

# Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar

15  
anos  
ANPTECRE

Erico João Hammes  
Tiago de Fraga Gomes  
Orgs.

VIII CONGRESSO DA ANPTECRE



Editora Fundação Fênix



FACULDADES  
EST

PUCRS



ANPTECRE

Essa obra é resultado do evento realizado pela Associação Nacional de Ciências da Religião e Teologia (ANPTECRE) o Congresso de 2021, com o tema *Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar*. A relação entre Religião e formas recentes de ideologias de Estado, de política e de governo; As teologias emergentes da relação entre religião e sociedade; o jogo das linguagens religiosas frente às exigências do bem comum (política, religião, comunicação e economia); aspectos históricos da relação religião, poder, Estado, regimes de governo; formas históricas de teologias de poder, estado, sociedade, política e regimes de governo; Esfera pública, Religião e Teologia; demandas éticas para a Religião e a Teologia; Religião, Teologia, política, saúde em contexto de pandemia e pós-pandemia.



Editora Fundação Fênix



**Religião e Teologia entre o Estado e a Política:  
uma abordagem interdisciplinar**



## *Série Religião e Teologia*

---

### **Editor**

Tiago de Fraga Gomes

### **Conselho Científico**

Aline Amaro da Silva (PUC-Minas)  
Flávio Schmitt (EST)  
Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)  
Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)  
José Aguiar Nobre (PUC-SP)  
Luiz Carlos Susin (PUCRS)  
Rafael Martins Fernandes (PUCRS)  
Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR)  
Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)  
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

### **Conselho Editorial**

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)  
Afonso Tadeu Murad (FAJE)  
Agemir Bavaresco (PUCRS)  
Alzirinha Rocha de Souza (PUC-Minas)  
Antonio Luiz Catelan Ferreira (PUC-Rio)  
Bernhard Grümme (Ruhr-Universität Bochum-Alemanha)  
César Augusto Soares da Costa (UCPel)  
Clélia Peretti (PUCPR)  
Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)  
Edison Huttner (PUCRS)  
Edla Eggert (PUCRS)  
Emil Albert Sobottka (PUCRS)  
Enir Cigognini (UCPel)  
Evilázio Francisco Borges Teixeira (PUCRS)  
Fabrizio Zandonadi Catenassi (PUCPR)  
Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas)

Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)  
Frederico Pieper Pires (UFJF)  
Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio)  
Iuri Andréas Reblin (EST)  
Júlio César Adam (EST)  
Leandro L. B. Fontana (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen-  
Alemanha)  
Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)  
Luciano Marques de Jesus (PUCRS)  
Marcelo Bonhemberger (PUCRS)  
Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)  
Moisés Sbardelotto (PUC-Minas)  
Nythamar de Oliveira (PUCRS)  
Reginaldo Pereira de Moraes (FABAPAR)  
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)  
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)  
Rogério Luiz Zanini (ITEPA)  
Silas Guerreiro (PUC-SP)  
Vitor Galdino Feller (FACASC)

**Erico João Hammes  
Tiago de Fraga Gomes  
(Organizadores)**

**Religião e Teologia entre o Estado e a Política:  
uma abordagem interdisciplinar**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Tiago de Fraga Gomes  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Teologia – 16*

### Catálogo na Fonte

R382 Religião e teologia entre estado e a política [recurso eletrônico] : uma abordagem interdisciplinar / Erico João Hammes, Tiago de Fraga Gomes (Organizadores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.  
219 p. (Série Teologia ; 16)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-5460-030-9

DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600309>

1. Teologia. 2. Política. 3. Religião. 4. Pandemia. 5. Linguagens religiosas. 6. Estado. I. Hammes, Erico João (org.). II. Gomes, Tiago de Fraga (org.).

CDD: 200

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721



## SUMÁRIO

### **Introdução – Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar**

*Erico João Hammes; Tiago de Fraga Gomes* 11

**1**

### **Da dialética ao diálogo: Ciências da Religião e Teologia**

*Alex Villas Boas* 19

**2**

### **Religião e Política em contexto de (des)secularização: uma abordagem histórica do catolicismo brasileiro**

*Ana Rosa Clochet da Silva* 43

**3**

### **Capitalismo de vigilância, guerra híbrida e “capilarização” religiosa no Brasil. Perspectivas reflexivas para uma consciência crítica**

*André Luiz Boccato de Almeida* 69

**4**

### **A Contested Field: Religion in the Public Sphere. A case study from Germany**

*Bernhard Grümme* 81

**5**

### **Oxóssi vai às Olimpíadas do Japão! Um olhar sobre a presença da linguagem e da identidade candomblecista no futebol a partir das Ciências Empíricas da Religião**

*Dilaine Soares Sampaio* 99

**6**

**Teologia política e o olhar disciplinar sobre o fenômeno religioso-político: estratégias de pesquisas na(s) Ciência(s) da(s) religião(ões)**

*Douglas F. Barros*

121

**7**

**Liberdade, esperança e imaginação na tese doutoral de Rubem Alves**

*Edson Fernando de Almeida*

145

**8**

**A renitente teologia do poder e suas adaptações**

*João Décio Passos*

167

**9**

**Não há pudor entre os evangélicos? A idolatria de Bolsonaro e os constrangimentos do Evangelho**

*Rudolf von Sinner*

189

**10**

**Encerramento do VIII Congresso Nacional da ANPTECRE**

*Carolina Teles Lemos*

215

## **Introdução – Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar**

Religion is threatening, inspiring, consoling, provocative a matter of reassuring routine or calls to put one's life on the line. It is a way to make peace and a reason to make war (Craig Calhoun. Afterword: Religion's Many Powers, in: Butler et al. p. 119).

No curso da história humana, muitas culturas e civilizações apresentaram e apresentam uma vinculação entre perspectivas religiosas e políticas, entre a organização dos Estados e sua textura religiosa. Não por acaso Faraós no Egito Antigo, Imperadores em Roma e monarcas em Israel eram também gestores religiosos. Inversamente, em outros contextos, eram as autoridades religiosas quem detinha prerrogativas de autoridades de Estado. Assim ocorreu no Cristianismo pós-constantiniano e em correntes do Islamismo.

A modernidade, com a Independência dos Estados Unidos e com a Revolução Francesa, especialmente a partir do surgimento das democracias, iniciou o movimento de separação e autonomia, ao defender o Estado Laico ou secular, sem necessariamente ser secularista. Promoveu uma autonomia do Estado, dos seus poderes e da esfera pública frente aos poderes religiosos. As Ciências Naturais e Humanas em geral elaboraram seus próprios métodos de pesquisa e conhecimento, possibilitando o desenvolvimento humano e a tecnologia. Marcada pelo desenvolvimento tecnológico, a sociedade moderna, contudo, não conseguiu resolver os problemas da pobreza, da desigualdade, da justiça social, do acesso ao desenvolvimento tecnológico e nem sequer conseguir a universalização dos regimes democráticos. Deixa-se, assim, uma lacuna, quase uma ferida aberta, cuja resolução pode ser a ocasião para a emergência de poderes salvadores atávicos.

A consciência hegemônica em favor da igualdade essencial dos seres humanos, expressa na Declaração Universal dos Direitos Humanos, base comum para as relações interpessoais, interétnicas e internacionais, fruto da recuperação dos sentidos após a derrubada do nazismo e do final da Segunda Guerra mundial, para grande parte da população mundial e também do Brasil ainda é um sonho. Por

mais relevante que seja o reconhecimento universal dos direitos humanos, incluída a liberdade religiosa, a sua realização depende dos poderes estabelecidos, com frequência sem o controle das populações, que por sua vez também têm suas próprias “constituições”, sejam religiosas ou ideológicas.

Não sem certa surpresa, em tempos recentes, em diferentes lugares do mundo, Estados modernos aparecem sob influência de poderes políticos motivados religiosamente ou recorrendo a imaginários religiosos para se justificarem. Candidatas e candidatos não apenas recorrem a linguagens, mas usam simbolismos e títulos religiosos como credenciais para seus programas eleitorais. Argumentos para justificar a discriminação e a desigualdade voltaram à cena e questionam o que se supunha serem conquistas inabaláveis da Modernidade. As instituições mais sólidas da convivência em todos os níveis e âmbitos, desde a escola à Universidade, passando pelas Igrejas e religiões, desde as ciências à justiça passando pelos poderes constituídos, viraram alvo de críticas e revisões. Também o Brasil e a sociedade brasileira com suas instituições fazem parte desse contexto. Poderosas redes paralelas, servindo-se de canais comunicativos, sejam eles corporativos, individuais ou coletivos, com destaque para as mídias sociais, assumiram o papel legislativo, ético, religioso, executivo e judiciário da sociedade.

