalmente de Santo Tomás de Aquino, conduzindo para um efetivo diálogo entre a Igreja e o mundo: política, questões sociais, transformações do mundo moderno, ciência e uma maior efetividade da democracia cristã. (GONÇALVES, 2012)

O integrismo católico se consolidou a partir de três textos, sendo dois de 1907: a encíclica *Pascendi Dominici Gregis* e o decreto *Lamentabili Sane Exitu*, e em 1910, o juramento antimodernista *Sacrorum Antistitum*.

Esses textos ajuizaram o início das condenações, prescrições, desconfiança e política de vigilância sem facilitadores produzidos para abrandar o “progressismo” contido na teologia de alguns contumazes modernistas que teriam liderado o esforço de reformas: em especial, Lucien Laberthonière e Alfred Loisy na França, George Tyrrell na Irlanda, Romolo Murri e Ernesto Buonaiuti na Itália.

Dado esse comportamento, a ideia de ‘integrismo’ teve o seu uso no interior da Igreja para designar a força antimodernista e de cunho conservador a qual se levantava contra aqueles que, segundo os integristas, ameaçavam a ortodoxia católica, ou seja, o que era considerada como a doutrina oficial da Igreja.

Ademais, o integrismo tinha como intuito a preservação da necessidade de um Estado teocrático católico, com uma sociedade confessional e assentada nos dogmas católicos, no reconhecimento da infalibilidade papal e sua inerrância diante dos pressupostos modernistas.

Contrariamente à posição fechada dos integristas, o intitulado modernismo na Igreja pretendia uma abertura ao diálogo com os problemas filosóficos do mundo moderno, principalmente ao que concernia à ordem política e social e de qual deveria ser o papel do catolicismo diante dela.

Outra expressiva mudança era o método histórico-crítico de exegese, efeito de um mundo que se voltava para a ciência e para as especializações das diversas áreas de conhecimento. Esse panorama dividiu o catolicismo em praticamente duas correntes de pensamento: a integrista e a modernista. A primeira se refere a um catolicismo hierárquico, absolutista, monopolista, preso às tradições e ritos, defensor da ortodoxia e do passado; a segunda, a uma visão que se integra à contemporaneidade, buscando uma justa medida entre a Igreja e o mundo, saindo de uma visão teológica estática. Sendo assim, dada essa postura dos teólogos modernistas, as motivações para o conflito entre eles e os integristas foram as suas estruturas metodológicas que consistiam na imanência vital e na crítica histórica da exegese.

O integrismo não se limitou ao apego à tradição, mas à monopolização da tradição da igreja católica, supervalorizando a autoridade e a hierarquia eclesiástica. Concomitantemente, houve um

recrudescimento do catolicismo tradicionalista em que não era possível o diálogo com o mundo e suas transformações sociais e culturais. A máxima era de que a Igreja jamais deveria se adaptar ao mundo, mas que o mundo deveria se adaptar à Igreja.

Portanto, o movimento integrista degenerou ao seu modo o que entendia por tradição e dilatou o caráter autoritário do catolicismo com severas críticas às manifestações populares da fé, assim como condenou o diálogo com o mundo secular e seus novos vieses. Em suma, o integrismo tem por objetivo condenar todo e qualquer nível de consciência pelos quais são possíveis atingir o sagrado, os quais não passam pelos seus crivos de aprovação.

O Brasil, ao longo da segunda metade do século XX, iniciou uma forte reação aos movimentos integristas dentro da igreja católica, se colocando como verdadeiros arautos antimodernistas. Esses movimentos se originaram juntamente no período da ditadura militar, sendo veementemente contrários a uma suposta ameaça comunista e aos valores propostos pelo modernismo, que ameaçavam o que eles entendiam ser os pilares da religião católica.

O integrismo utilizou-se das mais diversas ferramentas midiáticas para divulgar e atacar o modernismo, valendo-se, sobretudo, dos escritos do Papa Pio X e de Marcel Lefebvre, bispo excomungado em 1988 pelo Papa João Paulo II por se manifestar contrariamente ao Concílio Vaticano II (excomunhão que foi considerada nula pelo Papa Bento XVI, em 2009). O episódio de Dom Marcel Lefebvre e essa recusa em aceitar o Concílio Vaticano II, bem como culpar o concílio de ser cúmplice do modernismo e do liberalismo e também de apostasia, foi

um dos incidentes que marcaram a cisão entre os pensadores e devotos tidos como progressistas e os integristas.

O AMOROSO DISCURSO DE ÓDIO CONSERVADOR BRASILEIRO E A GUERRA CULTURAL

A sentença “guerra cultural” teve início a partir do embate entre os modelos religiosos fundamentalistas em contraposição aos modelos culturais modernos e liberais nos EUA. Todavia, é possível a compreensão da guerra cultural como um embate semântico em que o que importa é o domínio dos valores morais e existenciais através das diversas expressões de linguagem, suas narrativas e expressões diante de seus públicos alvos. Isso anuncia que um mesmo evento ou fenômeno pode tomar diferentes sentidos conforme o modo como é difundido à sociedade.

Em nosso trabalho, tomaremos como referência a obra *Guerra cultural e retórica do ódio – Crônicas de um Brasil pós-político*, de João Cezar de Castro Rocha

A obra de Rocha discorre sobre as causas que contribuíram para a eleição do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro, numa construção paulatina que se sustentou através de uma lógica de informações falsas e de um discurso do ódio, nomeados pelo autor como *retórica do ódio*. Nessa perspectiva, o autor defende que esse discurso tem como intenção o oposto ao diálogo, sendo que não vê o outro como um adversário, mas como um inimigo que deve ser eliminado (tanto no campo simbólico, quanto, conseqüentemente no âmbito do concreto). Outro conceito sobre o qual o autor discorre e do qual nos valeremos é o de *guerra*

cultural, em que há uma insistente nomeação de inimigos a qualquer custo, mesmo que os argumentos se pautem em dados que desprezam a realidade objetiva.

Nesse entretempo, há um ponto de intersecção entre os integristas católicos do presente e do passado que é a defesa da família tradicional (constituída de homem e mulher casados na igreja), a defesa da moral e dos costumes católicos em detrimento a tudo que se opõe a esses valores. E o recurso utilizado por muitos clérigos tradicionalistas é o que podemos chamar de ‘discurso bélico’, que condensa os valores eternos da Igreja, abastecido de um vocabulário peculiar e apelativo que procura denunciar de maneira sensacionalista os “escândalos” da sociedade moderna.

Um dos exemplos mais marcantes entre grupos religiosos que se colocam como reacionários e arautos da moralidade conservadora é o combate ao imaginário *kit gay* e sua *ideologia de gênero* que, embora não haja sustentação argumentativa para afirmar a sua existência (tampouco qualquer perniciosidade), ainda hoje fulguram nas falas de muitos cristãos, sobretudo entre os ultraconservadores. Ademais, essa afirmação teve protagonismo para eleger candidatos de extrema direita e Jair Bolsonaro foi um deles. Essas supostas ameaças contrariariam diretamente os princípios eternos divinos.

Esses princípios eternos protegidos pelos grupos integristas acatam uma ordem análoga ao que eles defendem como lei e hierarquia natural. Essa ordenação baseia-se na transmissão de conceitos e valores que vêm de “cima para baixo”, ou seja, é o próprio Deus e a Igreja como intermediária e única autoridade legítima a receber e interpretar a

palavra divina, assim como seu magistério e tradição. Todos esses valores se sedimentam através de dois postulados para os católicos tradicionalistas: o primeiro se apoia na existência de Verdades Eternas, tais como a existência necessária de Deus, a sua Revelação, as Escrituras Sagradas e a Igreja por Ele instituída. A partir dessas verdades, as outras são derivadas, tais como: a família cristã heteronormativa, a mulher num papel de submissão “santa” com relação ao homem, a propriedade privada e legitimação da existência das classes dominantes e dominadas.

O movimento integrista se pauta numa semântica singular em que a sua interpretação de mundo, tanto quanto sua maneira de se expressar diante de outras pautas que divergem da dele são consideradas inimigas, isto é, estão além de apenas visões em oposição. E como inimigos que são, devem ser combatidos e eliminados. Não obstante, podemos ver a forma visceral com que atacam o feminismo, por exemplo. Ademais, os ataques são direcionados a quaisquer correntes de pensamento que possam ter relação com ideias marxistas. É próprio dos integristas fazer uma leitura particular da filosofia, da teologia e dos fatos históricos, conferindo a eles uma ótica unilateral com uma compreensão fechada de mundo.

O efeito dessa tática é um discurso que não se concentra unicamente num fundamento filosófico ou teológico, mas que se ampara num viés conspiracionista com teor passional e ficcional, num entroncado labirinto lógico e racionalizado que procura atrair amparo social e de agentes individuais e coletivos, como um recrutamento para a tal guerra cultural, se colocando em posição de ofensiva contra as

mudanças provenientes do secularismo consideradas como perniciosas ao catolicismo. Toda modificação das leis, políticas públicas e sociais vistas como “ameaças” aos valores judaico-cristãos são alvos de ácidos ataques dos conservadores e tradicionalistas, juntamente aos seus discursos apelativos que fazem uma leitura própria dos fatos e narrativas, na tentativa de inverter seus reais propósitos e conteúdo.

O CRISTOFASCISMO

Cristofascismo é um conceito usado pelo teólogo e professor do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), Fábio Py, que remete a um modo de governabilidade no qual a sua estrutura se apoia no fundamentalismo religioso, nos discursos de ódio e no combate e extermínio do diferente. Py se utiliza desse termo a partir dos escritos da teóloga alemã Dorothee Sölle, que veio a conhecer por meio das suas aulas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro com a professora Maria Clara Bingemer.

O Brasil, em seu construto histórico, sempre foi considerado um país cristão católico, com uma minoria de protestantes de denominações históricas advindas da reforma protestante iniciada por Martinho Lutero no século XVI, como luteranos, calvinistas, presbiterianos, batistas, metodistas, anglicanos e congregacionais ou ainda, suas derivadas que são chamadas de protestantismo de missões. No início do século XX, surgiram as igrejas pentecostais como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil. Em meados dos

anos 1950 surge também a igreja Quadrangular e a Deus é Amor. Posteriormente a essa geração, outros grupos começam a tomar forma e se consolidar no meio religioso cristão. São as chamadas igrejas pentecostais e neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus, Vida Nova, Renascer em Cristo, bem como um número incontável de igrejas autodenominadas evangélicas. Muitas delas, inclusive, diferenciando-se muito das igrejas reformadas originais, tendo como característica as manifestações do Espírito Santo, bem como de seus dons. Do pentecostalismo, surge, ainda, o neopentecostalismo, cuja diferença está em seu caráter mais liberal de religiosidade, tendo como fundamento a teologia da prosperidade (alta valoração dos bens materiais adquiridos por meio da fé e do dízimo) e a exagerada responsabilização do Diabo (e da equivocada demonização de divindades de outras religiões) dos erros humanos. Os pentecostais e neopentecostais correspondem, portanto, às igrejas que são chamadas de evangélicas. E foram justamente elas que conseguiram um expressivo crescimento no Brasil.

É no âmago do integrismo católico e do fundamentalismo protestante, bem como do crescimento e atuação das igrejas evangélicas, que o que será denominado cristofascismo brasileiro encontrará subsídios para se desenvolver. No Brasil o cristofascismo favoreceu a ascensão dos ideais conservadores pautados na religião e na eliminação do diferente, culminando na eleição de Jair Messias Bolsonaro como presidente da República. O até então deputado federal conseguiu passar de um ignóbil político, inexpressivo, para uma figura afamada, precisamente pelos seus discursos intolerantes,

preconceituosos e de ódio, aliados às falas intempestivas, e ao que parte da população considera como valores cristãos, mas que, na verdade, escondem inúmeras expressões de prejulgamentos e de exclusão.

De acordo com Py, o cristofascismo se traduz na apropriação do discurso teológico fundamentalista pelo governo de orientação autoritária que reproduz indiscriminadamente falas e ações de desprezo e ataques a grupos de vulnerabilidade social ou, simplesmente, a quem tem uma visão de mundo e religiosa diferente. O cristofascismo é sectário, isto é, não dialoga, mas ataca e exclui o pobre, o negro, as mulheres, as pessoas LGBTQIA+, indígenas, imigrantes, em nome do seu ideal de Deus e do ideário de família tradicional. Ademais, se posiciona veementemente contrário às políticas de esquerda que visam a assistência e busca de equidade dos grupos minoritários. Com efeito, há um alinhamento entre o cristofascismo e as condutas dos grupos integristas católicos e fundamentalistas protestantes com a tendências e narrativas que levaram o presidente Jair Bolsonaro ao poder. O cristofascismo usa, portanto, dos púlpitos, das linguagens e das expressões de ser e de pensar do cristianismo para um controle dos corpos, do agir e das consciências dos indivíduos em conformidade com os interesses do que os representantes do governo julgam como sendo moral em nome da conservação dos costumes e, especialmente, da manutenção do poder.

No Brasil, Fábio Py determina de modo preciso um vínculo entre política e religião, no qual grupos católicos, protestantes e pentecostais fazem parte. O teólogo, inclusive, nomeia essa relação de *cristofascismo à brasileira*, em que Py, por meio de ensaios e artigos desenvolve o

conceito. Na época em que Bolsonaro ainda era candidato à presidência, Fábio Py publicou no site da Revista Carta Capital o artigo *Cristofascismo à brasileira na eleição de 2018*, seguido do artigo *A cristologia cristofascista de Jair Bolsonaro* na mesma revista. Py segue suas elucubrações sobre essa danosa união entre política, religião e conservadorismo em seu escrito no site protestante Ativismo Protestante com o artigo *Disposição cristofascista à brasileira na semana das eleições*.

Apesar de Py defender a importância da religião em interação com a política de modo recíproco, quando se trata de problematizar as questões sociais e políticas, ele esclarece que, no Brasil de Jair Messias Bolsonaro, a teologia é aparelhada para nutrir um poder autoritário estruturado na própria teologia. (PY, 2020, p. 9).