A religião não se livra do poder e o poder não se livra da religião. A relação entre Religião, Teologia, Estado e Política, no Brasil, não pode ignorar as questões sociais e históricas. A forma particular assumida pela religiosidade brasileira está intimamente relacionada com a história e a vida concreta das populações. O meio popular, as classes mais pobres, são o terreno mais propício para a emergência e o desenvolvimento das maneiras mais elementares da religião, num sentido durkheimiano translato – elementar não se refere ao originário das culturas, mas às buscas mais fundamentais da vida. Com efeito, além das demandas por saúde, condições básicas de vida e sobrevivência econômica, também exprimem concepções morais (conversão de seu modo de vida abominável de criminosos ou viciados), promessas de salvação e busca de respostas relativas à finitude de vida. São estas mesmas demandas que permitem o surgimento e o apoio de lideranças políticas, tanto por transformação de pastores/as em candidaturas, quanto pelo apoio a candidatos/as que respondam a suas demandas, mesmo sem serem

diretamente fiéis das denominações. Inversamente, lideranças políticas buscam nos grupos religiosos seus eleitores e suas eleitoras. Talvez aqui valesse a pena reconsiderar, por um lado, a observação marxiana do papel da religião entre as camadas mais pobres da população como expressão de anseios de dignidade, ainda que ilusória – apesar de ser real, já que a religião muitas vezes lhes dá uma subjetividade que de resto lhes é negada na sociedade elitista e excludente.

Como as Ciências da Religião e a Teologia são influenciadas por essa realidade? Como podem interagir com essa realidade? Como podem situar seu próprio papel e com quem podem compartilhar suas descobertas, e quem sabe, influenciar essa realidade?

As religiões deveriam ocupar-se de sua própria esfera, e estar presentes apenas nas figuras de cidadãos e cidadãs, sem prerrogativas para ditar valores que não fossem comunicáveis a todos os demais membros, incluídas as pessoas sem ou contra a religião.<sup>1</sup> A configuração do Estado deveria dar conta do bem comum, isto é, da realização dos direitos fundamentais. Ainda que a religião subjetivamente ocupasse posição determinadora de critérios de existência, inclusive contra o Estado, não se lhe poderia sobrepor como fonte de seu poder. Este lhe advém apenas da vontade popular. É claro que a vontade popular é também determinada por crenças e valores de origem complexa: cultura, tradições, mitos, folclore, ideologias, história, crenças, religião, cosmovisões, ciência, filosofia, costumes e moral dentre outros. Embora seja soberana, a vontade popular, no entanto, não é sinônimo de automatismo cego. Espera-se que seja educável para a transformação em vista do bem geral e da generalização do bem de todas/os as/os integrantes. Pleiteia-se, assim, uma razoabilidade das relações e configurações, o que também vale para a religião.

---

<sup>1</sup> Quando se fala “não comunicável”, não se nega o direito de ter seus conteúdos específicos, mas se quer sublinhar o caráter comunicativo inerente à sociedade plural em que é ressaltado o direito à personalidade em sociedade. Seria um contrassenso pleitear um direito individualista associal como possibilidade para uma sociedade. Em concreto, Habermas propõe aqui a categoria de “tradução”, sem exigir sua exclusividade (cf. HABERMAS, Jürgen. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, v. 14, n. 1, p. 1–25, abr. 2006. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>>. Acesso em: 13 maio 2023; para uma perspectiva complementar, do mesmo Autor, cf. HABERMAS, Jürgen. “The Political”, in: BUTLER, Judith et al. *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p.15-33).

Na contramão dessa tendência da Modernidade, desde há algum tempo a Religião voltou aos palácios, parlamentos, e até aos tribunais, não simplesmente para se afirmar como parte de um governo ou como um programa político, mas até mesmo para se impor como alternativa à ausência religiosa e às “forças demoníacas ou idolátricas” imputadas a governos não confessionais.<sup>2</sup>

Em contraste, num aparente paradoxo, as diferenças religiosas e confessionais são minimizadas em favor de posições políticas e ideológicas comuns. A exemplo do que ocorre em outros países, e mesmo em âmbito mundial, representantes dos mais altos escalões da Igreja Católica, ou de grupos cristãos, também no Brasil, fazem coro uníssono com outras religiões e confissões em torno de causas julgadas comuns, a partir de interesses ideológicos ou econômicos.<sup>3</sup> São as situações em que princípios religiosos e confessionais são reinterpretados ou reduzidos em favor dos interesses de classe, corporações, etnia e ideologia, por exemplo.

O Brasil, um país historicamente marcado pela presença religiosa, embora constitucionalmente sem religião oficial desde a proclamação da República em 1889, nunca se tornou de fato um Estado laico. Governantes e autoridades políticas sempre contaram com a força de religiões ou confissões no exercício de seu poder, no mínimo para minimizarem sua oposição. Em algumas circunstâncias, até mesmo as confissões religiosas, como no caso da Igreja Católica, se dividiram internamente em setores favoráveis e contrários aos governos.

---

<sup>2</sup> Nas palavras de J. Haynes “em muitos países ao redor do mundo, a religião se vincula à política por várias relações ideológicas. Estas incluem, mas não se limitam ao secularismo, conservadorismo, liberalismo, socialismo, nacionalismo, gênero, (pós-)comunismo, fascismo, fundamentalismo, Islamismo, populismo, teocracia, Salafismo, nacionalismo budista, evangelicalismo cristão e civilizacionismo (*civilisationism*) cristão” (HAYNES, Jeffrey. *The Routledge handbook of religion, politics and ideology*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2022, p. 4. Ed. Kindle). O caso brasileiro pode ser ilustrado com a obra de João Décio Passos. *No lugar de Deus: ensaios (neo)teocráticos*. São Paulo: Paulinas, 2021. O autor aborda o entrelaçamento entre poder político e religião, com instrumentais das Ciências da Religião em categorias como Deus, Idolatria, Mito e Teocracia, especialmente.

<sup>3</sup> Para a América Latina, pode ver-se o estudo patrocinado pela Fundação Adenauer e Instituto de Estudos Social Cristãos, GUADALUPE, J. L. P. y GRUNDBERGE, S. (Org). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima (Perú): Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018, aqui especialmente p. 13. São as chamadas “agendas transversais”, assim como a generalização do título “cristão” para todas as opções denominacionais e partidárias, incluídas as de origem católica (ibid. p. 87-91).

Além das condições que se poderiam qualificar como antropológicas fundamentais, em tempos recentes o fator conjuntural da pandemia de Covid-19, exigiu leituras inovativas para as Ciências da Religião e da Teologia. Temas básicos como religião e saúde, religião e doença, religião e ciência impuseram-se à ordem do dia. A Teologia foi obrigada a recuperar o papel da razão e da teodiceia bem como uma reflexão consistente sobre o sofrimento e o mal, e recolocar o papel da compaixão e do cuidado na Ética religiosa. O lugar dos templos e dos cultos precisou ser revisado e uma hierarquia de valores em que a saúde e o bem estar das pessoas deveria ter prioridade sobre a formalidade religiosa, inclusive contra forças religiosas governamentais. Subitamente, as Ciências da Religião e a Teologia se defrontaram com a urgência de sair a campo aberto para enfrentar não apenas atavismos religiosos e cúlticos, mas autoritarismos e obscurantismos políticos, sanitários e até médicos.

Foi nesse contexto, que a Associação Nacional de Ciências da Religião e Teologia (ANPTECRE) realizou o seu Congresso de 2021 com o tema *Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar*.

Teve como seu objetivo geral “Formular critérios para a relação entre Estado, política, religião, Ciências da Religião e Teologia em vista do Bem Comum”.

Visto em seu alcance, o objetivo considera poder a finalidade do Estado ser resumida na busca do bem comum. Visto em sua brevidade, esse fim exige uma efetiva destinação universal dos recursos materiais e imateriais disponíveis na sociedade, sem discriminação de nenhuma espécie. Tanto a religião – considerada operativamente como um sistema ou atitude que organiza um sentido de vida ou satisfaz um anseio de harmonia e equilíbrio mediante a construção de alteridades superiores –, quanto as Ciências da Religião e a Teologia, identificáveis com elaborações racionais e comunicáveis de conteúdos religiosos –, são bens imateriais chamados a se inserirem na busca do bem comum. Segue-se, daí, a demanda a ambas não só de saírem de seu próprio habitat, mas de, na sociedade democrática, se submeterem a uma autoridade externa, isto é, a sociedade na qual se encontram. Por conseguinte, nem a religião e nem a Teologia têm por si mesmas a justificação de seu conteúdo, mas, na sociedade e no Estado democrático, se expõem à consecução do bem comum e podem ser arguidas por sua validade, ao mesmo

tempo em que também podem aperfeiçoar, com seus recursos imateriais, ao Estado e à sociedade.

Torna-se claro, desta maneira, que na sociedade e no Estado democrático, tanto a religião quanto as Ciências da Religião como a Teologia são corresponsáveis pelo bem comum, atendendo, por um lado, critérios participativos, e por outro, dando sua própria contribuição em vista do aperfeiçoamento e melhora das condições de existência de cada membro da sociedade. Daí o objetivo de formular critérios correspondentes a partir dos quais seja possível sua participação, sem pretensão de monopólio e nem mesmo de hegemonia.

No estágio atual das pesquisas, ao lado do debate jurídico, podem inserir-se as abordagens filosóficas de Jürgen Habermas sobre a presença e a forma de presença do religioso na esfera pública, os amplos estudos de Charles Taylor, em especial sobre a "Era Secular"<sup>4</sup> e as condições mudadas que exigem "uma radical redefinição do secularismo"<sup>5</sup>, bem como a presença da "nova Teologia Política", com Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann<sup>6</sup>.

Algumas publicações mais recentes mostram essa vinculação em expressões como "Democracia precisa de religião" (2022)<sup>7</sup>, título de uma conferência de Hartmut Rosa, publicada com um prefácio de Gregor Gysi, confessadamente não religioso e presidente do partido "A Esquerda". Instigante o título "O secular sagrado", da obra organizada por Balkenhol, Van den Hemel e Stengs (2020)<sup>8</sup>, descrevendo eventos

---

<sup>4</sup> Cf. TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. 1. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

<sup>5</sup> Cf. TAYLOR, Charles. *Why we Need a Radical Redefinition of Secularism*, in: BUTLER, Judith et al. *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 34-59. Enquanto o conceito tradicional de secularismo se vê como relação do Estado com a religião de fato "tem a ver com a resposta (correta) do Estado democrático à diversidade (ibid. p. 36).

<sup>6</sup> A característica desta "nova Teologia Política" é a relação crítica aos poderes vigentes. Enquanto os modelos tradicionais, cujo nome representativo no século XX é Carl Schmitt, subsidiavam o poder político por uma defesa de sua identificação com o divino, a "nova Teologia Política", representada dentre outros por obras de Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle Johann Baptist Metz, criticam o poder constituído a partir dos esquecidos. A *Memoria Passionis* (Metz), em afinidade com Jürgen Habermas, defende a narratividade teológica da presença do sofrimento dos seres humanos concretos e seu sofrimento diante da sociedade pluralista e dos seus poderes (cf. METZ, Johann Baptist. *Memoria Passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 2006, especialmente § 16-18, p.236-258).

<sup>7</sup> Cf. ROSA, Hartmut; GYSI, Dr Gregor. *Demokratie braucht Religion Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi*. München: Kösel, 2022.

<sup>8</sup> Cf. BALKENHOL, Markus; VAN DEN HEMEL, Ernst; STENGES, Irene (Org.). *The Secular Sacred: Emotions of Belonging and the Perils of Nation and Religion*. Cham: Springer International Publishing, 2020, especialmente p. 1-7.



desde a Holanda a um desfile de Carnaval no Brasil, passando por países como o Vietnã, Tailândia, Índia e Nigéria. Em base a diferentes fenômenos propõe “o entrelaçamento entre sacralidade, religião e secularidade”, mais detalhadamente, unindo emoções, nacionalismo e religião.

Seguindo este viés, o presente livro traz para o debate as conferências do 8º Congresso da ANPTECRE e percorre o seguinte percurso temático: Com o tema *Da dialética ao diálogo: Ciências da Religião e Teologia*, o Prof. Alex Villas Boas ressalta a importância de um modelo interdisciplinar entre ciências da religião e teologia na prática da pesquisa e do diálogo entre áreas. Com o texto *Religião e Política em contexto de (des)secularização: uma abordagem histórica do catolicismo brasileiro*, a Prof<sup>a</sup>. Ana Rosa Cloquet da Silva insere-se num campo de debates plural, inspirado pela complexidade do campo religioso ocidental contemporâneo, no qual destaca-se a presença das religiões no espaço público, as quais, longe de desaparecerem ou serem deslocadas para a esfera da consciência individual, continuam sendo uma dimensão importante na vida de muitos indivíduos e sociedades. A abordagem do prof. André Luiz Boccato de Almeida sob o título *Capitalismo de vigilância, guerra híbrida e “capilarização” religiosa no Brasil. Perspectivas reflexivas para uma consciência crítica*, provoca à reflexão sobre o sentido do mundo atual com suas manipulações e condicionamentos no que tange à formação da consciência, base fundamental para uma educação real e libertadora. Tratando do tema *A Contested Field: Religion in the Public Sphere. A case study from Germany*, o Prof. Bernhard Grümme aborda, a partir do contexto da Alemanha, a questão da religião na esfera pública como um campo contestado, defendendo que, ao contrário dos pressupostos da teoria clássica da secularização, a modernidade tardia não leva de forma alguma ao desaparecimento da religião, prova disso são as contínuas incursões do tema religioso na esfera política. Com a abordagem *Oxóssi vai às Olimpíadas do Japão! Um olhar sobre a presença da linguagem e da identidade candomblecista no futebol a partir das Ciências Empíricas da Religião*, a Prof<sup>a</sup>. Dilaine Soares Sampaio tem como objetivo trazer um olhar sobre as ações e discursos do atacante Paulinho, camisa 7 da seleção brasileira de futebol, por ocasião das Olimpíadas de 2020 que ocorreram em Tóquio, no Japão, onde o jogador manifesta publicamente sua identidade candomblecista.

No texto Teologia política e o olhar disciplinar sobre o fenômeno religioso-político: estratégias de pesquisas na(s) Ciência(s) da(s) religião(ões), o Prof. Douglas F. Barros busca debater a propriedade da teologia política no contexto das pesquisas sobre o fenômeno religioso-político nos espaços públicos. O Prof. Edson Fernando de Almeida, sob o título *Liberdade, esperança e imaginação na tese doutoral de Rubem Alves*, pensa algumas das principais noções apresentadas por Rubem Alves que fizeram de sua tese doutoral uma influência importante sobre o afluente protestante da teologia da libertação. Com a abordagem sobre *A renitente teologia do poder e suas adaptações*, o Prof. João Décio Passos trata da relação direta e constitutiva entre divindade-governante-governo que caracteriza as teocracias de ontem e de hoje, ainda que os modelos concretos de organização e de execução sejam bastante distintos. Nesta mesma linha de pensamento, o Prof. Rudolf von Sinner, com o texto *Não há pudor entre os evangélicos? A idolatria de Bolsonaro e os constrangimentos do Evangelho*, afirma que não é mais novidade falar da crescente atuação e influência dos "evangélicos" na política brasileira, antes majoritariamente desafeitos a se posicionarem politicamente ou então tacitamente submissos às e/ou alinhados com as forças no poder, recentemente saíram do seu claustro intra-eclesial para participarem da política em todos os seus níveis, assumindo, inclusive, posicionamentos politicamente destoantes aos valores do Evangelho.

Tratando do *Encerramento do VIII Congresso Nacional da ANPTECRE*, a Prof<sup>a</sup>. Carolina Teles Lemos observa que a realização do congresso foi muito enriquecedora do ponto de vista acadêmico, humano, social e político, devido à acertada escolha do tema *Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar*. A opinião da Prof<sup>a</sup>. Carolina é compartilhada também por nós que estivemos à frente do evento.

*Erico João Hammes e Tiago de Fraga Gomes.*

Pela coordenação.

## Da dialética ao diálogo: Ciências da Religião e Teologia<sup>1</sup>

Alex Villas Boas<sup>2</sup>

### Introdução

O primeiro aspecto a salientar nesta breve proposta de intervenção se situa na perspectiva do modelo interdisciplinar entre ciências da religião e teologia, desde um lugar de fala muito concreto na prática da pesquisa e do diálogo entre áreas. Destaco aqui alguns desses lugares de minha atuação como os programas de pós-graduação em universidades públicas em que a Teologia é solicitada para o diálogo com os Estudos Literários, como o Programa de História e Teoria Literária da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), e o Programa de Doutorado em Estudos Literários da Universidade de Aveiro, Portugal; No âmbito do diálogo entre os Grupos de Pesquisa em Teologia & Literatura, sendo dos 36 grupos internacionais, 15 brasileiros, o que possibilita um grande interdisciplinar; na experiência colegiada entre teólogas, teólogos e cientistas da religião no período em que atuei no Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC SP, do qual compartilhei e compartilho diversos projetos e diálogos com o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião também da PUC SP; da experiência de docência e coordenação do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC PR, em que atuei e atuo em projetos de pesquisa com rica interação entre os profissionais das duas áreas, quando não, profissionais formados nas duas áreas; como

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-01>

Este texto é uma adaptação da intervenção feita na mesa "Teologia, Ciências da Religião, sujeitos, linguagens, disputas de identidades" realizada no dia 29 de setembro de 2021, no VIII Congresso da ANPTECRE: Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar.