Py discorre, inclusive, sobre os problemas advindos da pandemia em que as pessoas expostas a maiores vulnerabilidades sociais se viam sob a necessidade de se agarrar a um discurso religioso agressivo que, de certo modo, fazia com que elas se sentissem protegidas por uma força sobrenatural e um líder que representasse ao seu modo essa força. É nessa circunstância que o autoritarismo encontra meios para se assentar e debilitar a democracia, além de fragilizar as políticas de direitos humanos. Se isso não fosse pouco, durante a pandemia de covid-19, teorias conspiracionistas foram tomadas como verdadeiras pelo governo de Jair Bolsonaro sem nenhum critério válido, posicionando-se de forma contundente contrariamente à ciência e à vacinação, demitindo ministros da saúde que se alinhavam à

Organização Mundial da Saúde (OMS), denotando um indiferentismo frente às vítimas e respectivas famílias afetadas pela pandemia.

O teólogo Fábio Py, portanto, apresenta o cristofascismo brasileiro como uma síntese da inauguração, crescimento e meios de ação dos religiosos dentro da política, tanto católicos, quanto evangélicos, sendo esses últimos mais atuantes e proselitistas no setor político-público com a Frente Parlamentar Evangélica em que o conservadorismo e o fundamentalismo andam juntos como pautas. (PY, 2020, p. 19). Py elucida a ascensão do cristofascismo no Brasil em sete atos em que a teologia conservadora e os discursos de Bolsonaro mantinham-se alinhados. (PY, 2020, p.25).

De acordo com Py, a construção de um imaginário político-religioso, juntamente a uma comunicação pautada na Bíblia e em valores morais cristãos foi condição necessária e estratégica para influenciar a população e estabelecer com segurança o autoritarismo das pautas, propostas e, por fim, o governo bolsonarista. Essas ações conduziram paulatinamente à consolidação de Jair Bolsonaro como a personificação de uma entidade soterológica, o agente messiânico que viria salvar o Brasil do comunismo, do anticristianismo, da destruição da família tradicional brasileira, da imposição dos valores LGBTQIA+ e toda e qualquer pauta que aos olhos dos conservadores pudesse ameaçar os valores cristãos. Essas ações só foram possíveis graças ao massivo apoio dos grupos fundamentalistas protestantes e evangélicos, bem como dos setores mais conservadores do catolicismo.

REFERÊNCIAS

ANTOINE, Charles. **O integrismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio. **Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política**. São Paulo: Autêntica, 2021.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, B. (Org.). **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: Difel, 1984. Tomo 3.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 6. ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Católicos e anticomunistas: D. Geraldo de Proença Sigaud e a literatura anticomunista no Brasil. **Revista del CESLA**, n.18, p.67-87, 2015.

DIX, Steffen (2006), Da Crítica à Sociologia da Religião, **Revista Lusófona de Ciências das Religiões** 9-10, 5, Lisboa: 9-24.

GONÇALVES, Marcos. Integrismo católico e fundamentalismo protestante: historicidade, aproximações e distanciamentos. **Relegens Thréskeia estudos e pesquisa em religião** V. 01 – n. 02, p.70-103. Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Paranaguá – 2012.

MANOEL, Ivan. Origens do tradicionalismo católico: um ensaio de interpretação. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano VI, n.16, maio 2013.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, p. 47-65. São Paulo, março 2006.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho**: o anticomunismo no Brasil. São Paulo, SP: Perspectiva, 2002.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio**: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.

PASSOS, João Décio. **A força do passado na fraqueza do presente** – O tradicionalismo e suas expressões. São Paulo: Paulinas, 2020.

PASSOS, João Décio. **No lugar de Deus** – Ensaios (neo) teocráticos. São Paulo: Paulinas, 2021.

PY, Fábio. A cristologia cristofascista de Jair Bolsonaro. **Carta Capital**, Opinião, 11 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/opiniaio/a-cristologia-cristofascista-de-jair-bolsonaro/>>. Acesso em: 20 de junho de 2022.

PY, Fábio. Cristofascismo à brasileira na eleição de 2018. **Carta Capital**, Eleições, 21 set. 2018. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Eleicoes/Cristofascismo-a-brasileira-na-eleicao-de-2018/60/41803>>. Acesso em: 20 de junho de 2022.

PY, Fábio. Cristofascismo em 7 atos: como Bolsonaro usou a alegoria da Páscoa para não perder popularidade. **The Intercept**, 1 de maio 2020. Disponível em: <<https://theintercept.com/2020/05/01/cristofascismo-bolsonaro-pascoa/>>. Acesso em: 20 de junho de 2022.

PY, Fábio. Cristologia pascoal bolsonarista. **Instituto Humanitas Unisinos**, 17 abr. 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598117cristologia-pascoal-bolsonarista/>>. Acesso em: 20 de junho de 2022.

PY, Fábio. Disposição cristofascista à brasileira. Ativismo Protestante, **Opinião**, 5 out. 2018. Disponível em: <<https://ativismoprotestante.wordpress.com/2018/10/05/opiniaio-disposicao-cristofascista-a-brasileira-na-semana-das-eleicoes/>>. Acesso em: 20 de junho de 2022.

PY, Fábio. **Pandemia cristofascista**. São Paulo: Recriar, 2020.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis. **Conservadorismo à brasileira**: sociedade e elites políticas na contemporaneidade. 2015. 273f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. p.110.

- QUADROS, Marcos Paulo dos Reis. O conservadorismo católico na política brasileira: considerações sobre as atividades da TFP ontem e hoje. **Estud. Social**. Araraquara, v.18, n.34, p.193-208. Jan/jun. 2013.
- ROCHA, João César de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio**: crônica de um Brasil Pós-Político. São Paulo: Editora e Livraria Caminhos, 2021.
- RODEGHERO, Carla Simone. **O diabo é vermelho**: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul, 1945-1964. Passo Fundo: EDIUPF, 1998.
- RODEGHERO, Carla Simone; ARRUDA, Glair Alonso. Novas faces do cristofascismo no governo Jair Bolsonaro. **REB**, Petrópolis, vol. 80, n. 316, p. 353-372. Maio/Ago. 2020.
- VALÉRIO, Samuel. Pentecostalismo, catolicismo e bolsonarismo: convergências. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano XIII, n.37, p.118-186, maio 2020.
- ZANOTTO, Gizele. A atuação do movimento católico Tradição, Família e Propriedade (TFP) no cenário políticocultural argentino (1967-1983). **Revista Brasileira de História das Religiões**, v.07, n.20, p.233-260, 2014.

5

PRINCÍPIO PLURALISTA, POLIDOXIA E OS EVANGÉLICOS DA LIBERTAÇÃO

*Angelica Tostes*¹

Os evangélicos são plurais e múltiplos, e existem aqueles e aquelas que não se dobraram aos pés dos fundamentalismos, necropolíticas e capitalismo. Muito do que se fala da Teologia da Libertação foca nas experiências católicas de resistência, entretanto, os protestantes evangélicos também fizeram parte dessa trajetória de luta na América Latina. Relembrar, brevemente, alguns nomes e pontos de um protestantismo da libertação se faz uma tarefa necessária para quem ainda se espanta com evangélicos nas lutas populares; como diz Rubem Alves, a memória traz sempre algo de subversão. Recomendo a leitura do livro *Teologia Protestante Latino-Americana: um debate ecumênico* (2018), por trazer diversas vozes acerca desse desenvolvimento do protestantismo latino-americano que não conseguiremos aqui abordar.

Claudio de Oliveira Ribeiro, em sua obra *O Princípio Pluralista* (2020), costura as experiências de vida, pastoral e acadêmica, para a elaboração do conceito que leva o nome do título do livro. O Princípio Pluralista (a partir de agora PP), então, deve ser considerado uma ferramenta hermenêutica e de análise latino-americana para a

¹ Angelica Tostes é teóloga feminista, mestre em ciências da religião, professora e pesquisadora do Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, coordenando a pesquisa Evangélicos, Política e Trabalho de Base. Atua também na coordenação de cursos do Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEEP). E-mail: angelica@thetricontinental.org

compreensão ampla do fenômeno religioso em suas múltiplas camadas, pensando os seguintes desafios, a partir de um prisma decolonial: i) alargamento e atualização das metodologias teológicas; ii) abranger as subjetividades como categoria importante para a mística/espiritualidade; iii) incorporar a pluralidade de corpos, sexualidades e experiências nas interpretações, para além das dimensões políticas tão prezadas pela Teologia da Libertação Latino-Americana. Ribeiro assim define o termo:

O princípio pluralista se constitui como um referencial de análise facilitador de melhor compreensão do complexo e variado quadro religioso [...]. É um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entrelugares”, bordas e fronteiras das culturas e esferas da institucionalidade. (2021, p. 13)

Parece-nos favorável o uso do PP para compreender o fenômeno dos evangélicos no Brasil, pois consideramos que a mídia e setores acadêmicos da religião têm dado mais visibilidade para alguns grupos que compõem o bloco evangélico - nada homogêneo - em detrimento de outros e, também, por silenciar/negligenciar, em suas matérias ou pesquisas, as negociações da religião praticada pelos fiéis. Com o objetivo de articular os diversos ângulos, reconhecendo os diferenciais de poder das relações, o PP auxilia na ampliação das vozes dos grupos subalternos com multiplicidades de experiências e trajetórias religiosas. Sendo assim, buscamos o deslocamento e revisão, assim como a PP apresenta, do “centrocentrismo” evangélico, que se alia às

violentas formas de exclusão, racismos, heteropatriacalismo, xenofobia. Para tal tarefa, nos cabe refletir acerca de dois conceitos contidos no PP, que se articulam entre si, para compreendermos melhor o evangelicalismo brasileiro e suas contradições, a saber, o conceito de polidoxia e a elaboração acerca de entre-lugares/negociações.

A importância do conceito de polidoxia para compreender a multiplicidade dos evangélicos no Brasil se dá no entendimento que nenhum credo ou crença possui o monopólio da verdade religiosa, a saber, a “revelação de Deus”. A teóloga feminista Nancy Cardoso aponta que o fundamentalismo é o fim da interpretação, pois se tudo já está dado, não há pensamento novo a ser feito, sendo que tudo o que é novo, que traz outras abordagens é heresia. Rubem Alves diz que assim “o fundamentalismo [...] constrói um mundo estável e fixo, dominado por certezas, e quem quer que ali penetre verá todas as suas dúvidas terminadas” (ALVES, 2004, p. 72).

Recorremos ao termo polidoxia como um contraposto ao fundamentalismo religioso, pois pode ser entendida como a abertura e o alargamento das visões, opiniões, pensamentos acerca do divino e da experiência religiosa. Polidoxia é um neologismo constituído pelo prefixo *poli*, que implica na diversidade, quantidade, e a palavra *doxa*, que pode significar “opinião”, como em ortodoxia, a “opinião correta”, mas também pode significar “glória” e “louvor”. “Nessa direção, reforçam-se a diversidade, a pluralidade e a fluidez e a variedade da linguagem humana e suas falas acerca do sagrado.” (RIBEIRO; TOSTES, 2020, p. 11) A teóloga Kwok Pui-Lan aponta o “termo polidoxia a fim de captar a ideia de que os cristãos não têm monopólio da revelação de Deus, e que a divindade

deveria ser compreendida em termos de multiplicidade, irrestringibilidade e relacionalidade” (PUI-LAN, 2015, p. 74)

A polidoxia busca romper a relação entre ortodoxia e heresia, ou seja, assim como o PP, procura deslocar os discursos de poder e amplificar vozes e saberes marginalizados. É necessário compreender que a origem da ortodoxia se dá pelo polo oposto ‘heterodoxia/ “heresias”’ e é marcada pela vontade de dominar e suprimir o diferente. Dessa maneira, a heterodoxia pode ser compreendida como sendo constitutiva da ortodoxia, pois esta tem como objetivo reprimir pensamentos, opiniões e vivências diversas para além do estabelecido.

Para a pesquisadora Magali Cunha, o fundamentalismo religioso pode ser traduzido como a recusa de diálogo, a negação da pluralidade e a idealização de um passado inexistente. O fundamentalismo é multifacetado, se apoia naqueles que, ao definirem sua interpretação bíblica, tornaram suas palavras e sua história como o fim, o absoluto. Ou seja, nada para além dali pode ser mudado, questionado, redefinido, vivido. Neste sentido, questionar, redefinir, viver outras possibilidades é o desencontro com a verdade. Essa verdade absoluta, dogmática, vai muito além da religião, ela constrói modelos de vida políticos, econômicos e sociais.

A polidoxia não pretende cair na visão binária de polidoxia *versus* ortodoxia, mas antes, procura a abertura epistemológica para além dos conhecimentos produzidos a partir do Ocidente, que busca a universalização das experiências e saberes, promovendo, assim, violências coloniais de gênero e de sexualidade, de raça e ecológicas. E, para atingir tal objetivo, a polidoxia elabora-se em três desdobramentos

ou intuições, quais sejam: não-saber, multiplicidade e relacionalidade. Para o presente texto nos interessam os dois últimos aspectos, compreendendo que o primeiro (não-saber) é um ponto de partida do próprio conceito de polidoxia, que está interligado com o reconhecimento do não encerramento da divindade por uma religião. Portanto, a polidoxia desafia as doutrinas que pretendem deter o monopólio de Deus e da Verdade, assumindo o seu não-saber e a abertura para o Mistério do Não-Saber.

O desafio proposto encontra-se na multiplicidade de corpos que vivenciam a dimensão religiosa e, por inúmeras vezes, são silenciados pela institucionalidade da fé. A multiplicidade contida na polidoxia é um recurso teológico que ressalta o uso do pli”, dobra, que destaca uma relacionalidade que se envolve e se dobra não apenas nas individualidades, singularidades, mas é como posicionamento de dobrar-se, entrelaçar-se nos múltiplos. A multiplicidade é um conceito poderoso, mas ao mesmo tempo arriscado, podendo conter armadilhas. O capitalismo, com suas artimanhas, utiliza a pluralidade no contexto de uma economia global, podendo aniquilar toda a diversidade a que se diz clamar.

A multiplicidade é um dos elementos mais presentes no contexto das igrejas evangélicas no Brasil, ainda que seja negado por elas, na ideia de defesa da Tradição Cristã. Trazendo a dimensão do corpo, Paulo Barrera Rivera aponta que, sendo a igreja um grupo social, este apresenta uma representação social do corpo e de seus usos. Rivera ainda diz: “o controle social dos corpos é diferente entre protestantismo e catolicismo, entre protestantismo e pentecostalismo, ou mesmo entre

dois pentecostalismos, por exemplo, entre a 'Igreja Pentecostal Deus é Amor' e a 'Igreja Renascer em Cristo'" (2005, p. 15). Diferem entre si em algumas doutrinas, dogmas, ritos, entretanto, se unem para combater a multiplicidade que consideram nociva ao *status quo*, e do controle dos corpos de seus membros. A multiplicidade combatida é a das teologias marginais que deslocam o divino para o cotidiano da luta das mulheres, dos negros e negras, da comunidade LGBTQIA+, dos pobres... teologias a partir de corpos em dissonância com o aceitável dessas comunidades.

A relacionalidade é o princípio que une a multiplicidade e o não-saber, do contrário, a polidoxia cairia em uma pluralidade incoerente e em uma apofaticidade que é mera negação. Mas a relacionalidade é o que torna possível a teologia ser compartilhada, no encontro com outras visões e inspirações. Para Keller e Scheiner, a relacionalidade distingue o pluralismo do relativismo, que deixaria turva as águas do julgamento e inibiria as resoluções de conflito (2010, p. 9). Os autores e autoras que se dedicam ao trabalho da construção da polidoxia, em geral, são comprometidos com o pensamento da herança feminista e os movimentos de libertação negra, que enfatizam a relacionalidade da condição pessoal, política e temporal. Pode-se dizer, então, que a interseccionalidade é um fator essencial para a relacionalidade na polidoxia, pois abarcaria as diversas pautas e lutas na sociedade. Tal perspectiva traz as memórias dos povos oprimidos e excluídos, abarcando os hibridismos, negociações, miscigenações da sabedoria e da promiscuidade do amor divino.

A ecoteologia feminista latino-americana tem oferecido substancial contribuição nestes aspectos. Ivone Gebara, por exemplo,

indica que a relacionalidade é algo que toca os níveis mais profundos da humanidade, a conexão entre si e a conexão entre a terra. Trazendo a dimensão da relacionalidade para os corpos no aqui e agora, é pensada a ressurreição, advindo da tradição cristã, não apenas para os corpos humanos, mas para o Corpo Maior, o corpo da Terra. “A relacionalidade e a interdependência entre as pessoas e entre elas e a Terra devem ser reconhecidas como variáveis importantes no surgimento de ações éticas” (GEBARA, 2017). Outro importante ponto é ouvir outras vozes, sair e desafiar a narrativa única que é promovida pelo Norte Global. Um movimento pós-colonial e decolonial se faz necessário na categoria da relacionalidade, reconhecendo e aprofundando nas teorias e epistemologias do Sul Global.

É fundamental compreender como as identidades são forjadas a partir de locais de opressão e das lógicas ambivalentes do poder. Esse reconhecimento passa pelas estruturas ambivalentes das relações híbridas e, de igual maneira, dos complexos desejos que circulam no chão do império. A opressão, nesse sentido, é a supressão da relacionalidade, que é testificada por doutrinas de separação e de legitimação de inúmeras violências. A busca da relacionalidade identitária é uma estratégia de sobrevivência, que desafia a lógica do Um, fazendo que a “polidoxia em si mesma seja um dom ambivalente” (KELLER; SCHEINER, 2010, p. 10), alargando a imaginação teológica através de noções de identidades fluidas e um horizonte pacífico que une e se desdobra. A relacionalidade na polidoxia é orientada por uma atração ambivalente, esperanças incertas e uma atenção aos últimos, minorias, sempre distintas de nós.

VOZES PROTESTANTES DA LIBERTAÇÃO: BREVE RESGATE

É importante frisar que, a partir desses entrelaçamentos do cotidiano, a fé evangélica também é força e fôlego para a luta, e isso não é de agora. É necessário lembrar importantes figuras protestantes da Teologia da Libertação. Precisamos começar por Richard Shaull (1919-2002), teólogo presbiteriano norte-americano, que viveu muitas décadas no Brasil. Foi professor no Seminário Teológico de Campinas (Estado de São Paulo), onde articulou a UCEB, a União (Protestante) Cristã de Estudantes Brasileiros. Shaull é considerado um dos precursores da TdL. O teólogo dedicou seus estudos ao diálogo entre o cristianismo e as categorias marxistas, relacionando temas sociais com a fé evangélica. Articulou diversos espaços que se tornaram movimentos ecumênicos de libertação. Um exemplo, datado de 1962, em Recife, é a plenária do Departamento para a Responsabilidade Social da Confederação Evangélica Brasileira sobre Cristo e o processo revolucionário brasileiro. Apelidado de ‘teólogo da revolução’, sofreu perseguição política e religiosa, após publicações como *Cristianismo e Revolução Social* (1960), obra que incentivava seus estudantes a se engajarem na luta por uma sociedade igualitária.

Um desses estudantes foi Rubem Alves, presbiteriano, que veio a se tornar teólogo, pedagogo, contador de histórias e que, em sua tese de doutorado, traz pela primeira vez o termo ‘Teologia da Libertação’. A tese, intitulada *Towards a Theology of Liberation* (Por uma Teologia da Libertação), publicada em 1968, nos EUA, foi publicada com outro título *A Theology of Human Hope* (Uma Teologia da Esperança Humana), para

garantir uma maior circulação para os leitores e leitoras da época, já que as obras de Jürgen Moltmann, que traziam o tema da esperança, estavam com certa visibilidade. A contribuição de Rubem Alves também é importantíssima para o contexto de um protestantismo da libertação, pois traz a dimensão do corpo e da subjetividade no contexto da luta de classes. Ainda na reflexão teológica, nomes como a teóloga e biblista mexicana Elsa Tamez (1951 -); a teóloga argentina queer Marcella Althaus-Reid (1952-2009), Sylvia Rivera (1951-2002), evangélica, mulher trans e ativista da libertação gay e dos direitos dos transgêneros da América Latina e uma das fundadoras da Igreja Comunidade Metropolitana, a teóloga e pastora brasileira e ativista da Comissão Pastoral da Terra, Nancy Cardoso (1959 -) aprofundaram a dimensão do corpo e da sexualidade a partir da teologia feminista e queer, trazendo críticas à Teologia da Libertação que, por inúmeras vezes, excluiu mulheres e dissidentes de gêneros e sexualidades das abordagens e das práxis teológicas.

É fundamental lembrar evangélicas e evangélicos que lutaram e se organizaram contra a ditadura militar, como Anivaldo Padilha, metodista que participou da resistência contra a ditadura e foi denunciado pelo próprio pastor, sendo sequestrado e torturado; Zwinglio Mota Dias, presbiteriano, também membro do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), preso e torturado psicologicamente, teve o irmão Ivan Mota sequestrado, se tornando um desaparecido político; Eliana Rolemberg, luterana e ativista de movimentos de juventudes ecumênicas, foi presa e torturada pela ditadura militar; entre tantos outros nomes, de homens e mulheres de

fé que se apegaram a um *cristianismo de libertação* e que se envolveram em movimentos populares de resistência à morte e à opressão! Magali Cunha, Silas Luiz de Souza, coletivo *Memória e Utopia* e outras pensadoras e pensadores têm resgatado a memória subversiva de evangélicos que resistiram no período da ditadura militar, assim como ao papel das igrejas evangélicas que serviam ao deus da morte da opressão. “A história oficial silenciou por muito tempo sobre o papel das igrejas evangélicas tanto no apoio quanto na oposição à ditadura militar, deixando em evidência apenas a Igreja Católica, quando se tratava da memória dos cristãos no período.” (CUNHA, 2021).

Além desses nomes, importantes organizações protestantes surgiram criando um ecumenismo evangélico de resistência, como ISAL - *Iglesia y Sociedad en América Latina* (Igreja e sociedade na América Latina), em um desdobramento da assembleia em Huampani, perto de Lima, Peru, que foi resultado das Conferências Evangélicas Latino-americanas (CELAS). Em seu livro *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina* (2000), Michael Löwy afirma sobre as CELAS: “talvez, da iniciativa mais importante na criação de um movimento de libertação entre os protestantes latino-americanos” . Outras organizações foram se formando, como o *Conselho Latino-americano de Igrejas* (CLAI), que surgiu em 1978, a partir da *Conferência Evangélica de Oaxtepec*, no México, Departamento Ecumênico de Informação (DEI) em Costa Rica; o *Centro Ecumênico para a Evangelização e Educação Popular* (CESEP), em São Paulo, ou o *Centro Ecumênico para Documentação e Informação* (CEDI) no Rio de Janeiro, hoje KOINONIA

Presença Ecumênica, além de ações dessas instituições no Conselho Mundial de Igrejas.

Hoje em dia há inúmeros movimentos religiosos evangélicos engajados em pautas sociais e de luta. Como foi visto, brevemente, isso não é um fenômeno novo; evangélicos e evangélicas estão há muito tempo na luta. O que aconteceu foi um processo de invisibilização e silenciamento dessas vozes de resistência, tornando a imagem do movimento evangélico homogêneo de caráter fundamentalista, mas não é bem assim. O que há hoje é uma maior articulação e visibilidade das pautas progressistas evangélicas por conta do avanço tecnológico, embora ainda minoritário nas grandes manchetes sobre evangélicos brasileiros. Entretanto, hoje, os movimentos progressistas evangélicos têm caráter mais orgânico e menos institucional, como apresentado acima, movimentos que se articulam apenas nas redes, ou pontualmente. Outros se dedicam a práticas pastorais transformadoras de caráter político-social, ambos constroem nas margens disputas de narrativas contra fundamentalismos religiosos presentes no movimento evangélico latino-americano. Alguns desses movimentos são: Frente Evangélica Pelo Estado Democrático de Direito, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Feministas Cristãs, Movimento Negro Evangélico, Frente Evangélica Pela Legalização do Aborto, Rede Fale, Evangélicxs, Coalizão de Evangélicos pelo Clima, Rede de Negras Evangélicas, Cristãos Contra o Fascismo, Coletivo Vozes Marias, Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil.

E dentro dessas tantas vozes, desses tantos conhecimentos baseados nas experiências do cotidiano, das lutas e da fé, nos deparamos

com uma realidade que confronta o cristianismo: a violência contra a população LGBTQIA+ no Brasil. Essa ainda é uma temática que setores evangélicos, até mesmo progressistas, insistem em silenciar e negar.

A reverenda Alexya Salvador, a primeira mulher trans a ser nomeada reverenda na América Latina diz: “O Brasil é o país que mais mata travestis, homens e mulheres trans no mundo.” E a carência de dados oficiais sobre as atrocidades que ocorrem é um indicativo de necropolíticas estabelecidas pelo des-governo de Bolsonaro e sua tropa, que cada vez mais manipulam números em seu próprio benefício. Ocupar esse espaço da fé é crucial para cultivarmos uma espiritualidade plural. A Revda. Alexya Salvador aponta: “Ser ordenada clériga é a confirmação de que pessoas iguais a mim podem estar em todos os espaços da sociedade e da religião”!

Há uma ferida profunda dentro das comunidades de fé: a LGBTfobia cordial. Murilo Araújo, ativista negro LGBT+ e católico, uma vez escreveu: “a LGBTfobia cordial é uma forma pior e mais nociva do que a violência explícita - porque como é implícita é mais difícil de perceber e se defender.” Bob Botelho, pastor da Igreja Antigua de Las Américas, e fundador do *Evangélicxs pela Diversidade*, compartilha sua experiência quanto a fala como essas: “discursos como esse geraram em mim tentativas de suicídio e uma depressão profunda por longos 5 anos, e essa narrativa segue gerando sofrimento na vida de várias pessoas LGBTs que hoje chegam ao *Evangélicxs Pela Diversidade*”. E tais discursos vão ao encontro de falácias como a da “cura gay”, propagada por igrejas e pastores que impõem inúmeras violências aos que passam por esse processo. A ativista Camila Mantovani, evangélica, bissexual e

fundadora da *Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto* partilha suas vivências: “A prática da cura gay precisa ser repudiada e banida. Ela é tortura psicológica e fere a dignidade humana. Eu passei por essas sessões de tortura e se dependesse delas, eu não estaria viva hoje. Eu vivo pela graça de Deus que está sobre a minha vida [...]”

E é necessário ir além do diálogo. Conhecer as diversas realidades é um passo para superar esses pensamentos que promovem morte. Camila Mantovani diz que “muita gente que não tem ideia do que é a realidade de uma pessoa lgbt de fé e nos deslegitima. É quase como se fosse incompatível nossa sexualidade e nossa fé”. Para Alexandre Pupo, advogado e sociólogo, assessor de projetos em KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, LGBT+ e membro da Igreja Metodista:

Não se trata de trazer um tópico de diálogo, mas de reconhecer que a diversidade sexual e de gênero existe dentro das igrejas. Se não são expulsos sumariamente, sobra nas igrejas evangélicas uma boa quantidade de homens e mulheres LGBTs, a maior parte deles no armário, outros vivendo uma vida dupla. As comunidades religiosas sabem que esse é um fato, e uma discussão que emerge da própria experiência. Da mesma forma nas famílias, já é difícil encontrar uma família brasileira sem uma parente - ainda que distante - LGBT. Essa proximidade e essa experiência - permitidas pela maior abertura da sociedade brasileira nas últimas duas décadas - dão a possibilidade de construção de um caminho de discussão mais pessoalizado e menos partidarizado - no sentido de trazer de fora para dentro um assunto que por si já traz uma polarização pré-existente.

Um exemplo disso foi a realização do *1º Congresso Igrejas e Comunidade LGBTI+*, em 2019, que contou com o apoio de diversas igrejas como a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Igreja Batista do Pinheiro

em Maceió, e a participação de várias denominações, como igrejas metodistas, mórmons e igrejas inclusivas. O ativista Alexandre Pupo nos contou um pouco de como foi:

A ideia da realização do 1º Congresso surgiu de um diagnóstico que no Brasil, as comunidades religiosas, igrejas e denominações que estavam dando passos em direção à plena inclusão e afirmação da comunidade LGBTI+ no país estavam desarticuladas. Iniciativas locais ou denominacionais não encontravam um espaço de troca, intercâmbio de experiências e práticas junto à comunidade LGBT. [...] Essa heterogeneidade foi muito rica e permitiu uma complementaridade das experiências, e um espaço de ressonância da discussão.