<sup>2</sup> Coordenador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa (UCP), onde atua nos programas de Teologia e de Ciências da Religião, em Lisboa. Também atua como colaborador no Programa de Pós-Graduação de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR) e no Programa de História e Teoria Literária da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Email: [alexvboas@ucp.pt](mailto:alexvboas@ucp.pt).

professor visitante em algumas instituições que fomentam o modelo interdisciplinar em diversas áreas de conhecimento, nomeadamente no Doutorado em Humanidades da Universidade Católica de Moçambique; na *Facultad de Ciencias Sociales e Políticas* da Universidad Arturo Jauretche, Buenos Aires, Argentina; e na *Faculté de théologie et sciences religieuses* da Université Laval, Québec, Canadá; E mais recentemente como coordenador do CITER - Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, na Universidade Católica Portuguesa, Portugal e dentro do centro, especificamente na coordenação do projeto “Casa Comum e novos modos de habitar interculturalmente”, que reúne 14 áreas de conhecimento, 12 países tanto do Hemisfério Norte como do Hemisfério Sul e 70 pesquisadores<sup>3</sup>. Com isso, apenas quero enfatizar que o modelo epistemológico interdisciplinar entre teologia, ciências da religião e outras áreas está na agenda do dia, e faz parte do meu cotidiano como pesquisador e coordenador científico.

O segundo aspecto que gostaria de destacar diz respeito à finalidade do debate epistemológico de uma comunidade acadêmica, enquanto sujeito epistêmico da produção de conhecimento. Tal debate visa esclarecer a percepção da comunidade acadêmica de suas tarefas epistemológicas, que por sua vez são inesgotáveis na medida em que a realidade sempre demandará uma nova literacia para ser compreendida de acordo com as mudanças que ocorrem em seu seio. Deste modo a tarefa epistemológica de modo sintético, enquanto, teoria do conhecimento está:

- necessariamente imbricada com um **evento histórico-social**, de curta ou longa duração, em que se situam a emergência dos fenômenos e objetos de pesquisa;
- situada em uma **cultura específica**, de onde o conhecimento produzido circula entre senso comum e senso crítico;

---

<sup>3</sup> Para mais informações pode acessar a página do CITER: <https://ft.ucp.pt/citer>.

- operacionalizada por um **sistema de produção de conhecimento** (comunidade acadêmica/instituições de produção de conhecimento /agências de investimento público e privadas).
- destinada a desenvolver **instrumentos cognitivos** adequados à realidade que se analisa, sendo o **conhecimento** um **novo objeto cultural**.

Mesmo um objeto abstrato como seria a questão de Deus não está dissociado de um sujeito epistêmico que parte da percepção de um evento (a experiência religiosa por exemplo) que ocorre no seio de uma sociedade e de um tempo histórico específico, e que, portanto, é pensado a partir dos instrumentos cognitivos que a cultura específica sobre a questão dessa sociedade e momento dispõem para tal. É inclusive tal cultura que permite a comunidade acadêmica perceber a necessidade de avançar na compreensão de um problema, na medida em que uma questão não se esgota ou mesmo é reativada pela emergência de um novo evento. Neste sentido, a produção do conhecimento é um novo objeto cultural que nós incorporamos como instrumento cognitivo que ajuda a organizar a apreensão da realidade dentro desta cultura específica, na sociedade e no tempo histórico em que se vive.

Com isso, há que se dizer que há uma dinâmica epistemológica de aproximar-se do senso comum, seja lá de que modo for, para oferecer um senso crítico a esse senso comum, e devolver ao senso comum um senso mais esclarecido sobre a realidade na qual se elabora a reflexão. Portanto, a dinâmica de senso comum e senso crítico é uma dinâmica constante que consolida na cultura um avanço na compreensão da realidade em que se situa (SANTOS, 2000, p. 33-49). E é por isso mesmo que o debate epistemológico é inesgotável, porque a epistemologia visa acompanhar os desafios de cada época, e há momentos em que é necessário dar um salto de compreensão no papel da produção de conhecimento, e seu modo de produção.

De modo muito geral, então, pode-se dizer que uma questão epistemológica nasce dentro de uma comunidade acadêmica, com sua própria

pragmática da pesquisa e que precisa encontrar em suas práticas os resultados que fundamentam o modo como se analisa a questão, pelo compartilhamento dos resultados e dos debates que deles nascem. Nesse sentido, o debate epistemológico visa estabelecer critérios que permitam reconhecer a distinção entre conhecimento e mera opinião ou crença, a fim de identificar nas aprendizagens diárias, um entendimento mais adequado da realidade em que se vive. Necessariamente, a epistemologia é uma cultura de pesquisa científica e de produção do conhecimento desenvolvida em uma comunidade acadêmica, que por sua vez, está alinhada a cultura maior de um país. É dentro dessa comunidade nacional, interagindo com a comunidade internacional, que uma comunidade acadêmica que pensa a produção dos novos conhecimentos, e visa, então, fornecer estratégias cognitivas mais adequadas para que se possa compreender melhor a realidade em que se vive. Basicamente, então, a epistemologia visa ajudar a produção dessas estratégias cognitivas na compreensão de um aspecto da realidade.

Nesse sentido a produção de conhecimento se situa entre o imaginário da cultura e os espaços de decisão, atuando como racionalização de demandas, subsidiando especialmente os espaços de decisões vitais para uma sociedade como são os espaços políticos, por exemplo, tal qual pensara David Easton (1991, p. 7-35) o que explica a razão do financiamento público moderno para a pesquisa, nomeadamente a sua função pública. Mesmo as instituições de iniciativa privada que financiem a própria pesquisa, participam desse dever público da produção de conhecimento, pois os métodos e o rigor da pragmática da investigação são partilhados dentro da mesma comunidade acadêmica. Não há uma ciência privada e uma ciência pública, mas formas de financiamento distintos que visam o mesmo fim, de alguma forma, a melhoria de condições de vida de uma sociedade.

## 1 O modelo epistemológico dialético de Ciências da Religião e Teologia

O modelo dialético é de grande importância para os modelos epistemológicos do século XX, servindo até mesmo de um modelo compartilhado na comunidade acadêmica de teólogas, teólogos e cientistas da religião no Brasil, aplicado ao exercício não somente de compreensão do fenômeno religioso, mas também de seu papel na sociedade latino americana, por meio de uma "análise dialética da religião" e uma "análise dialética da sociedade" (VILLAS BOAS, 2018, p. 269-270). Nesse contexto, por um lado as Ciências da Religião são apadrinhadas pela Teologia no Brasil, apesar da resistência de alguns cenários eclesiais, e por outro lado, a Teologia acaba por se qualificar na aproximação dessa analítica da finitude por um perfil interdisciplinar que nela vai se delineando desde o século XX.

No que diz respeito ao modelo epistemológico dialético, ele se situa entre o senso comum e o senso crítico do século XX, na medida em que é um instrumental perfeitamente adequado para se entender o período da Guerra Fria, um fenômeno político, enquanto dinâmica de disputa de poder, e cultural, enquanto narrativa fundamental para a compreensão de mundo, retroalimentado pela retórica do cenário político. O mundo era dividido entre *jedis* e o *lado negro* da força, e tal divisão era ao mesmo tempo objeto e ambiente da pragmática da pesquisa, nas Ciências Humanas e Sociais. Entretanto, esse modelo dialético começa a apresentar limites face a complexidade do século XXI.

Em um exercício arqueológico de identificar como o passado deixa resquícios operacionais no presente remontaríamos às origens apologéticas da dialética no século XVI, no contexto da disputa escolástica entre Reforma e Contra-Reforma. A inserção da dialética no discurso teológico, inspiração dada por Rudolf Agrícola à Filipe Melanchton e Erasmo de Roterdan, terá como contrapartida um tomismo que irá inserir no referencial analógico católico a

ideia de sistema que visa dialeticamente enfrentar a doutrina adversária em uma Contra-Reforma (VILLAS BOAS, 2021, p. 16-17). A teologia escolástica oferece um senso crítico dialético para a compreensão do senso comum da cultura, marcada por uma cisão religiosa, que ao mesmo tempo oferece um critério de literacia da sociedade que é classificada entre *nós* e *eles*.

Esse mesmo critério cultural religioso também migra para uma lógica de partido, que entretanto, ao final da segunda metade do século XX dá sinais de insuficiência e eclode na falência retórica da crise democrática do século XXI, em uma sociedade vulnerável à oportunismos totalitários. Foucault, por exemplo, entende ser uma tarefa de toda a sua geração escapar da lógica dialética, nomeadamente o desafio de "escapar de Hegel" (FOUCAULT, 1970, p. 72).

Este movimento não significa evitar o contato com o filósofo alemão, uma vez que o próprio Foucault fora orientado por Jean Hyppolite, professor especialista em Hegel na *École Normale Supérieure* e tradutor para o francês da *Fenomenologia do espírito*. Antes, essa tarefa implica em colocar em perspectiva a outra face da dialética (seja idealista ou materialista) de explorar os âmbitos do irracional com a pretensão de integrá-lo em uma razão ampliada, ou seja, o "caráter infrutífero de tal empresa", que oculta as formas de "segregação da desrazão" (CANDIOTTO, 2007, p. 2-3). Dito de outro modo, Foucault entende que as "relações de poder" são "fenômenos complexos que não obedecem à forma hegeliana da dialética", seja em sua versão idealista, seja em sua versão materialista:

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem "sentido", o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas [...] A "dialética" é uma maneira de evitar a realidade aleatória e



aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano (1977, p. 5).