Entrevistamos a teóloga queer, doutora em Ciências da Religião e pastora da Igreja Comunidade Metropolitana Revda. Ana Ester. Ela avalia que “a sexualidade e espiritualidade são campos em disputa”! E essa disputa é também uma agenda política carregada das falácias acerca da “ideologia de gênero”, que articulam alas católicas e evangélicas, em um já citado “ecumenismo (neo)conservador”, que diz defender ‘a família, a moral e os bons costumes’, como aponta a pesquisadora Tabata Tesser: “São as agendas anti-gêneros “novas formas de totalitarismo” no século XXI, baseadas em dogmas religiosos cristãos conservadores que visam a defesa da ‘lei natural’ e provocam um retorno da Igreja Católica aliada a setores pentecostais a um regime de diferença sexual” (2020)

O reconhecimento dessas resistências de fé é o passo número um para o avanço de uma frente ampla contra os fundamentalismos e os neofascismos que temos enfrentado nesses últimos anos. Seguimos

resistindo com a Bíblia em uma mão e com o punho fechado na outra, usando nossa voz e nossa vida para a construção de um projeto popular para o país!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do ‘Princípio Pluralista’ observamos mais atentamente a polidoxia do movimento evangélico brasileiro, compreendendo suas contradições e negociações a partir das lentes de gênero, raça e classe. E notamos que a polidoxia é uma ferramenta no enfrentamento aos fundamentalismos religiosos, apresentando outros caminhos e saídas para a multiplicidade de doutrinas, opiniões e igrejas, assumindo, então, a não-homogeneidade dos evangélicos no Brasil, em direção contrária à qual grupos conservadores buscam propagar em discursos anti-gênero, por exemplo.

Há negociações com a fé dita oficial pelas instituições mais organizadas, desde a base até lideranças que possuem múltiplas identidades que se entrelaçam e sobrepõem. Além disso, trouxemos algumas vozes que a partir da fé assumem essas tantas identidades, como feministas, LGBTQIA+, negros e negras. A partir disso criam um novo lugar religioso, que sai do armário das ideias únicas do que significa ‘ser evangélico’ em um país marcado pelas violências e injustiças de gênero, raça e classe, além de toda intolerância religiosa ou teológica para com o diferente. Apontamos também que até mesmo entre os evangélicos progressistas há uma diversidade de visões e

práticas, que por vezes cometem os mesmos erros dos fundamentalismos.

O Princípio Pluralista, desenvolvido por Claudio de Oliveira Ribeiro, oferece ferramentas necessárias para compreender os entrelaçamentos das identidades em disputa no campo evangélico, provocando um outro lugar para abordarmos o fenômeno ao trazer vozes não antes ouvidas para os púlpitos metafóricos das brasilidades evangélicas.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982

CUNHA, Magali. **Memória é utopia**: mulheres evangélicas na oposição à ditadura, 2021. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/memoria-e-utopia-mulheres-evangelicas-na-oposicao-a-ditadura/>> Acesso em: 16 de mar de 2021.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder**: ensaios feministas. São Paulo: Terceira Via, 2017.

KELLER, Catherine; SCHNEIDER, Laurel (Ed.). **Polydoxy**: theology of multiplicity and relation. Routledge, 2010.

Löwy, Michael. **O que é cristianismo da libertação**: religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo–Expressão Popular, 2016.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz**: o futuro do diálogo interfé. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO, Claudio. **O princípio pluralista**. São Paulo: Loyola, 2020.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (ed.). **Teologia protestante latino-americana**: um debate ecumênico. Osório, RS: Terceira Via, 2018

RIBEIRO, Claudio; TOSTES, Angélica. Polidoxia, entrelugares e fronteiras da cultura e pluralismo religioso. **Reflexão**, v. 45, 2020.

RIVERA, Paulo Barrera. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. **Numen**, v. 8, n. 2, 2005b.

TESSER, Tabata: **Ecumenismo (neo)conservador**: pacto programático-religioso na defesa da agenda anti-gênero. Coletivo Bereia, 2020. Disponível em <<https://coletivo.bereia.com.br/ecumenismo-neoconservador-pacto-programatico-religioso-na-defesa-da-agenda-anti-genero/>>. Acesso em: 12 de set de 2022.

6

TEOLOGIA FRACASSADA: CRISTIANISMO E DISSIDÊNCIA SEXUAL E DE GÊNERO EM TEMPOS DE REACIONARISMO

Ana Ester Pádua Freire ¹

Vive tão disperso, olha pros lados demais

Não vê que o futuro é você quem faz

Porque o fracasso lhe subiu a cabeça

(Pitty)²

O FRACASSO ME SUBIU À CABEÇA

O título de meu ensaio já deve ter espantado um bocado de leitoras/es – que fracasso! Afinal, teologia não é um substantivo muito querido em tempos de reacionarismo. Teologia, cristianismo, evangélico, todas essas palavras estão em um caldeirão fervendo de afetos tristes³. Então, para não perder você que ousou ler a introdução deste capítulo, vou focar no fracasso, porque esse é um sentimento comum a muitas/os de nós.

Há alguns anos, o fracasso tem sido um tema sempre presente em minhas reflexões. Talvez porque eu sigo desempregada, mesmo tendo concluído meu doutorado; talvez porque eu não consiga melhorar meu

¹ Teóloga lésbica-queer-feminista. Doutora e mestra em Ciências da Religião. anaesterbh@gmail.com

² Música “Fracasso”, Pitty (2009).

³ Uso o conceito de afeto triste e alegre a partir de Spinoza. Abordado no capítulo III da Ética, de maneira bem resumida, os afetos tristes são aqueles que diminuem a nossa potência, enquanto os alegres aumentam a nossa potência.

inglês, mesmo morando nos Estados Unidos há mais de dois anos; talvez porque, apesar de trabalhar muito, praticamente tudo o que eu faço não é remunerado. *White people problems*.

Mas, apesar do fracasso me atravessar em experiências pessoais, é a experiência coletiva do fracasso que me move nesse ensaio. Sou uma pessoa lésbica, branca e, também, clériga cristã. Sim, essa já seria uma boa mistura para o fracasso: dissidência sexual e cristianismo. O meu fracasso encontrou com tantos outros pelas redes sociais e eu acabei percebendo que estava vivendo, para além dos meus fracassos diários, uma experiência coletiva de fracasso. Por isso, o fracasso se tornou uma forma de encontro, de relação, e as redes de sociabilidade que se formam ao redor dele acabaram transformando-o em um afeto alegre.

Sendo eu, então, uma teóloga, a forma mais confortável que eu consigo pensar o fracasso é a partir da teologia. Não há aqui nesse ensaio uma tentativa de teologizar sobre o fracasso, mas sim de fracassar a teologia, porque é o fracasso da teologia por meio de uma “Teologia Fracassada” uma possível estratégia de enfrentamento ao reacionarismo de nossos dias.

O ensaio se (des)estrutura em três partes. Na primeira, apresento o referencial teórico de minha proposta fracassadamente teológica. Na segunda, abordo o conceito de multidão queer. E, na última, desenvolvo a ideia de Teologia Fracassada pensando em sua importância diante de um contexto reacionário. O tema da teologia pode não ser familiar para você, mas o contexto é! Então, fica aqui o convite para uma leitura fracassada dessa breve reflexão.

NÃO QUERO FRACASSAR SOZINHA. QUEM VEM?

Ao pensar sobre o fracasso em uma perspectiva teológica, eu o faço a partir da teóloga argentina Marcella Althaus-Reid. Sem dúvidas, ela foi a principal teóloga queer do final do século XX, tendo formulado o conceito de Teologia Indecente⁴ a partir de suas perspectivas queer, pós-coloniais e marxistas. Seu método teológico é o antimétodo, ou, em outras palavras, a “baixa teoria”. Sobre esta, o professor de Estudos de Gênero Jack [Judith] Halberstam⁵ explica, a partir de Stuart Hall, que a baixa teoria é aquela que não parece suficientemente coerente para explicar tudo. Na verdade, ela nem se preocupa em explicar tudo. Ela deixa brechas, espaços, buracos para que o processo esteja em contínua atualização. A baixa teoria parte do “conhecimento popular para explorar alternativas e procurar uma saída para as armadilhas e impasses usuais das formulações binárias” (HALBERSTAM, 2011, p.2).

A baixa teoria tenta localizar todos os entre-espacos que nos salvam de sermos presos pelos ganchos da hegemonia (...). Mas também faz sua paz com a possibilidade de que alternativas habitem nas águas turvas de um reino contraintuitivo, muitas vezes impossivelmente escuro e negativo de crítica e recusa (HALBERSTAM, 2011, p.2).

Afirmar, então, que a proposta de Althaus-Reid é uma baixa teoria é afirmar que sua teologia é fracassada, afinal, ela é um fracasso se pensada a partir da teologia tradicional e hegemônica. Ao contrário

⁴ Teologia Indecente é o nome dado à sua proposta teológica queer, que se dá em um processo que busca denunciar e transgredir a “decência” do cristianismo tradicional e hegemônico. Ver: Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology* (London and New York: Routledge, 2000).

⁵ Jack [Judith] Halberstam, *The Queer Art of Failure* (Durham and London: Duke University Press).

desta, que se propõe única, exclusiva e detentora da verdade, a teologia de Althaus-Reid é uma linha de fuga diante da ideologia cisheteronormativa cristã que impõe binarismos e hierarquias a partir de construções patriarcais, sexistas, misóginas, racistas e homotransfóbicas.

UMA MULTIDÃO QUEER DE FRACASSADAS/OS

Não somente Althaus-Reid me acompanha neste ensaio, mas uma “multidão queer”. O conceito de multidão queer que apresento aqui é do filósofo Paul [Beatriz] Preciado⁶. Segundo ele, a multidão queer é uma multidão de a/normais, ou seja, os dissidentes sexuais e de gênero, aqueles que não cabem na norma e, por isso, multidão e não minoria sexual. Ele explica essa opção conceitual a partir das relações de poder que se estabelecem na regulação dos corpos:

O corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação prostética dos gêneros. A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se queer.⁷

Ainda sobre as multidões queer, Preciado alerta: “É preciso evitar a segregação do espaço político que faria da multidão queer um tipo de

⁶ Paul [Beatriz] Preciado, “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”, *Revista Estudos Feministas*, (Florianópolis, vol. 19, nº 1, Jan./Apr., 2011).

⁷ Preciado, “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”, 14.

margem ou de reservatório de transgressão” (PRECIADO, 2011, p. 14). A multidão não é a margem, ela é a implosão da margem, porque ela se coloca em disputa política com o regime de controle dos corpos, de produção de disciplinas de normalização, que é o biopoder. E mais:

a política da multidão queer não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como ‘normais’ ou ‘anormais’: são os drag kings, as gouines garous, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientes-ciborgues... O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas.⁸

A multidão denuncia as nossas contradições, nossas incertezas, nossas dúvidas, como também anuncia nosso desejo por uma mudança urgente diante do cenário de opressão. É o que Althaus-Reid chamou de “ética da impaciência”⁹, uma ética movida pelos gritos de urgência de quem tem fome, de quem é morto por balas perdidas, de quem tem seu corpo castrado pela violência da religião.

A multidão queer que me acompanha anuncia uma queerização¹⁰ do fracasso. Este já não é mais a derrota, o insucesso, mas é, para além da ruptura do binômio fracasso/ sucesso, a denúncia de um sistema de aprisionamento e a possibilidade de sua ruptura. Para melhor compreensão do fracasso, sendo ele um conceito encarnado em corpos, é importante definir quem são as pessoas fracassadas.

⁸ Preciado, “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”, 16.

⁹ Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*. (New York: Routledge, 2003), 46, tradução minha.

¹⁰ Tornar queer, transgredir, subverter o sentido.

Fracassadas são aquelas pessoas que não são capturadas pela norma. São os modos de vida não assimiláveis. Fracassados são os corpos abjetos, inteligíveis, que escapam às normas que organizam o que é compreendido como normal, natural, puro e santo. Como afirma a intelectual transativista Helena Vieira, “a experiência queer no mundo é de partida uma experiência fracassada, fracassada em relação à norma”¹¹. Os fracassados denunciam a ilusão das experiências de sucesso, pois, ainda segundo Veira, “histórias de sucesso produzem multidões de fracassados” (VIEIRA, 2021, n.p.).

Nesse sentido, queerizar as pessoas fracassadas implica em “desempoderar o poder” que essa palavra tem de subjugar, silenciar e invisibilizar as pessoas.

Precisamos recuperar a palavra fracassado como um termo positivo porque, ao conotar a dor e o sofrimento daqueles que não se adaptam ao sistema, ela desafia a noção de sucesso no capitalismo. Jesus era um fracassado, e os profetas da Escritura hebraica, através de sua exclusão das esferas sacerdotais de poder, também entenderam o que sentiram ao serem considerados um fracasso. Durante séculos, nossa leitura das Escrituras se concentrou nos heróis e heroínas retratados em suas sagas históricas. No entanto, a Escritura dedica mais espaço às histórias de fracassados anônimos do que a tais figuras bíblicas heroicas. Talvez o maior desafio para nós, então, seja aprender a reler as Escrituras, a encontrar a mensagem de Deus e a presença de Deus entre os fracassados anônimos de nossos dias.¹²

¹¹ Helena Vieira, Anotações de aula, *Teoria Queer II* (Online, 2021).

¹² Marcella Althaus-Reid, “Bible of the Fracasados: Readings from the Excluded”, In Oduyoye, M.A. and Vroom, H.M., eds, *One Gospel – Many Cultures: case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology* (Amsterdam: World Alliance of Reformed Churches, 2003), 204, tradução minha.

Althaus-Reid aponta imbricamentos entre os conceitos de fracasso, fracassado/a e teologia. Como abordarei a questão da Teologia Fracassada mais adiante, o importante, neste momento, é compreender que minha definição do fracasso parte dessa queerização que não somente o positiva, mas o subverte. Nancy Cardoso Pereira, uma importante teóloga feminista contemporânea, sobre o fracasso explica que:

Falemos então sobre o fracasso: irmão gêmeo do sofrimento e filho da violência. O fracasso das lutas revolucionárias e dos processos políticos de libertação não pode ser avaliado a partir de critérios de eficiência e realização. As condições objetivas e subjetivas das lutas de libertação se dão por dentro dos marcos de um capitalismo feroz, num quadro de luta de classes, racismo e sexismo vincado por mecanismos de exploração, alienação e violência. Não são as ideias que movem as lutas, mas são processos de organização, mobilização e de enfrentamento reais que experimentam reações concretas e que determinam avanços, empates e... derrotas. A eficiência e a incidência são critérios disciplinados pelos dominadores. Não significa menosprezar a dor ou idealizar a derrota, mas manter os processos de crítica e autocrítica fora dos processos de assimilação e aniquilação dos “despojos atribuídos ao vencedor”.¹³

Acompanhando Pereira, o fracasso não pode ser medido a partir dos “critérios de eficiência e realização”, porque esses critérios só servem aos “vencedores”. É preciso fracassar o conceito de fracasso, permitindo que ele encontre outros significados diante da pluriversalidade da vida.

¹³ Nancy Cardoso Pereira, “Interrompidas venceremos! Rascunhos sobre libertação e fracasso”, In Rufin Pardo, D.; Carlos Marrero, L. (Ed.). *Re-encantos y Re-encuentros: caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación* (Centro Oscar Arnulfo Romero. Centro de Estudios – Consejo de Iglesias de Cuba, 2017), 51.

TEOLOGIA FRACASSADA OU O INSUCESSO DO REACIONARISMO

A partir da perspectiva teológica de Althaus-Reid, da multidão queer de Preciado, do fracasso de Pereira, a proposta de uma Teologia Fracassada dá nome a uma teologia que já existe, que já tem sido feita a partir das experiências sexuais e de gênero de pessoas dissidentes da norma reguladora do cristianismo tradicional e hegemônico. A Teologia Fracassada é uma “teologia sexual indecente”.

As teologias sexuais indecentes não precisam ter uma teleologia, ou um sistema, mas podem ser eficazes desde que representem a ressurreição do excessivo em nossos contextos, e uma paixão por organizar as transgressões lascivas do pensamento teológico e político. O excesso de nossas vidas famintas: nossa fome por comida, fome pelo toque de outros corpos, pelo amor e por Deus; uma multidão de famintos nunca satisfeitos que crescem e se expandem e nos colocam em situações de risco e desafio, como um carnaval dos pobres (...).¹⁴

O fracasso é o excesso. O excesso dos nossos desejos em desmontar os construtos de regulação da vida que se dão por meio de normas e regras que criam paradigmas de sucesso inalcançáveis. A Teologia Fracassada é aquela que fracassa a regulação por meio da “ressurreição dos excessos”. Como eu já vi tatuado por aí: “matar a culpa, salvar o desejo”¹⁵! Por isso, essa é uma teologia de urgência, que, como afirma Pereira, terá que

¹⁴ Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (New York: Routledge, 2000), 200, tradução minha.

¹⁵ Frase da tatuadora e artista Thereza Nardelli (@zangadas_tatu).

incluir o que não pode ser dito: a censura! Terá de lidar com sons incompreensíveis: a tortura. Terá de ressuscitar os mortos – pessoas e comunidades. Será uma história feita aos solavancos, soluços e arranques. Uma história de interrupções. Uma teologia interrompida. De libertação de interrompidas libertações. Interrompidas, mas sempre teologias. São teologias feministas frágeis e abusadas. Teologias de rios e florestas ameaçados. Teologias de mulheres e homens ‘pretos’ contra o racismo grudado na cultura.¹⁶

Uma teologia interrompida, mas não de coitos interrompidos! É o fracasso como afeto alegre, mobilizador, potencializador. É o fracasso como afeto que desestabiliza a escalada reacionária. Afinal, se o reacionarismo - em seu pretense sucesso - tem lançado mão de afetos tristes para a circulação de ressentimento e ódio na sociedade por meio do (de)uso do cristianismo, é justamente nesse cenário que o cristianismo (mas não o mesmo!) pode ser acionado como estratégia de enfrentamento.

A Teologia Fracassada não é somente uma proposta de contranarrativa aos discursos de ódio e antidemocráticos do reacionarismo, é, também, a construção de modelos outros de a(fé)tos teológicos. O raso discurso de que “todo cristianismo é mau” desconsidera as experiências insurgentes dentro do próprio cristianismo. Há uma multidão queer de cristãs e cristãos que, por dentro da instituição, têm produzido fissuras no edifício simbólico de controle dos corpos, dos afetos e dos desejos.

¹⁶ Pereira, “Interrompidas venceremos! Rascunhos sobre libertação e fracasso”, 47.

Em tempos de reacionarismo, precisamos de estratégias que nos mobilizem na construção de uma cultura democrática. Um dos caminhos possíveis de enfrentamento ao reacionarismo é por meio de uma Teologia Fracassada que desmantele a teologia tradicional e hegemônica. Afinal, é esta um dos fundamentos simbólicos dos discursos e das práticas antidemocráticas em curso no Brasil.

CONCLUSÃO (AINDA COM O FRACASSO TENDO ME SUBIDO À CABEÇA)

Fracassada! – me xingaram na porta do bar.

Eles com camisa verde e amarela,

Eu com a minha rubro-negra.

Fracassada! – me xingaram na porta de casa.

Eles com cartazes de ordem e progresso,

Eu, na sacada, vendo aquilo tudo assombrada.

Fracassada! – me xingaram na porta da igreja.

Eles fazendo arminha com a mão,

Eu, ali, pensando na ressurreição.

O fracasso, então, me subiu à cabeça!

Decidi fracassar o sistema.

Eles me querem hétero?

Sou lésbica.

Eles me querem cisgênera?

Sou sapatão.

Eles me querem calada?

Sinto muito, mas já comecei minha revolução.

No púlpito da minha rede social,

Me encontrei em outras fracassadas.

Com colar clerical, comecei a anunciar

O fracasso como sucesso total.

Com a vida, fracassamos
A teologia da morte.
Com a libertação, fracassamos
A teologia da opressão.
Com a democracia, fracassamos
A teologia do reacionarismo.

É por mim,
É por você,
É por todas nós.
Se é pra fracassar,
Fracassemos juntas!
Afinal, o fracasso que me subiu à cabeça,
Está em nossa luta por justiça,
Em nosso desejo por liberdade,
E em nosso compromisso com a coletividade.

REFERÊNCIAS

- ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent theology**: theological perversions in sex, gender and politics. New York: Routledge, 2000.
- ALTHAUS-REID, Marcella. Bible of the Fracasados: Readings from the Excluded. In: ODUYOYE, M.A. and VROOM, H.M., eds, **One Gospel – many cultures**: case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology, pp. 199-224. Amsterdam: World Alliance of Reformed Churches, 2003.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **The queer God**. New York: Routledge, 2003.
- HALBERSTAM, Jack [Judith]. **The queer art of failure**. Durham and London: Duke University Press, 2011.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Interrompidas venceremos! Rascunhos sobre libertação e fracasso. Em: PARDO, Daylins Rufin; MARRERO, Luis Carlos (orgs.). **Re-encantos y re-encuentros**: Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación. Havana: Centro de Estudos – Conselho de Igrejas de Cuba / Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017, p. 44-52.

PRECIADO, Paul [Beatriz]. Multidões queer: notas para uma política dos 'anormais'.

Revista Estudos Feministas, vol. 19, nº 1, jan./apr., 2011. Disponível em:

<<https://tinyurl.com/4bw3s2w7>>. Acesso em: 14 set. 2022.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica,

2008.

VIEIRA, Helena. Anotações de aula. **Teoria Queer II**. Online. 2021.

7

MOVIMENTO CÉU NA TERRA: O LUGAR DO TESTEMUNHO NA CONSTRUÇÃO DA EXPERIÊNCIA VIVIDA

*Ana Carolina Machado*¹

Céu na Terra é um movimento evangélico urbano que ocorre em Águas Claras, no Distrito Federal, que teve início no ano de 2016. Fundado por João Paulo Dias, o movimento começou com pequenos ajuntamentos na estação de metrô Arniqueiras, nos quais o jovem de vinte e poucos anos compartilhava seu testemunho de conversão acompanhado de um pequeno grupo de amigos.² Os pequenos ajuntamentos começaram a atrair um número significativo de pessoas, que paravam para ouvir o relato e escutar o evangelho. Mas o tumulto causado inviabilizava que continuassem acontecendo ali, naquele local. Houve então um deslocamento para a Praça Tiziu, na mesma região, popularmente conhecida como Praça do Elefante, onde o movimento começou de fato a ganhar forma, até se instalar fixamente na Praça da CAESB (Companhia de Saneamento Ambiental do Distrito Federal),

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutoranda em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). E-mail: anacarolinamachado.historia@gmail.com ou anacarolina.mph@hotmail.com

² O perfil do Instagram de João Paulo é público e está disponível em: João Paulo Dias (@joaopauloz_) • Fotos e vídeos do Instagram . Acesso: 21 dez. 2022. Apesar de João Paulo ter nascido em um berço cristão, durante a adolescência se envolveu com tráfico de drogas e esteve afastado dos meios religiosos até que, no ano de 2015, relata que teve algumas experiências com o sagrado, que o levaram a conversão e que o direcionaram a iniciar este movimento. Foi a partir dessas experiências que o jovem iniciou o movimento, ocupando nele o papel de líder carismático. Cf. a dissertação de mestrado *Movimento Céu na Terra: práticas e experiências religiosas nos espaços públicos e seus desdobramentos no tempo presente (2016-2022)*, capítulo 2. Disponível em: <PHST0753-D.pdf (ufsc.br)>. Acesso: 21 dez. 2022.

entre 2016 e 2017. Aqueles pequenos ajuntamentos foram a base para um fenômeno religioso que irrompeu na cena pública de Águas Claras, que continua em andamento e que se tornou amplamente conhecido por meio de suas plataformas digitais.³

Trata-se de uma experiência em torno da qual centenas de jovens, evangélicos ou não, se reúnem desde 2016, nas noites de terça-feira, para uma espécie de "culto a céu aberto". A foto a seguir é de uma reunião em abril de 2022, quando depois de algumas pausas necessárias devido à necessidade de isolamento social acarretada pela pandemia, as reuniões voltaram a acontecer.



Fonte: Instagram do Movimento Céu na Terra.⁴

³ Perfil do Instagram: Céu Na Terra Movement (@ceunaterramovement) • Fotos e vídeos do Instagram, perfil do Facebook: Céu na Terra Movement - Página inicial | Facebook, canal do YouTube: Céu na Terra Movement - YouTube, site: Escola 2414 – Céu na Terra Movement (ceunaterramovement.com). Acesso: 11 out. 2022.

⁴ Disponível em: Céu Na Terra Movement (@ceunaterramovement) • Fotos e vídeos do Instagram. Acesso: 09 out. 2022.

Na medida em que ia ganhando adeptos e frequentadores, o movimento foi se institucionalizando na cena pública, formando um corpo de líderes e se consolidando através de uma estrutura burocratizada. Também se inseriu, de forma muito rápida, em uma lógica mercadológica no interior do campo religioso brasileiro, com a realização de eventos e outras mercadorias que passaram a ser vendidas. Essas e outras questões foram analisadas em minha dissertação de mestrado. Entretanto, o que gostaria de frisar aqui, é que o que fez do Céu na Terra um fenômeno foi justamente o fato de ele acontecer na cena pública, para além dos templos e igrejas de caráter mais tradicionais, viabilizando uma experiência fluida e, ao mesmo tempo intensa. Mais do que congregar, os jovens que passaram a frequentar as reuniões iam em busca de uma palavra, de uma oração, de um contato com o sagrado. Nesses cultos a céu aberto, em que ocorrem pregações bíblicas, louvores, orações e outras experiências presentes em universos evangélicos pentecostais como curas e batismo no Espírito Santo, vidas são marcadas, subjetividades são construídas. Trata-se não apenas de um espaço de experiências religiosas individuais e coletivas, mas também um espaço de sociabilidades, de encontros, de afetos. Nesse espaço, a figura do Espírito Santo é central, caracterizando o movimento como pentecostal, cuja missão está na busca por um avivamento espiritual e na pregação do evangelho.

Na dissertação, problematizei a forma como o movimento se apropriou do espaço público urbano construindo, a partir dessas experiências, um espaço sagrado, simbólico e de poder. O próprio nome, Céu na Terra, nos termos de Eliade (1992), foi construído para dar

sentido a uma experiência que ocorre em um lugar capaz de ligar a terra e o céu na medida em que ali, naquela praça, subjetivamente, o sagrado se manifesta. Essa manifestação do sagrado, conceitualizada por Eliade (1992) como hierofania, é caracterizada por meio de provas concretas, cuja evidência está nos testemunhos. Como historiadora, não cabe a mim qualificar como verdadeiras ou não as experiências vividas por esses jovens nesse espaço e em torno desse movimento, afinal de contas, aprendemos com Bloch (2001) que nosso papel está no compreender e não no julgar. Interessa, portanto, compreender com base no que sugere a História Cultural das Religiões "como diferentes crenças e práticas fazem sentido para as pessoas e os grupos que as adotam, em contextos históricos específicos", (BELOTTI, 2004, p. 100).

Nesse sentido, buscando contribuir com as abordagens deste livro, cuja proposta é "pensar os processos que envolvem a formação de subjetividades e a ocupação do espaço público por discursos e narrativas religiosas", numa perspectiva interdisciplinar, este texto lança luz ao Movimento Céu na Terra enquanto objeto analisado a partir dos pressupostos teórico metodológicos da História do Tempo Presente e da História Cultural das Religiões. Para tanto, analisa o papel da narrativa testemunhal enquanto vetor de legitimação do movimento em questão, e como os testemunhos dispostos no Instagram do movimento operam na construção dessas subjetividades religiosas.