Problematizar o modelo dialético não significa negar as lutas, e nem as opções históricas da comunidade acadêmica, como por exemplo, a opção pelos pobres, mas significa sim, tencionar o modo de lê-las, uma vez que “o problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros” (FOUCAULT, 1971, p. 6).

Deste modo há que se distinguir na cultura a *genealogia da ética* que emerge da espiritualidade política das lutas pelas causas nobres e a *genealogia do poder*, enquanto relações de força que operacionalizam os espaços de decisão política. A dialética como referencial epistemológico acaba por endossar o fenômeno político que é natural e retoricamente dialético dada a disputa de poder de decisão, porém, como dialética do poder empreende ao mesmo tempo a redução da complexidade como estratégia do engendramento de forças e blindagem à autocrítica. Na medida em que a dialética serviu para concentrar forças de enfrentamento entre o povo (*nós*) e os dirigentes do poder (*eles*), sobretudo em regimes totalitários, ela ganha enorme prestígio e clareza na literacia social, entretanto, no exercício democrático pós-eleitoral, a ideia de superioridade do adversário pela promoção de seu descrédito, e recusa de uma autocrítica que paga o preço da falta de transparência como suposto sintoma de fragilidade, se volta contra seus próprio fatores ao longo do século XXI. Um dos motivos da crise epistemológica se dá pelo fato de não raro, um campo de saber, genericamente dito aqui como Ciências Humanas, oferecer as razões de ser desse cenário, ainda que dentro de uma vulgarização do modelo dialético, que é suprassumido pela retórica política.

## 2 Da dialética ao retorno da apologética

Há ainda uma reminiscência de um referencial dialético de pensar a identidade como dominadora de uma alteridade e de pensar a identidade que se afirma negando as diferenças. Isso se instala não só como fenômeno cultural, mas é reforçado num modo de pensar dialético, que ao invés de devolver para o senso comum uma ampliação da percepção dos pontos cegos, ela incorre no risco de reforçar e retroalimentar esse modo de pensar que afirma a identidade negando alteridades, originado desde o embate entre as teologias escolásticas e que é acionado constantemente como dispositivo discursivo para assunção e/ou manutenção do poder.

As raízes apologéticas deste dispositivo discursivo dialético fazem com que o debate político tenha sempre uma proximidade com conotações religiosas soteriológicas, assumindo anseios populares e elegendo inimigos a serem combatidos, camuflando assim as causas históricas das necessidades do povo. Os projetos políticos do século XX atuam como teologias políticas que disputam os espaços públicos de decisão. A permanência cultural desta lógica dialética presente na apologética conflitante entre católicos e protestantes durou, enquanto narrativa oficial, do século XVI até o século XX, e possibilita no tecido social uma forma de pensar que é retroalimentada pela manipulação política da emergência de novos dualismos culturais contemporâneos: entre religião e secularismo, entre o capitalismo desenvolvido em países majoritariamente religiosos no século XIX e o comunismo ateu, entre Norte e Sul, entre Ocidente e Oriente.

O dispositivo discursivo utilizado pelo governo Bush nos Estados Unidos para promover a *Guerra ao Terror* é um exemplo do quão nocivo é essa herança dialética. Tal estratégia discursiva tem início com a percepção do cientista político, Samuel Huntington, de que polaridade da Guerra fria se deslocara, então, de um lugar que era entre direita e esquerda, entre

capitalismo e comunismo, para agora o Ocidente e o Oriente, especificamente, o Ocidente cristão e o Oriente islâmico (1993, p. 22-49). A Guerra o Terror é o exemplo de como não houve um enfraquecimento da retórica dialética, mas sim um *ad fontes* de suas origens apologéticas como forma de radicalização do fenômeno cultural no senso comum. Tal resgate das origens apologéticas promove: 1) o reempoderamento do fenômeno político por meio do reempoderamento da cultura dialética e a eleição de novas ameaças; 2) reativação de uma desrazão operacional que atua na comunicação das massas que se sentem ameaçadas; 3) instrumentalização da comunidade acadêmica e do pensamento dialético crítico para reabilitação de uma autoreferencialidade imune à autocrítica, uma vez que o mal está com *eles*.

Deste modo a hostilidade ao Islã se deu como interpretação lógica da literacia enviesada de episódios históricos pré e pós 11 de setembro, pois a análise de Huntington em 1993 se referia aos episódios da *Operação ciclone* (1979-1989) em que o governo dos EUA arma os *mujahideen* contra invasão soviética, e depois os mesmos se voltam com os norte-americanos na Guerra do Golfo (1990 – 1991), ao desconfiarem das reais intenções do governo yankee. Após o atentado das Torres gêmeas em 2001, a hipótese passa a funcionar como lógica de ação contra o “terror” na Guerra do Afeganistão (2001 – 2014[2021]); Guerra do Iraque (2003 – 2011); Guerra no Noroeste do Paquistão (2004 – presente); Guerra civil Síria (2011 – presente); Guerra civil no Iraque (2011 – presente) e a Guerra civil na Líbia (2014 – presente). A imagem do terror associado ao Islã fora previamente construída, de modo que os fatos bastariam para consolidar uma percepção no senso comum de modo que toda a hostilidade de uma cultura ao comunismo ateu se desdobra na percepção de que o islã como um todo é uma religião potencialmente violenta.

Com isto, deve se ter em conta que toda a comunidade islâmica, constituída em 2016, por exemplo, de 1,7 bilhões de pessoas, passa a ser vista, sobretudo pelo *mass media*, por aquilo que representa precisamente um

pequeno grupo ortodoxo sunita de em torno de 150 mil combatentes, e ainda assim com profundas divisões internas, de pelo menos 20 grupos jihadistas. Dito de outro modo, toda comunidade religiosa islâmica que envolve dezenas de países passa a ser significada no senso comum pelo símbolo de ser potencialmente terrorista por causa de 0,009% do jihadismo (MUHAMMAD, 2017). Porém todos são alvo de preconceito, e até mesmo de ódio por simplesmente serem islâmicos.

O efeito da estrutura dialética da percepção de uma cultura que opera por classificações entre *nós* e *eles* pode criar um efeito de disjunção no próprio tecido cultural, na medida em que parte do *nós* de uma nação é identificado com o *eles* de uma ameaça, gerando uma tensão entre sentimento de insegurança e radicalização dos sentimentos, em que se passa do medo do jihadismo à intolerância com o islã, dinâmica em se institui o *Make America Great Again* (MAGA), mas por outro lado, ocorre também um intensificação do sentimento de indignação e injustiça da comunidade islâmica migrante, e sobretudo de jovens islâmicos oriundo do já existente preconceito que sofrem em países ocidentais, dificultando ainda mais o processo de integração, e emergindo nesses jovens a percepção de que a consolidação de suas identidades pode estar mais ligada a adesão a uma causa, do que a pertença a comunidade em que vivem. Dos 225 detidos em atentados terroristas promovido por grupos jihadistas na Europa, de 2015 à 2018, 197 cresceram na Europa (GLOBSec, 2020, p. 9-14).

No ano passado o Canadá discutia a questão da repatriação de crianças filhas de pais chamados *Canadian Extremist Travellers* (CETs), canadenses extremistas que viajam para se alinhar aos movimentos jihadistas. Uma vez que os pais morrem em zonas de conflito armado, as crianças órfãs (*children of jihad*) passam a ser criadas nos centros de promoção do jihadismo. O mesmo se passa com a questão da repatriação das *bridges of jihad*, que são as viúvas de mártires jihadistas (BELPORO, 2020). Em 2018, haviam sido

identificados 190 CETs pelo governo canadense (CANADA, 2019, p. 11), pois devido as políticas de segurança estadunidenses após o ataque de 11 de setembro em Nova York, os ataques foram reduzidos na América do Norte, mas simpatizantes da causa jihad se alistam para atuar nos países que compõe o *Global Jihad* no contra-ataque à Guerra ao Terror (MULLINS, 2013, p. 12)

Devido ao fato de os meios escolares e universitários terem sido alvo de recrutadores ao terrorismo de caráter religioso, a Universidade de Ottawa tem desenvolvido um estudo exploratório baseado na teoria da *perspective transformation* do sociólogo americano da educação, Jacques Mezirow (1978), para tentar compreender melhor o processo pelo qual estudantes muçulmanos de universidades canadenses e nascidos no Canadá em um grande número de vezes, transformaram seus quadros de referência culturais de origem, por considera-los já não adequados para leitura da realidade, para adotar uma perspectiva radical com novas crenças e valores (DÉRI; DUCHESNE, 2018).