Um dos principais marcadores que definem a História do Tempo Presente é a presença de testemunhas vivas e o estudo dos processos que ainda não estão por encerrados (ROUSSO, 2009; DOSSE, 2012, DELACROIX, 2018), ou seja, dos movimentos que se desenrolam

paralelos ao tempo do historiador que analisa. Nessa dimensão, conforme abordam Campos e Lohn (2017, p. 106), "de uma narrativa dos mortos, passa-se a uma tentativa de compreender os vivos em seu tempo, em suas experiências. Ao buscar processos em movimento e trajetórias não encerradas, a História do Tempo Presente é uma História da vida e do existir". Nesse campo de possibilidades, o uso de testemunhos desses sujeitos vivos acerca de suas experiências individuais e coletivas se tornou uma das principais fontes documentais da História do Tempo Presente.

É com o intuito de agir sobre o presente que se vive que os testemunhos de jovens que tiveram experiências religiosas em torno do Movimento Céu na Terra são construídos e publicizados em suas redes sociais. Há uma necessidade e uma vontade de arquivar e tornar públicas essas experiências, de fazê-las circular, como representação da manifestação do sagrado na vida do sujeito. No caso do Movimento Céu na Terra, conforme abordei em minha dissertação de mestrado, os testemunhos servem como elemento de legitimidade do Céu na Terra enquanto um movimento que media o contato entre o sujeito e o sagrado. O testemunho seria, assim, o produto final da experiência, que mesmo fragmentado, atua no sentido de produzir sobre a experiência um significado, revestindo-a de um sentido simbólico e transformador.

Se, como abordam Dullo e Duarte (2016, p. 12), "a prática do testemunho no cristianismo é tão antiga quanto a própria religião", no tempo presente, os testemunhos ganham novos formatos, sobretudo entre a juventude que se utiliza das redes sociais como espaço de circulação de sua fé. Nessa perspectiva, ao abordar as dinâmicas

contemporâneas do testemunho evangélico em um contexto midiático da cultura de massas, Raphael Bispo sinaliza que "as tecnologias comunicativas oferecem novos significados à maneira como comumente conhecemos a manifestação desses típicos atos de fala cristãos" (BISPO, 2016, p. 250). Ao problematizar o testemunho no âmbito midiático, o autor sintetiza a hipótese da qual me aproprio para pensar os testemunhos do Céu na Terra:

Compreendendo o testemunho como um gênero de narração de histórias de vida com características próprias, a principal hipótese aqui desenvolvida é de que sua midiaticização tem promovido o surgimento de novas e inusitadas formas de proferi-lo. A conexão dos testemunhos como as tecnologias comunicativas oferece outros significados à maneira como comumente conhecemos a manifestação desse ato de fala, a saber, de um indivíduo realizando uma longa narrativa sobre a ação de Deus em sua vida para um público que o assiste numa igreja (BISPO, 2016, p. 252).

No caso do Céu na Terra, o espaço de compartilhamento não é a igreja. É a praça e as redes sociais, como o Instagram. Dispostos no Instagram os testemunhos se constituem como representações do que o sagrado tem feito na vida dos jovens que frequentam o movimento. Desse modo, entendo que os testemunhos têm como objetivo publicizar a ação de Deus sobre a vida do jovem que narra, buscando influenciar outros jovens a viverem experiências semelhantes que envolvem curas físicas e emocionais, e libertações de costumes, vícios e pecados, por exemplo. Nesse sentido, os testemunhos atuam também como uma forma de dizer àquele que escuta e que lê, que ele também pode experimentar. Portanto, no âmbito midiático, esses jovens que

testemunham atuam como influenciadores digitais, que buscam evangelizar outras pessoas através da sua própria experiência vivida. Esse tema tem despertado o interesse dos pesquisadores que se debruçam acerca do fenômeno religioso no tempo presente, na medida em que estes têm buscado compreender, através de objetos específicos, o impacto e as consequências da era digital no que diz respeito às experiências religiosas. Em outras palavras, esses estudos têm lançado olhar para as manifestações religiosas na chamada era digital.

A reflexão proposta por Moisés Sbardelotto acerca do trabalho de evangelização em ambientes virtuais é uma referência nesses estudos. Autor do livro "*O verbo se fez bit: a comunicação e a experiência religiosa na internet (Editora Santuário, 2012)*", o pesquisador concedeu uma entrevista para a Revista Ihu, do Instituto Humanitas Unisinos, na qual salienta que "As redes sociais digitais, como ambientes de construção da vida social, podem ser também ambientes de testemunho cristão a partir da nossa própria presença, que deve expressar o que somos e aquilo em que acreditamos".⁵ Nesse entendimento, para ele, uma das formas autênticas de evangelização no âmbito midiático se dá, primeiramente, como testemunho.

A prática do testemunho foi fundamental para o início do Céu na terra, já que as pequenas reuniões na estação de metrô tinham como eixo principal o testemunho de João Paulo, seu fundador. Essa narrativa testemunhal é sempre constante nas pregações e falas de João Paulo, que se converteu após ter sido liberto do uso de drogas, e após ter tido

⁵ Disponível em: "O 'virtual' é real". Cultura digital e evangelização. Entrevista especial com Moisés Sbardelotto - Instituto Humanitas Unisinos - IHU. Acesso: 06 out. 2022.

experiências com visões e direcionamentos divinos para iniciar as reuniões.⁶ Desde o final de 2016, o compartilhamento de testemunhos dos mais diversos são parte da dinâmica do Céu na Terra e de sua presença no espaço público digital. Na sequência, insiro alguns destes testemunhos:

Estava desviado a um ano dos caminhos do Senhor, vivendo em um mundo de festas, bebidas, drogas e mulheres.... Foi quando minha irmã me chamou para ir no céu na terra. Minha primeira reunião foi no dia 30.08. Deus falou muito comigo naquela reunião, só que eu disse para mim que eu só voltaria para os caminhos do Senhor quando decidisse mudar completamente a minha vida. Só que no outro dia, na quarta-feira acordei sentindo umas dores nos rins e tive que correr para o hospital. Foi quando descobriram que estava com pedra nos rins! Isso foi o baque para mim.... Percebi que ou eu mudava de vida ou algo pior aconteceria na minha vida. Passei a semana toda morrendo de dor, foi quando chegou no dia de mais uma reunião do céu na terra. Minha mãe não queria que eu fosse por conta das dores, fui para a reunião morrendo de dor. E disso ao passar da reunião a dor foi parando até chegar ao final da reunião quando o João disse que queria orar pelos enfermos. O Samuel orou por mim e no momento que ele orou sentir um calor tão grande dentro de mim, que chegava a queimar! E disso ele disse: Você acreditar que você está curado e não vai sentir mais dores?! E que na próxima reunião você vai dá o testemunho que foi curado... Dia 20.12 foi a última reunião do ano do Céu na Terra e até hoje nunca mais faltei nenhuma reunião do CNT e nunca mais sentir dores nos rins! VEI! DEUS É MUITO TOP POW ❤️ por: Hadley.⁷

Bom, meu nome é Fernando Sestello, eu frequentava as festas do mundo, era iludido como muitos de que eu era feliz, usava e vendia droga, fazia parte de

⁶ Disponível em: COMO TUDO COMEÇOU // HISTÓRIA DO CÉU NA TERRA MOVEMENT - YouTube. Acesso: 11 out. 2022.

⁷ Disponível em: Céu Na Terra Movement no Instagram: "TESTEMUNHOS! 🧡 Estava desviado a um ano dos caminhos do Senhor, vivendo em um mundo de festas, bebidas, drogas e mulheres.... Foi quando...". Acesso: 12 out. 2022.

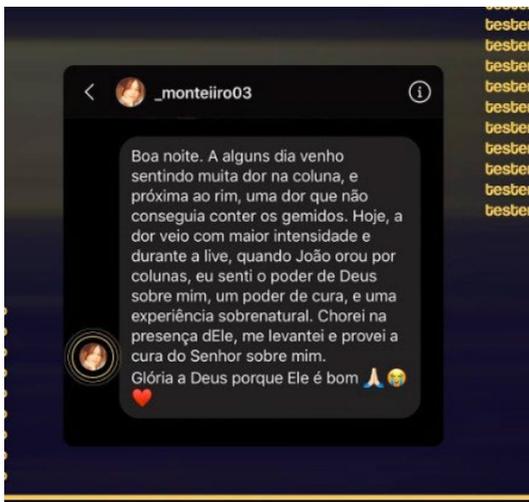
uma igreja de outra religião mas não me adaptava muito bem a ela, não concordava com algumas doutrinas, mas minha mãe com a força de Deus nunca desistiu de mim, orou e jejuou 3 ano pela minha vida, mas não sabia ela que isso fazia parte de um plano maior, comecei no mundo com 13 anos, já tava bastante envolvido, mas Deus é bom e o cerco foi se fechando até eu não ter pra onde correr, então no final de 2015 conheci o João Paulo, na época não tinha CNT, era uma célula na estação, e em um dia incomum Deus me tomou de um jeito sobrenatural, de tal forma que o efeito das drogas passou na mesma hora, desde então Ele tem feito a obra dele na minha vida, não citei muitos detalhes por que tudo que eu falasse iria ser pouco pra expressar minha gratidão, e não seria 1/3 do que Ele fez e ainda vai fazer! Convido a todos pra conhecer a verdadeira vida e então passar a viver!⁸



Fonte: Instagram do Movimento Céu na Terra.⁹

⁸ Disponível em: Céu Na Terra Movement no Instagram: "****TESTEMUNHOS**** 🍌 Bom, meu nome é Fernando Sestello, eu frequentava as festas do mundo, era iludido como muitos de que eu era feliz...". Acesso: 8 out. 2022.

⁹ Disponível em: Céu Na Terra Movement no Instagram: "Estamos com saudades de passar as terças-feiras com muitos de vocês, em nossas reuniões! Enquanto não podemos nos encontrar presencialmente...". Acesso: 12 out. 2022.



Fonte: Instagram do Movimento Céu na Terra.¹⁰



Fonte: Instagram do Movimento Céu na Terra.¹¹

¹⁰ Disponível em: Céu Na Terra Movement no Instagram: “[TESTEMUNHOS DAS LIVES | _____ Apesar desses dias de isolamento, Deus tem feito coisas grandiosas em nosso meio. _____ Esses são...”. Acesso: 12 out. 2022.

¹¹ Disponível em: Céu Na Terra Movement no Instagram: “TESTEMUNHOS DAS LIVES Não temos nos reunido pessoalmente mas Jesus continua se movendo em nosso meio, porém online! O Reino de Deus não...”. Acesso: 9 out. 2022.



Batismo no Espírito Santo (recebimento do dom de falar em línguas estranhas - glossolalia), curas de dores físicas na coluna e nos rins, libertação de traumas de infância e do vício em drogas, sensações de arrepio e de sentir o corpo queimado, cada um desses testemunhos constituem narrativas de experiências vividas. Experiências religiosas vividas e compartilhadas no espaço público. Experiências nas quais o sagrado se manifestou a esses jovens, produzindo subjetividades. Experiências nas quais o sagrado se revelou, de forma manifesta. Quem dirá que essas experiências não são legítimas? Há como contestar a fé daqueles que acreditam ter sido curados, libertos, batizados? Como colocar em xeque a intervenção divina na produção dessas subjetividades? Esses são questionamentos que certamente não fazem parte do conjunto de problemas sob os quais as ciências humanas que se debruçam sobre os fenômenos religiosos se dedicam em compreender.

No caso da história, nossa análise tem como elementos basilares a compreensão das ações dos sujeitos levando em conta as dimensões de

tempo e de espaço, ou seja, buscando compreender como os sujeitos experimentam o tempo e o espaço e como constroem significado sobre suas experiências. Desse modo, conforme os pressupostos teóricos da História Cultural das Religiões, trata-se de "identificar a maneira pela qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado, lido e faz parte da dinâmica cultural" (SILVA, 2011, p. 227). É com base nesse entendimento que os testemunhos foram aqui abordados, pois eles se constituem elementos fundamentais para a compreensão do Movimento Céu na Terra enquanto fenômeno religioso que irrompe no espaço público, moldando sujeitos, reorientando condutas, promovendo curas e, assim, produzindo subjetividades individuais e coletivas.

REFERÊNCIAS

- BELLOTI, Karina Kosicki. Mídia, Religião e História Cultural. **Revista de Estudos da Religião** – Rever. PUC/SP. 2004 . p. 96-115.
- BISPO, Raphael. Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 249-277, set./dez. 2018.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- CAMPOS, Emerson. Cesar de; LOHN, Reinaldo. Tempo Presente: entre operações e tramas. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 10, n. 24, 2017. p. 97-113.
- CÉU NA TERRA MOVEMENT. Céu na Terra Movement. (Perfil oficial no Instagram) Brasília/DF: 2022. Disponível em: Céu Na Terra Movement (@ceunaterramovement) • Fotos e vídeos do Instagram. Acesso em 09 dez. 2022.

DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras? **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 39 - 79, jan./mar. 2018. Título Original: L'histoire du temps présent, une histoire (vraiment) comme les autres?

DOSSE, François. HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE E HISTORIOGRAFIAHISTORY OF THE PRESENT TIME AND HISTORIOGRAPHY. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 05 - 22, 2012. Disponível em: <<https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012005>>. Acesso em: 12 out. 2022.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; DULLO, Eduardo. Introdução ao dossiê 'Testemunho'. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 12-18, 2016.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FÁVERO AREND, Sílvia Maria; MACEDO, Fábio. Sobre a história do tempo presente: Entrevista com o historiador Henry Rousso About the history of present time: Interview with Henry Rousso. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. p. 201-216, 2009. Disponível em: <<https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/705>>. Acesso em: 12 out. 2022.

MACHADO, Ana Carolina. **Movimento Céu na Terra**: práticas e experiências religiosas nos espaços públicos e seus desdobramentos no tempo presente (2016-2022). Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p. 200, 2022. Disponível em: <[PHST0753-D.pdf \(ufsc.br\)](#)>. Acesso: 21 dez. 2022.

SILVA, Eliane Moura da & KARNAL, Leandro. **O Ensino Religioso na Escola Pública do Estado de São Paulo** – volume 1, Secretaria de Estado da Educação - UNICAMP, São Paulo, 2002.

8

MÚLTIPLOS SECULARISMOS E A LEGITIMIDADE LIBERAL: SOBRE O LUGAR DA RELIGIÃO EM UM MUNDO PLURAL

*Fabio Paulo Belli*¹

‘A religião está muito viva!’ Claro, inicialmente soa trivial esta afirmação, uma vez que o leitor pode tranquilamente deslocar-se por alguns quilômetros dentro de sua própria cidade e deparar-se com uma ou mais igrejas, com símbolos religiosos em espaços públicos e com pessoas conversando nas ruas sobre a importância da fé em seu cotidiano. Aliás, nem seria necessário sair de casa para atestar a persistência e a vitalidade da religião. Bastaria ligar a televisão e zapear um pouco, ou dedicar alguns desprezíveis minutos nas redes sociais, para ouvir/ler discursos que fazem algum apelo a crenças, das mais diversas possíveis (ainda que majoritariamente cristãs); dos mais comedidos aos fervorosos, dos articulados teologicamente aos focados no apelo emotivo, em canais religiosos ou não, vinculados a igrejas ou independentemente delas. Isto se o próprio leitor não for religioso e corroborar (quem sabe, até rejubilar-se?) com a afirmação inicial.

O tema demonstra seu protagonismo e pauta, em maior ou menor medida, debates no seio das famílias, das organizações coletivas, dos partidos, dos debates eleitorais, etc. As pessoas são profundamente religiosas, estando elas associadas ou não a instituições. A trivialidade

¹ Doutorando em Filosofia (UFSC). fpbelli@hotmail.com

desta atestação, porém, se desfaz quando passamos da constatação sociológica para a ponderação sobre a legitimidade da religião no mundo contemporâneo. O vigor da religião pode ser objeto de investigação, não apenas de verificação factual.

Ser religioso é natural, em algum sentido?² Ou é sinônimo de negação da racionalidade e dos avanços alcançados com a modernidade, que já deveria ter-nos feito superar as superstições e as crenças infundadas? Estou autorizado a defender os princípios da minha fé quando (como cidadão ou como representante político) argumento em uma sessão da Câmara de Vereadores usando a Bíblia, por exemplo? Ou só no culto posso manifestar minhas crenças sem constrangimento externo? E lá no culto, posso defender que a minha fé exige a exclusão social de grupos de pessoas que agem em direção oposta àquilo que versa o meu livro sagrado ou ao que orienta o ministro religioso que me lidera, ou o Estado pode interferir nesses casos? E as leis de meu país, podem ter como base ou como horizonte a construção de um Estado que defenda/repila a religião e seus alegados valores, dependendo de quão religiosos/não-religiosos sejam seus cidadãos?

Minha pretensão é oferecer alguns elementos teóricos que nos ajudem a pensar estas questões a partir da concepção igualitarista-liberal³ (sem, no entanto, oferecer respostas para cada um dos casos). Com ‘igualitarista-liberal’ quero dizer, basicamente (ciente dos

² A respeito desta questão, vale a pena consultar a obra organizada por Timothy S. Shah e Jack Friedman, com debates desde a ciência cognitiva, passando pela antropologia e pela filosofia (SHAH; FRIEDMAN, 2018).

³ Para entender a posição geral do igualitarismo liberal sobre a religião sugiro LABORDE, 2014, p.53-58 e LABORDE, 2017, 13-30.

problemas inerentes a esta simplificação), a posição que combina a valorização das liberdades individuais com a busca de um ideal igualitário (no qual está implicada uma justa distribuição de bens e de oportunidades). Para isso, começarei discutindo a tese da secularização, defendendo que não devemos pensá-la em perspectiva teleológica, isto é, no sentido de que a religião é um mal a ser superado e a secularidade (entendida, aqui, como a ausência de crenças) um objetivo a ser alcançado. Farei isso com o auxílio das reflexões do sociólogo José Casanova. Uma “sadia” tese da secularização visa delimitar o âmbito legítimo de interação entre a religião (aliás, conforme veremos, entre a pluralidade) e o Estado, de modo a não hierarquizar cidadãos entre si ou favorecer/desfavorecer um entendimento do que seja o bem em detrimento de outros. Veremos que, desde essa perspectiva, é mais adequado falar em ‘secularismos’, pois os modos de interação podem ser *múltiplos*. Esta multiplicidade adquire sua legitimidade na medida em que garante a autonomia da política em relação à religião. Por isso, em um segundo momento farei a defesa do que não pode faltar em um Estado secular legítimo (um ‘secularismo mínimo’ ou uma ‘laicidade mínima’). Para esta tarefa, lançarei mão das contribuições da teórica política Cécile Laborde, presentes em *Liberalism’s Religion* (2017).

SOBRE O PARADIGMA DA SECULARIZAÇÃO

Dizer que ‘o Estado não deve intrometer-se na religião’ ou que ‘a religião não deve servir de base às decisões do Estado’ é quase terreno comum. Serão exceções aqueles que defendem alguma regulação

arbitrária das religiões pelo Estado e aqueles que sustentam estados de inspiração teocrática. Minha posição também é favorável às premissas iniciais, desde que problematizadas com algum rigor. Precisamos elucidar com clareza o sentido em que o Estado deve ser ‘secular’ (ou ‘laico’ ou, ainda, ‘neutro’) para, então, identificarmos a necessária distância e a legítima aproximação entre Estado e religião. Note-se que assumo, desde já, pelo menos duas premissas. Primeiro, que ‘neutralidade’ não significa inação do Estado. A neutralidade que defendo é uma ‘neutralidade restrita’ e não uma ‘neutralidade estrita’. A segunda premissa é que é legítimo que os cidadãos assumam sua identidade religiosa. Se esta premissa pode parecer tão trivial quanto aquela inicial, segundo a qual a religião sobrevive, veremos que uma teoria equivocada da secularização pode contrapor-se a esta aparente autoevidência. Entramos, agora, na seara das teorias da secularização.

Teses sobre o desaparecimento da religião da experiência humana, seja como um processo quase natural, consequência da modernização e de um progressivo esclarecimento das pessoas nas democracias liberais, seja como fruto de um esforço por expulsar um (assim afirmado) ‘mal na sociedade’, foram sustentadas pelo menos desde o Iluminismo. Talvez o mais expressivo pensador seja Nicolas de Condorcet, para quem chegará o tempo em que “o Sol só iluminará homens livres na Terra, homens que só reconhecem a razão como seu senhor; momento em que os tiranos ou os escravos, os sacerdotes [*les prêtres*] e seus estúpidos ou hipócritas instrumentos só existirão na história ou nos teatros.” (CONDORCET, 2013, p.195) Prognósticos como este parecem não encontrar muito respaldo teórico na contemporaneidade, não

obstante o declive progressivo da religião cristã na Europa desde a década de 1950.⁴

Por certo, poderíamos encontrar relatos sólidos dos malefícios que a religião (ou, talvez mais precisamente, práticas fundamentadas em crenças religiosas) causou ao longo da história, seja no contexto das guerras religiosas, de um modo mais evidente, seja em outros contextos, modernos ou não. Não menos certo é que poderíamos encontrar relatos dos benefícios que instituições religiosas (ou, novamente, de práticas de cunho religioso) legaram às sociedades. Enquanto para alguns a capacidade da religião provocar violência e intolerância dentro da política demanda uma separação estrita entre religião e política, para outros a importância da religião na vida das pessoas implicaria um tratamento especial para ela dentro da política.⁵ A entrada nessa paradoxal questão dificilmente nos conduziria a afirmações de caráter categórico, que justificariam defesas ou ataques à religião sem considerações adicionais. Interessa-nos mais a observação de que nas últimas décadas a religião vem reafirmando sua presença na consciência pública, desafiando as intuições centrais das teorias da secularização, sobretudo daquelas de recorte teleológico.

Seria problemática também a visão de que o processo de secularização implica uma mera inversão dos papéis atribuídos à religião, passando a figurarem como papéis do campo secular. Teorias

⁴ Ver CASANOVA, 2012, p.22. Para uma posição recente e ainda pró 'tese tradicional da secularização' ver Steve Bruce, **God is Dead: Secularization in the West**, Blackwell, Oxford, 2002.

⁵ A este respeito, ver o capítulo 4, seção 3 (p. 162-168) de GUTMANN, Amy. **Identity in democracy**. Princeton: Princeton university Press, 2004.

da secularização ancoradas nesta perspectiva mostraram sua insuficiência, na medida em que não só a presença da religião na esfera pública permanece, mas, mais do que isso, a definição de secular passa pela distinção arbitrária do que seria seu polo oposto, a saber, a religião, considerada como o não-secular, no mínimo, chegando a ser considerada o antissecular.⁶

O sociólogo José Casanova, ao posicionar-se contra o paradigma de secularização predominante nas ciências sociais, propõe a seguinte distinção: primeiro, a secularização pode ser entendida como *diferenciação funcional* entre a esfera religiosa e a esfera secular (Estado, economia, ciência, por exemplo, são esferas autônomas em relação à dogmática religiosa); segundo, a secularização pode ser vista como um *declínio de crenças e posturas religiosas*; terceiro, a secularização tem o sentido da *restrição da religião ao âmbito privado*. (CASANOVA, 2012, p.23) A primeira tese – a mais central – permanece relativamente inalterada. Já a segunda e a terceira teses foram revisadas por importantes pensadores do fenômeno religioso, como Peter Berger.⁷ Quanto à segunda tese, creio que basta apontar para a experiência dos Estados Unidos e também para as da América Latina⁸, guardadas as devidas diferenciações. Passo agora a um olhar mais cuidadoso para a tese da privatização da religião.

⁶ Para uma genealogia do secular, ver ASAD, Talal. **Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity**. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003.

⁷ Cf. BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**. Rumo a um paradigma da Religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

⁸ Segundo pesquisa do Datafolha, realizada em 2007, 97% dos brasileiros acreditavam em Deus à época. Disponível em: <<https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2007/05/1223861-97-dizem-acreditar-totalmente-na-existencia-de-deus-75-acreditam-no-diabo.shtml>>.

A tese que vê a privatização da religião como um processo natural e, talvez, desejável, é problemática, posto que elege um processo histórico contingente como um padrão a ser seguido. Diferentemente da tese da diferenciação funcional, que não elege um modo de organização da relação Estado-religião, a tese da privatização faz uma opção histórica, que não é a única elegível. Obrigar a religião a atuar em uma esfera delimitada, arbitrariamente, em lugar de estabelecer marcos legítimos para a religião dentro das democracias liberais, na verdade reduz as potenciais relações positivas de cooperação entre os cidadãos, religiosos e não religiosos, já que elege e restringe as categorias de pensamento que permeariam as teorias constitucionais e políticas. Nesta direção, Casanova (2012) propõe que uma teoria da secularização consistente deveria “[...] admitir que pode haver formas legítimas de religião “pública” no mundo moderno, que não são necessariamente reações antimodernas fundamentalistas e que não precisam pôr em perigo nem as liberdades individuais nem as modernas estruturas diferenciadas.”

É necessário assumir a incompletude de teorias da modernidade, teorias da política moderna e teorias da ação coletiva que ignoram o aspecto público da religião. Não se trata de afirmar a religião como essencialmente boa, tampouco como má, como agente de progresso ou de regresso social. O mesmo poderia ser dito do ‘secular’. Concordamos com a afirmativa de Casanova: “É a essencialização do ‘religioso’, mas também do ‘secular’ ou do ‘político’, baseada em pressupostos problemáticos do que a ‘religião’ é ou faz, que é [...] o problema fundamental do secularismo como ideologia.” (2011, p.69) Por isso,

trata-se, na verdade, de conceber categorias de análise que possibilitem diferenciar as várias formas de relação Estado-religião, distinguindo as possíveis consequências sócio-históricas de cada uma. (CASANOVA, 2012, p.122) Precisamos conceber *uma versão não militante secularismo* que considere a escolha religiosa como uma dentre outras visões de mundo ou doutrinas abrangentes possíveis.

Entendo que a religião como fenômeno resiste às afirmações de teorias do secularismo de caráter teleológico e isto inevitavelmente coloca um dilema para a teoria política, uma vez que elementos de religião estão e possivelmente estarão presentes na esfera pública. ‘Modernidade’ não equivale em princípio ao declínio da religião. Tentativas de expurgar a religião da experiência humana, articulada socialmente, farão jus ao título de autoritárias, em medida semelhante aos fundamentalismos de caráter religioso. Poderíamos nos referir, neste sentido, a fundamentalismos seculares? Não seria o nacionalismo um exemplo (ainda que o nacionalismo, por vezes, mostre uma face religiosa)? Pode existir uma modernidade não secular, não ocidental ou está implícita na ideia de ‘moderno’ a ideia de ‘secular’? Sejam quais forem as respostas para questões como estas, os desafios são os mesmos: a) pensar em teorias do secularismo não vulneráveis às acusações-padrão feitas ao secularismo e; b) articular respostas aos diversos secularismos (legítimos) em questão, desde o liberalismo.

Por ora, afirmo que o secular não deve ser pensado como o espaço no qual a vida humana real gradualmente se emancipa do poder controlador da "religião" e, assim, alcança sua realocação final. Neste sentido, dou assentimento à ponderação de Rodney Stark (2020):

Talvez chegue o dia em que a religião seja relegada à memória e aos museus. Se assim for, no entanto, isso não terá sido causado pela modernização, e o desaparecimento da fé não terá nenhuma semelhança com o processo postulado pela doutrina da secularização.

A esta consideração aditamos que a sobrevivência do religioso, em nível institucional ou em nível individual, não nos autoriza a emitir juízo moral positivo ou negativo sobre a religião enquanto religião. Se, por um lado, a compreensão do fenômeno da persistência da religião na modernidade dá condições para a desautorização da teoria tradicional da secularização, por outro lado, não nos exime de pensar modos de relação entre o Estado e a religião que estejam em maior consonância com a realidade de um mundo plural em visões de mundo.