O processo de transformação da perspectiva de Mezirow é pensado sobretudo para a aprendizagem de adultos, desde um ponto crítico da percepção que sente a necessidade de reavaliar a estrutura de suposições e expectativas que emolduram não somente a forma de pensar, mas de sentir e agir. Em suas influências mais importantes estão presentes a ideia de educação progressiva em John Dewey; a concepção de paradigma de Thomas Khun, enquanto duração de uma forma de pensar por um período preciso de tempo; a teoria da consciência crítica de Paulo Freire; a teoria da comunicação ativa de Jurgen Habermas; o interacionismo simbólico de Herbert Blumer; e o desenvolvimento psicológico de Roger Gould. Mezirow parte da compreensão da *interpretive sociologist* de que a realidade é interpretada pelas pessoas tendo por base os símbolos socioculturais que foram internalizados, o que pode incluir aqui os símbolos religiosos. Tais símbolos conferem na infância

referências de segurança na compreensão do mundo que duram por um tempo, mas experiências desafiantes podem dismantelar tal ilusão de segurança, e é na reelaboração dos quadros referenciais de interpretação da realidade que emerge a transformação pessoal de uma consciência adulta. Entretanto, tal ressignificação demanda uma avaliação crítica, no sentido de identificar os limites das novas opções, a fim de desenvolver uma perspectiva que permita uma interação mais serena e responsável, para reconhecer a necessidade de uma nova formação e mesmo educação para a autonomia (MEZIRROW, 1991).

Na ausência de uma consciência crítica e autocrítica das próprias pressuposições o sentimento de insegurança, ao abandonar as referências e símbolos que lhe ofereciam segurança, incorre no risco de assumir radicalmente outras referências de crença e valor, como a adesão a uma causa, como forma de escapar da zona de insegurança instalada pelas crenças que não atenderam aquilo que prometiam. A insegurança crescente em grupos de jovens islâmicos em países ocidentais que acabam por amplificar a atuação de um grupo terrorista dentro de uma narrativa de guerra entre projetos civilizacionais resulta na percepção vulgar da tarefa de dialeticamente superar a ameaça islâmica, e não o jihadismo, tendo como efeito colateral o aumento de preconceito às comunidades migrantes muçulmanas e dificultando o processo de integração social, situação propícia para que os mais jovens sejam sensibilizados ao aliciamento de uma causa radical, sobretudo face à algum dilema desorientador em algum episódio biográfico. O preconceito e a dificuldade de integração da comunidade migrante muçulmana nas comunidades ocidentais é um dos principais aliados dos movimentos jihadistas.

Por outro lado, a narrativa do medo de quem foi impactado também simbolicamente pelo 11 de setembro, leva a radicalização de uma perseguição aos símbolos que ameaçaram não somente a segurança nacional, mas

também pessoal. Essa “sensação pessoal” se articula a um afeto público de medo que endossa a adoção de práticas e políticas abusivas em relação à comunidade islâmica, como forma de conter a ameaça. Essa é a subjetividade produzida por uma massiva estratégia discursiva em relação a alteridade. Combater a alteridade dialeticamente evocando razões tradicionalmente nobres é uma estratégia utilizada por um dispositivo de poder que permanece estruturalmente na cultura, mesmo com a alteração dos atores políticos, que apenas retroalimenta a dinâmica de pensar a sociedade entre *nós e eles*.

Se a Guerra ao Terror produziu dialeticamente a redução da complexidade do fenômeno islâmico, o *Global Jihad* faz o mesmo com a complexidade do fenômeno cristão, como por exemplo, na capa da 4ª edição de 2014 da revista de teologia jihádica do revista do *Daesh* ou Estado Islâmico, intitulada *Dabiq* – nome que evoca uma cidade no Norte da Síria onde supostamente acontecerá um Armagedon contra todos os infiéis - há uma montagem fotográfica de uma bandeira jihadista hasteada na Praça de São Pedro, em Roma, centro simbólico dos cristãos em tempos de Cruzadas. Em um dos artigos, há um chamado que evoca esse tempo passado, politicamente dialético, em que todo muçulmano deveria sair de sua casa, encontrar um “cruzado”, que equivale a um cristão, quebrar suas cruzes e escravizar suas mulheres, com a permissão e graça de Allah, evidentemente (UDANI, 2018, p. 100).

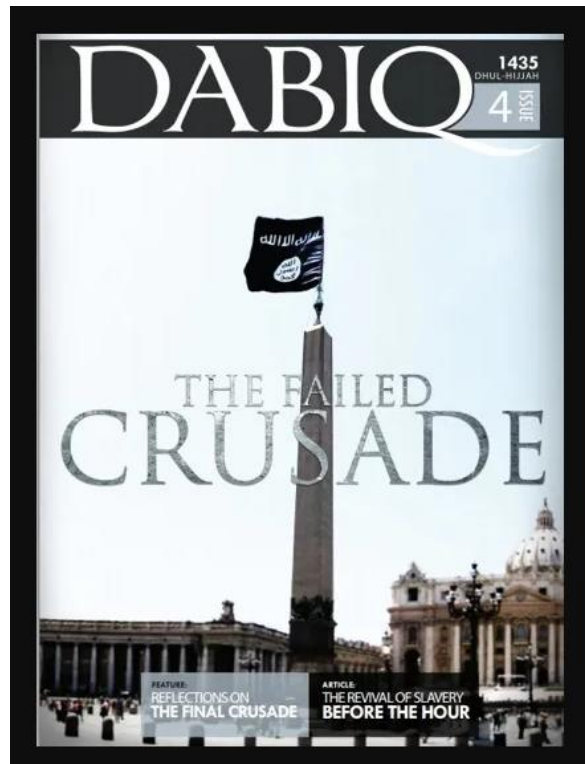


Foto Dabiq, nº 4, 11 out. 2014<sup>4</sup>

### 3 Da autorreferencialidade à racionalidade pública

A emergência de hermenêuticas teológicas contrahegemônicas e plurais são de grande importância e vem ao encontro da pragmática de compromisso das comunidades religiosas com uma agenda pública no século XX, nomeadamente a agenda dos Direitos Humanos (SANTOS, 2013, p. 142). Entretanto, tais hermenêuticas teológicas que chegam ao Terceiro Milênio, incorrem no risco de manutenção de uma lógica dialética, própria do ambiente cultural do século XX, reduzindo assim a complexidade do fenômeno religioso

<sup>4</sup> Atualmente o combate ao jihadismo no espaço digital não permite ter acesso aberto as revistas do Daesh, como a *Dabiq* (publicada em árabe, inglês, francês e alemão), *Dar al-Islam* (francês), *Konstantiniyye* (turco), *Istok* (russo), *Rumiyah* [literalmente *Roma* em árabe] (além da publicação em árabe, inglês, francês, alemão, bósnio, indonésio, paquistanês [urdu], turco, ela também foi veiculada em *uigur*, uma mistura de turco e chinês utilizado na região fronteira de Xinjiang, mas com comunidades de falantes no Cazaquistão, Quirguistão e Uzbequistão, e sobretudo em comunidades migrantes na Alemanha, Austrália, Bélgica, Canadá, Estados Unidos, Reino Unido e Suécia, o que dificulta o policiamento da doutrinação terrorista nos países ocidentais. Para acesso às edições das revistas cf. trabalho do jihadologista do *Washington Institute for Near East Policy*, Aaron Y. Zelin (2016).



no século XXI. Do ponto de vista epistemológico no que toca à insuficiência das narrativas teológicas para reverter tais polaridades dialéticas há o problema da autorreferencialidade teológica.

A linha tênue entre a retórica dialética do fenômeno político e modelo epistemológico dialético, somado à morosidade ou mesmo paralisação do processo de modernização de algumas sociedades conduz uma boa parcela da população, sobretudo as gerações mais jovens, a deixar de acreditar nas promessas políticas que emolduravam uma perspectiva de esperança para o futuro. Na medida que as possibilidades de uma vida melhor estão também alinhadas a um processo de reconhecimento social, quando as tentativas políticas de integração social no caso dos jovens islâmicos e redução de desigualdade no caso do sul global fracassam, esse anseio por reconhecimento incorre no risco de radicalizar-se como forma de tentativa de recuperação da auto-estima, um mecanismo de patologia social, em que uma dinâmica psicológica de desespero aciona as ferramentas de racionalidade que a cultura lhe oferece, revestida de linguagem religiosa que comporta uma promessa de justiça redentora (HABERMAS, 2015), mas sobretudo operando com uma lógica autorreferencial tributária do sistema de crença adotado. É aqui que se passa do apoio a uma agenda, dos Direitos Humanos por exemplo, à sua demonização, e a recusa de uma racionalidade pública para uma radicalização ideológica.

A questão da autorreferencialidade também pode ser analisada desde a perspectiva da «arqueologia religiosa» de Michel de Certeau, em um diálogo inacabado com o projeto arqueológico de Foucault (PETIT, 2020) que se dá já na origem do Estado Liberal com o surgimento de uma razão pública em litígio com a religião. Litígio esse que se retroalimenta na constituição das chamadas Ciências Humanas no século XIX, que vão atuar como produtoras de uma “razão de Estado” crítica, como equivalente à racionalidade pública (1975, p. 139).

O projeto arqueológico de Michel de Certeau propunha identificar o processo que culmina em uma «*ruptura instauradora*» do cristianismo com as estruturas simbólicas remanescentes do Antigo Regime para pensar o diálogo com a cultura contemporânea, analisando os regimes discursivos que estão na origem da cisão entre a simbólica cristã e a simbólica moderna (1975, p. 154). Na sua proposta arqueológica a atenção é dada às práticas discursivas do Estado Moderno entrelaçadas às do regime discursivo sintonizado simultaneamente com a Filosofia do Iluminismo, mas progressivamente distantes das massas rurais que permaneceram religiosas como forma de resistência por causa da morosidade social do Estado na implementação de políticas públicas estruturais. Há aqui uma fórmula a ser pensada: As massas mobilizadas pelas promessas de melhoria se voltam contra as causas evocadas na medida em que se instala uma morosidade no processo de transformação social, gerando descrédito nos atores políticos envolvidos. Tal vazio que passa a ser disputado, não muda a estrutura da política moderna, mas apenas os jogadores, em que demanda aqui romper essa lógica dialética de percepção propícia a oportunismos.

Adotando a lógica da arqueologia certeausiana, há pelo menos dois tipos de enunciados teológicos no surgimento da Modernidade que devem ser distinguidos: 1) as **teologias amalgamadas ao Antigo Regime**, responsáveis pela elaboração de uma crítica antimoderna, enfatizando o rigor moral para com o indivíduo, diante de uma suposta decadência da sociedade que se distancia da fé e culpabiliza o liberalismo. Tais teologias, no entanto, não estabelecem uma crítica ao Estado e suas contradições decorrentes da Revolução Industrial, mas, antes, oferecem parasitariamente um suporte religioso por meio de justificativas divinas; 2) as **teologias críticas** que se manifestaram taticamente resistentes às teodicéias, porém, não raro, mais pelas práticas sociais, notadamente pelo *catolicismo social*, do que pelos discursos teológicos, e o mesmo se poderia dizer do *evangelismo social*.

A autorreferencialidade se instala dialeticamente entre teologia e ciências humanas na medida em que estas passam a adotar o “primado epistemológico da ética na reflexão” na emergência de uma racionalidade pública em confronto com a significação dogmática do processo de produção teológica, identifica como suporte ideológico para a manutenção de privilégios do *Anciën Regime*. Nesse aspecto, há que se pensar um processo de reconciliação entre perspectivas de sujeitos epistêmicos e compatibilidade epistemológica entre teologia e ciências humanas, de modo que o projeto cerceausiano pode ser visto como uma arqueologia do diálogo em que complexifica o reducionismo dialético entre racionalidade pública e racionalidade teológica, para ter como um elemento central e compartilhado o debate ético. A consciência crítica do catolicismo social não se situou polarizadamente entre dogma e racionalidade pública, mas taticamente se instala no debate ético que questionava a ambos os pólos.

A tática em Michel de Certeau é o contraponto da estratégia, de modo que funciona como uma resistência instalada no interior das estratégias discursivas dos dispositivos institucionais (1990, p. 44s). Em tal perspectiva, a emergência da crítica social na perspectiva da comunidade teológica não se deu dialeticamente como se deu a emergência das Ciências Humanas, mas se deu taticamente, subvertendo as estratégias no interior das instituições, ou ainda das tradições religiosas. Tal postura era ao mesmo tempo crítica às contradições do liberalismo e crítica à estratégia discursiva em que a conservação da fé coincidia com a conservação de privilégios. Estabelece-se uma relação mais complexa para identificar os limites de [in] compatibilidade ou [in] tolerância entre as diferentes formas de correlacionar sistema político, sistema religioso e suporte epistemológico. Coexistiam simultaneamente: a) um enunciado teológico como defesa da reta doutrina, que pretendia sustentar-se com uma epistemologia escolástica autorreferencial enraizada no Antigo Regime de modo compatível à política do novo sistema econômico

da Revolução Industrial; b) um enunciado teológico tático como crítica da sociedade, mas simultaneamente i) compatível com o sistema religioso [compartilhamento de fontes], e; ii) incompatível com o sistema político e, portanto, iii) compatível com o surgimento das Ciências Humanas, compartilhando assim um humanismo comum. Nesse caso, as historiografias iluministas, francesas e marxistas, julgando-se ideologicamente imunes, acabaram eliminando tal complexidade dos enunciados teológicos (1975, p, 47), de modo que as condições de possibilidade para outro regime discursivo de uma teologia aberta ao diálogo com as Humanidades desde uma agenda ética tiveram que esperar até o século XX.

Essa distinção de uma maior complexidade se dá na medida em que se identifica na emergência da Modernidade uma *conservação da fé* que coincide com práticas discursivas e sociais de *conservação de privilégios*, alvo do Estado Moderno e da crítica das ciências humanas e sociais; e por outro lado, há outro modo de vivência da questão religiosa em que a *conservação da fé* também pode ser vista como *testemunho da sacralidade da dignidade humana e do sagrado dever do bem comum*. Esta última não somente é compatível com a significação ética das humanidades, assim como da agenda pública, e até mesmo constitui o âmbito da gênese dos discursos teológicos proféticos contra o Estado quando este não cumpre seu dever de realizar uma agenda ética. Dentro desse movimento, a ética como sensibilidade à dor da história, enquanto manifestação das feridas abertas e não atendidas historicamente (JAMESON, 1992) pode ser entendida como um *locus theologicus*, e ainda mais, pode se ver a ética como "teologia primeira" (SUSIN, 2019, p. 170), desde a eficácia simbólica dos atos narrados da literatura evangélica como manifestação de uma vontade divina à favor da vida e do bem comum. Não é gratuito o apreço que Certeau tinha pelas CEB's, dada a capacidade de reinvenção do cotidiano da Tradição religiosa e da crença na ação política de base (CERTEAU, 1990, p. 251s). Também não parece estar

dissociada do jesuíta francês a percepção do Papa Francisco do papel dos movimentos sociais como aqueles que realmente “lideram processos históricos” e promovem “caminhos de libertação” e “incorporação dos excluídos no destino comum” (FRANCISCO, 2013; 2014).

Entretanto, a efetivação de uma agenda ética e pública demanda a consolidação do Estado de Direito que supõe uma consciência de democracia pós-eleitoral, o que exige um consenso, mínimo que seja, sobre o papel do Estado entre as diferentes atores políticos, para a democracia ser operacional, e tal consenso não se alcança pela superação dialética do outro, mas da convergência ética da ação na elaboração da agenda pública, com a cobrança da sociedade civil organizada e a pressão do protagonismo dos movimentos sociais.

Os vícios dialéticos da cultura como reminiscências do mundo da Guerra Fria, induzem a uma insuficiência hermenêutica da percepção da complexidade e da pluralidade cultural que já não se entende desde a retórica política dialética. Tal insuficiência hermenêutica é mais danosa quando os sujeitos hermenêuticos são menos esclarecidos de suas autorreferencialidades, o que demanda uma noção mais ampla que a mera justaposição de culturas ou multiculturalidade, mas avançar para a interculturalidade como forma de produção de culturas institucionais entre pessoas diferentes com problemas comuns e ações compartilhadas para soluções cooperativas, que se dá em torno do aprofundamento do debate ético em torno das dores da história e não na robustez da argumentação autorreferencial. Exatamente na necessidade de pensar a ética no tecido cultural em que ela emerge dentro das sociedades e democracias complexas que se dá o papel da comunidade acadêmica, que mesmo quando adota uma perspectiva de militância dada a urgência da transformação, não pode simplesmente amalgamar-se às estratégias dialético discursivas de uma lógica de partido, mas antes compete ser uma

instância crítica em favor da ética da espiritualidade política das lutas que tem relações muito mais complexas que uma visão entre *nós e eles*:

Quantos sofrimentos e desorientações foram causados por erros e ilusões ao longo da história humana, e de maneira aterradora, no século XX! Por isso, o problema cognitivo é de importância antropológica, política, social e histórica. Para que haja um progresso de base no século XXI, os homens e as mulheres não podem mais ser brinquedos inconscientes não só de suas ideias, mas das próprias mentiras. O dever principal da educação é de armar cada um para o combate vital para a lucidez (Morin, 2000, p. 33).

## Conclusão

O mundo do século XXI é menos previsível e cada vez mais complexo que o mundo do século XX, e no campo religioso, o 11/09 talvez tenha sido o evento político mais indicativo da insuficiência do referencial dialético como modo de resolução dos conflitos. Passados 20 anos, a pandemia do COVID19 desvela, ainda que de modo cruel, a interconexão constitutiva do tecido sócio-político do Terceiro Milênio, mas ao mesmo tempo também desvela o despreparo cultural para lidar com essa complexidade, pois é também o cenário em que emerge oportunismos autoritaristas. A emergência dos grupos radicais não subverte as regras democráticas, mas as distorcem a seu favor, radicalizando a retórica dialética prévia.