Aliás, talvez seja mais frutífero pensar num paradigma diverso deste que pensa os polos Estado-religião como centro do debate e promover a seguinte viragem, proposta por Charles Taylor (2011, p.36; grifo meu): “acredito que uma de nossas dificuldades básicas em lidar com esses problemas é que temos o modelo errado, que tem um controle contínuo em nossas mentes. Pensamos que a secularização (ou *laïcité*) tem a ver com a relação do Estado com a religião; quando, na verdade, tem a ver com a *resposta (correta) do estado democrático à diversidade.*”

MÚLTIPLOS SECULARISMOS E A PROPOSTA DE UM SECULARISMO MÍNIMO

Talvez uma das perguntas centrais para superar a mentalidade que propaga o secularismo como objetivo a ser alcançado, seja a de se há apenas um modelo de secularismo legítimo (recordo aqui que falo desde a perspectiva do igualitarismo liberal) ou, ainda, se há apenas um padrão

legítimo de neutralidade. A teórica política Cécile Laborde, a qual acompanho a partir de agora, defende que não: as relações legítimas entre Estado e religião são *múltiplas*, aceitando uma maior variação do que aquela geralmente suposta. (LABORDE, 2017, p.116) O secularismo não é um bem substantivo a ser promovido para além do âmbito das instituições do Estado (ou da esfera pública). Tampouco é um objetivo a ser alcançado a fim de que as sociedades se libertem das alegadas amarras da religião. Ser não-religioso não é um bem a ser promovido para que os indivíduos se tornem modernos, com uma avaliação positiva de ‘ser não religioso’ em relação a ‘ser religioso’, tido como o polo antagônico. Daí que ‘secularismo’ é entendido por Laborde não desde uma perspectiva teleológica ou militante, conforme ressaltamos, mas diz respeito à autonomia da política em relação à religião, dentro das democracias liberais. A autora é crítica, portanto, das visões naturalistas do secularismo, segundo as quais a tendência natural dos Estados é a separação crescente em relação à religião, com a consequente privatização das crenças e práticas religiosas. O entendimento de Laborde é que um *secularismo mínimo* (ou laicidade mínima), que garanta a autonomia da política nas áreas onde os valores das democracias liberais estão em jogo, é suficiente. Nas áreas em que os valores centrais das democracias liberais não conflitam com a religião, é legítima a participação desta na vida pública. O secularismo é apresentado, então, como um *requisito normativo mínimo de legitimidade liberal*.

São basicamente duas as perguntas que levaram Laborde a caracterizar o secularismo como mínimo, a saber: a) o estado liberal requer alguma forma de separação entre Estado e religião?; b) se sim,

qual a forma desta separação? (LABORDE, 2017, p.113-114) A resposta mais adequada às duas questões envolve aquilo que a autora chama de ‘*desagregação*’ da religião em quatro elementos constitutivos, que definem o secularismo do Estado em quatro sentidos distintos (os sinônimos ‘distinção’, ‘dissociação’, ‘separação’ e ‘desintegração’ podem ajudar o leitor a entender). Grosso modo, a proposta é que não tomemos ‘religião’ como um bloco homogêneo (isso, na verdade, nem é possível, dada a dificuldade/impossibilidade de definir ‘religião’), mas que identifiquemos as características que compõem a religião e que podem entrar em conflito com o ideal de igualdade. Quando uma organização religiosa apresenta uma ou mais destas características, o Estado não deve endossá-la ou impô-la. Vamos olhar para estas características e a ideia ficará mais clara.

A primeira característica refere-se à *dimensão epistêmica da religião* e discute a questão da acessibilidade das razões públicas. Há razões religiosas que são não-públicas, isto é, nem todos podem acessá-las. Argumentos que se baseiam no apelo à vontade divina, à revelação aceita por membros de uma tradição religiosa e à autoridade de um texto sagrado são exemplos de razões religiosas não-públicas. As referências epistêmicas presentes nestes tipos de argumentação não são acessíveis a todos os cidadãos, mas restringem-se aos que dão assentimento pessoal ao que fundamenta o discurso religioso. Se um argumento se baseia em uma revelação concedida aos católicos, por exemplo, por alguém que é considerado santo por eles, crentes de outras religiões e não-crentes não podem acessar este argumento. Como não-crentes e crentes de outras religiões não compartilham a estrutura

epistêmica de um argumento baseado em algo de uma tradição religiosa que lhe é alheia, eles não podem discutir o argumento em questão. Importa aqui o entendimento de que *as leis não são legítimas se forem justificadas apenas com referência aos padrões do agente que propõe a lei*. Além disso, uma lei pode ser legítima mesmo que os cidadãos coagidos por ela não possam apoiar as razões para ela, desde que possam *entender e avaliar as razões* (aceitar que faz sentido, mas ainda assim discordar, apresentando argumentação concorrente) (LEGAARD, 2008, p.4)

A segunda característica é o potencial de exclusão das identidades religiosas. A condição para o secularismo do Estado, neste caso, é o que Laborde chama ‘*igualdade cívica*’. Identidade religiosas não mudam facilmente, o que se reflete nas crenças e práticas articuladas a partir delas. A ideia central é que certas leis ou políticas são ilegítimas quando excluem da igual identidade cívica cidadãos que não se identificam com a religião majoritária. Estas leis e políticas hierarquizam os cidadãos do ponto de vista cívico, enviando uma mensagem de exclusão e desprezo aos não-crentes e aos membros de religiões minoritárias. Nesta hierarquia formada a partir de identidade religiosa, os membros da religião majoritária constituiriam membros de primeira classe da sociedade, enquanto os demais cidadãos (de outras religiões ou não-religiosos) comporiam uma ‘segunda categoria’ de cidadãos. Estes membros de segunda classe experimentariam a exclusão da sociedade ou da comunidade política em questão, uma vez que não estariam em condições de igualdade cívica em relação aos membros da religião majoritária.

O problema levantado pela autora não é diretamente o do reconhecimento da religião como tal por um Estado, mas o cruzamento

da religião com clivagens sociais potencialmente excludentes. Quando um Estado exhibe um crucifixo em um tribunal, por exemplo, não é porque um crucifixo é um símbolo religioso que sua presença é problemática, mas pela mensagem de valorização de uma identidade (e consequente desvalorização de outras) em um espaço que se propõe neutro. O critério de avaliação baseia-se nos efeitos previsíveis do reconhecimento na igualdade cívica. Devemos resistir ao reconhecimento simbólico da religião em contextos sociais particulares onde isso tem o efeito de excluir certos grupos sociais da identidade cívica.

A terceira característica da religião a ser levada em conta é a sua abrangência, i.e., a proposição da religião como um sistema abrangente de ética. A dimensão do secularismo mínimo em conflito é a *liberdade pessoal*. Na medida em que lidam com todas as áreas da vida, regulando tanto pensamentos quanto ações (como o culto ou o discurso religioso), as religiões não podem servir como fundamento para leis, já que, do contrário, a lei entraria em conflito com o compromisso liberal de proteção da privacidade e da autonomia individual. Como a lei deve visar proteger a *integridade* das pessoas em suas escolhas, ela não pode tomar como referente um sistema abrangente de ética. Para ser inclusivo, um Estado não deve impor a todos um modo de vida que pressuponha um entendimento de vida boa. Cada pessoa deve poder escolher sua ética pessoal e viver de acordo com ela, desde que não prejudique os interesses legítimos dos demais indivíduos. Assim, um tabu religioso a respeito da sexualidade não poderá sustentar uma lei que limite a liberdade sexual das pessoas.

Há casos, porém, em que o Estado não age de modo injusto caso reconheça certas normas de inspiração religiosa. Um exemplo oferecido por Cécile Laborde é o do reconhecimento de um calendário de feriados de inspiração religiosa com reconhecimento civil. Pode haver boas razões para que um Estado siga um calendário católico, judaico ou muçulmano, sendo estas as religiões majoritárias de um país. Se, em um país de maioria católica, o domingo é o dia semanal de folga e não o sábado, isso não faz diferença para o não crente. Para o adventista, por outro lado, o estabelecimento do domingo como um dia de folga constitui um ônus indevido – pelo fato de o sábado ser considerado o dia sagrado, e não o domingo - e alguma forma de compensação precisa ser pensada (uma isenção ou acomodação pela lei). Assim, um Estado que formalize certas práticas religiosas majoritárias não inclusivas (um calendário religioso de feriados, por exemplo) não viola a liberdade ética dos indivíduos, desde que se pense também em um adequado regime de isenções legais (assunto sobre o qual não discorreremos aqui).

Uma quarta dimensão da religião diz respeito ao problema da *soberania exclusiva do Estado*. Esta dimensão relaciona-se com a religião enquanto dotada de uma *soberania potencialmente rival*. O que está em jogo aqui é o grau de autonomia concedido à religião (se é que deve haver algum). Para o secularismo mínimo, o Estado é secular quando não é teocrático. Apesar de soar quase como um truísmo, Laborde afirma que esta dimensão é a mais fundamental das quatro. Isto porque, em um sistema democrático, não pode haver poder político concorrente ao poder do Estado. A concessão de autoridade política à religião, em maior ou menor grau, é inconsistente com as ideias democráticas de

autogoverno coletivo. A soberania (exclusiva) do Estado é a fonte de legitimidade das decisões que dizem respeito a todos os cidadãos. A palavra final em um Estado não pode ser a da religião. Por isso Laborde afirma: “A fonte última de legitimidade em uma democracia tem que ser o *demos*. [...] a única maneira de tomarmos decisões é coletivamente e democraticamente.” (LABORDE, 2019)

E quando a religião não mina a igualdade cívica, respeita a autodeterminação ética, propõe argumentos acessíveis a todos e não reivindica ser um poder político paralelo? Nestes casos, o Estado não precisa estar separado dela. Cécile Laborde identifica, então, três dimensões da religião com as quais o Estado pode não conflitar. Vejamos quais são elas.

Quanto à *dimensão cultural*, o Estado pode destinar/direcionar recursos públicos para a preservação da herança patrimonial religiosa de uma sociedade e promover o ensino secular das religiões nas escolas. Se, por exemplo, para a apreciação de manifestações artísticas de inspiração religiosa, é necessária alguma formação cultural que forneça elementos interpretativos, não é ilícito que o Estado promova uma compreensão básica dos elementos doutrinários da religião e do contexto religioso no qual foram produzidas obras de arte. É claro que não se trata de um processo de catequização ou de afirmar a verdade doutrinária de uma religião, mas da concepção da religião como uma “dimensão da rica estrutura cultural de uma sociedade.”

A *dimensão social* da religião diz respeito à autorização para que grupos e organizações religiosas prestem serviços sociais de interesse geral em condições de igualdade a organizações e grupos não-religiosos.

Nestes casos, não faria sentido bloquear o auxílio estatal a estas organizações, já que se trata de fornecer bens sociais que independem dos dogmas das religiões que oferecem os serviços. Naturalmente, pode haver um conflito na medida em que uma instituição religiosa negue os serviços, financiados pelo Estado, a uma categoria de pessoas (filhos de casais homossexuais, por exemplo).

Finalmente, a terceira dimensão da religião é a *ética*. O secularismo proíbe que a ação do Estado tome, como justificativa, razões parciais de caráter religioso, como o apelo à autoridade divina, à revelação presente em livros sagrados, etc. No entanto, isto não implica, de princípio, uma incompatibilidade com argumentos convencionalmente religiosos na esfera pública. Respeitadas as condições elencadas pelo secularismo mínimo, argumentos sobre ética ou justiça podem ser apresentados e debatidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Defendi que uma tese da secularização legítima para nossos tempos não é aquela que apresenta um prognóstico (ou uma profecia?) do fim da religião. Tampouco aquela que milita em favor de relegar a religião para a esfera privada. ‘Secularização’ implica a diferenciação funcional entre as esferas religiosa e secular, de modo que a religião não oriente o Estado, a economia, a política e outras instituições que, por terem a marca do pluralismo, precisam ser seculares e autônomas. Dei um passo adiante, propondo que seria mais adequado falar em ‘secularismos’ (múltiplos) do que em ‘secularismo’, uma vez que a

organização das relações entre Estado e religião não se resume a um único modelo.

O antiocidentalismo desta proposta pode oferecer bons caminhos para superarmos preconceitos a respeito da pluralidade de arranjos existentes nas relações religião-Estado para além da Europa, principalmente. Já que a separação ao estilo ocidental entre Estado e religião não é o único modelo liberal legítimo, há mais variação nas relações legítimas entre Estado e religião do que as teorias liberais geralmente reconhecem. (LABORDE, 2017, p.116) Entre a ilegitimidade das teocracias e do secularismo militante, é possível construir outras tipologias graduais de relação entre o Estado e a religião. Não há um único padrão legítimo de neutralidade liberal, de modo que, quando dizemos que o Estado deve ser ‘neutro’ precisamos especificar em que sentido e em relação a que ele deve ser neutro. É fundamental elucidar em cada caso em que sentido ou em relação a que o Estado deve estar separado da religião.

Além disso, a visão que apresentamos tem, entre seus méritos, o de reposicionar o problema do secularismo. Em vez de colocar a questão nos moldes das relações permissíveis entre o Estado e os cidadãos religiosos – tomados como uma categoria especial, para a qual os teóricos precisariam estar atentos a fim de não favorecer/desfavorecer –, a pergunta é sobre a legitimidade das autorizações e restrições impostas pelo Estado aos cidadãos em um mundo plural. Nesta direção, o secularismo não deve ser pensado como um fim em si mesmo, um valor a ser alcançado, mas como um meio para outros fins, como a democracia, a igual cidadania, o pluralismo religioso e moral. E o

objetivo da separação entre Estado e religião ou concepções morais abrangentes não é a exclusão, mas a maximização da participação igualitária dos cidadãos no exercício da vida política.

REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Jose V. **Genealogías de la secularización**. Barcelona: Anthropos, 2012.
- CASANOVA, Jose V. The Secular, secularizations, secularisms. In.: CALHOUN, Craig; JUERHENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. **Rethinking secularism**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 54-113.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis. **Esboços de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.
- LABORDE, Cécile. **Interview with Cécile Laborde by Anna Blijdenstein**. 2019. Disponível em: <<https://archive.krisis.eu/interview-with-cecile-laborde/>>. Acesso em: 8 set. 2022.
- LABORDE, Cécile. **Liberalism's Religion**. Cambridge; London: Harvard University Press, 2017.
- LÆGAARD, Sune. Laborde's religion. **Critical review of international social and political philosophy**. 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/13698230.2018.1487230>>. Acesso em 18 mar. 2022.
- SHAH, Timothy S.; FRIEDMAN, Jack (eds.). **Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- STARK, Rodney; FINKE, Roger. **Acts of faith: explaining the human side of religion**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2020.
- TAYLOR, Charles. Why we need a radical redefinition of secularism. In.: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org