Do ponto de vista epistemológico, a raiz de diversas *tensões* entre Ciências da Religião e Teologia pode curiosamente residir exatamente naquilo que há cerca de cinco décadas atrás as uniu, nomeadamente um referencial dialético. Mas tal tensão não se dá somente entre essas duas áreas de conhecimento, mas também entre um modo próprio de ler o século XX e a emergência da complexidade do Terceiro Milênio. Ao apontar para a insuficiência do referencial dialético, não se pretende aqui ingenuamente

dispensar a análise das tensões de disputa pelo poder, mas sim, indicar que esse referencial dialético está instalado em uma histórica engrenagem sócio-cultural em que a retórica política dela se faz uso como dispositivo discursivo para a manutenção de uma visão bipolar de mundo, quando na verdade há uma realidade multipolar. Multipolaridade essa que os partidos políticos conhecem muito bem ao estabelecerem alianças esdrúxulas para a manutenção de um projeto de poder. Identificar e clarificar as multipolaridades é um desafio complexo, quer seja para que reivindicação dos movimentos de base não esteja refém de uma exegese de partido legitimadora de escusos pragmatismos políticos, quer seja para apoiar a dialogicidade da emergência de redes compatíveis entre pólos sociais e culturais distintos em prol de uma agenda ética, em que as comunidades religiosas também têm o dever cívico de cobrança e fiscalização da implementação.

Apontar para os limites da dialética em nada tem a ver com não assumir uma posição, mas antes entender que a inteligibilidade da história reside na análise da genealogia das relações de lutas, estratégicas e táticas e como se deslocam no espaço e no tempo. Alguns movimentos implodem a predominância dialética da visão de mundo, como o ecumenismo e o diálogo inter-religioso; o movimento ecológico, o movimento anti-racial e o feminismo, entre outros. Tais movimentos operam taticamente no cenário dialético, mas subvertem a lógica identitária, na medida em que reinvidicam o reconhecimento de igual dignidade para todos e todas, em uma agenda que não elimina as tensões, mas inclusive propicia a ambientação ética para que elas existam dentro do sentido inclusivo das causas. Incluir o outro dialogicamente no século XXI pode ser mais desafiador e radical do que superá-lo dialeticamente. Isso não significa que não haja contradições internas nesse exercício de se desvencilhar dos pontos cegos da herança cultural dialética, mas há também a percepção da insuficiência desse modo de ver o mundo.

Por fim, diria que a consolidação da interdisciplinaridade não se dá somente, e nem primariamente no debate teórico em si, mas na elaboração de projetos em que teóloga(o)s e cientistas da religião atuam cooperativamente para lidar com objetos complexos de análise, começando por um *ver* compartilhado dos problemas, sendo a interpretação que o fenômeno tem de si, parte inerente do objeto analisado, assim como coloca-lo em perspectiva interdisciplinar é uma exigência para a superação da sua autorreferencialidade e onde exatamente pode se transformar a consciência da importância de ambas as áreas para lidar com a complexidade do fenômeno religioso no século XXI.

## Referências

BELPORO, Lydle. "Canada needs a plan to bring home the children of jihadists" In THE CONVERSATION. 25/10/2020. Acesso em: 08 sep. 2021. Disponível em: <https://theconversation.com/canada-needs-a-plan-to-bring-home-the-children-of-jihadists-148398>.

CANADA. 2018 Public Report on the Terrorist Threat to Canada. 3<sup>rd</sup> Revision. Ottawa: Minister of Public Safety and Emergency Preparedness, 2019.

CANDIOTTO, C. Foucault e a crítica do sujeito e da história. Revista Aulas: Dossiê Foucault. n. 3, 2007, p. 1-21.

CERTEAU, Michel de (1990). A invenção do cotidiano – 1. Artes de fazer. Nova edição, estabelecida e apresentada por Luce Giard. Trad.: Ephraim Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

CERTEAU, Michel de. (1975). A Escrita da História. Trad.: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora Forense; 1982.

DÉRI, Catherine; DUCHESNE, Claire. (2018). L'apprentissage transformateur et le processus de radicalisation : étude de cas provenant d'universités canadiennes In Villas Boas, A. (org.). "Apprentissages après l'école obligatoire" - Section 502, 09/05/2018. 86e Congrès de l'ACFAS: Association francophone pour le savoir: Célébrer la pensée libre. Chicoutimi: Université du



Québec à Chicoutimi (UQAC), 2018. Acesso em 08 sep. 2021. Disponível em: <https://www.acfas.ca/evenements/congres/programme/86/500/502/d#>

EASTON, D; SCHELLING, C. S. (eds). *Divided knowledge : across disciplines, across cultures*. Newbury Park : SagePublications, 1991.

FOUCAULT, M. (1970). *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad.: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo. Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, M. (1977). *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 18 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANCISCO. *Discurso del Santo Padre Francisco a los Participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares*. Roma. 28/10/2014. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014.

FRANCISCO. *Encuentro con el mundo laboral. Visita Pastoral a Cagliari*. 22/09/2013. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

GLOBSEC Policy Institute. *European Jihad: Future of the Past? From Criminals to Terrorists and back? Final Report – National Security Programme*. Bratislava: GLOBSEC Policy Institute, 2020.

HABERMAS, Jürgen. « Le djihadisme, une forme moderne de réaction au déracinement » Interview du journaliste Nicolas Weill dans la session *Débats* In. *Le Monde*. Publié le 19 novembre 2015. Acesso em 08 sep. 2021. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/21/jurgen-habermas-le-djihadisme-une-forme-moderne-de-reaction-au-deracinement\\_4814921\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/21/jurgen-habermas-le-djihadisme-une-forme-moderne-de-reaction-au-deracinement_4814921_3232.html)

HUNTINGTON, S. P. *The Clash of Civilizations?* in "Foreign Affairs", vol. 72, n. 3 (1993) p. 22–49.

JAMESON. Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992.

MEZIROW, Jacques. *Transformative dimensions of adult learning*. San Francisco: Jossey Bass, 1991. Ebook edition.

MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2ª ed., São Paulo: Cortez/Brasília: UNESCO, 2000.

MUHAMMAD, Ghazi Bin. *A Thinking Persons Guide to Islam: The Essence of Islam in Twelve Verses from the Quran*. London: White Thread Press, 2017. (ebook edition).

MULLINS, S. J. (2013). "Global Jihad": The Canadian Experience' In *Terrorism and Political Violence*, 25 (5), p. 734-776.

PETIT, Jean-François. *Michel Foucault et Michel de Certeau: Le dialogue inachevé*. Paris: Parole et Silence, 2020.

SANTOS, B. de S. *Introdução a uma ciência pós-moderna* 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

SANTOS, B. S. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

SUSIN, Luiz Carlos. *A Ética como Teologia Primeira: O que dá a pensar teologicamente?* In VILLAS BOAS, A. (org). *Anais do I Congresso Internacional do Programa de Pós-Graduação da PUC PR - Teologia em Diálogo com as Ciências Humanas: Novos Desafios Epistemológicos*. Curitiba: PUCPPR, 2019, p. 170-179.

UDANI, Catalina M. "A Content Analysis of Jihadist Magazines: Theoretical Perspectives". *Honors Undergraduate Theses*. 351. Florida: University of Central Florida, 2018. <https://stars.library.ucf.edu/honorstheses/351>

VILLAS BOAS, A. *Teotopias como lugar comum entre teologia e literatura*. *Teoliterária*. v. 11, n. 23, 2021, p. 15-34.

VILLAS BOAS, Alex. *Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil: O debate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia*. *INTERAÇÕES*, v. 13, n. 24, 2018, p. 260-286.

ZELIN, Aaron Y. "Dābiq" In *Jihadology: A clearinghouse for jihādī primary source material, original analysis, and translation service*, 2016. Acesso em 08 sep. 2021. Disponível em: [https://jihadology.net/wp-content/uploads/\\_pda/2015/02/the-islamic-statee2809cdc481biqmagazine-422.pdf](https://jihadology.net/wp-content/uploads/_pda/2015/02/the-islamic-statee2809cdc481biqmagazine-422.pdf)

## Religião e Política em contexto de (des)secularização: uma abordagem histórica do catolicismo brasileiro<sup>1</sup>

Ana Rosa Clochet da Silva<sup>2</sup>

### Introdução

A presente contribuição, inicialmente apresentada na forma de Conferência proferida no âmbito do VIII Congresso da Anpctecre, insere-se num campo de debates plural, inspirado pela complexidade do campo religioso ocidental contemporâneo<sup>3</sup>. Como uma de suas marcas, reconhecida pelos demais pesquisadores da área, destaca-se a presença das religiões no espaço público, as quais, longe de desaparecerem ou serem deslocadas para a esfera da consciência individual - como prognosticava a teoria clássica da secularização - continuam sendo uma dimensão importante na vida de muitos indivíduos e sociedades. Inegavelmente, a atual explosão de doutrinas, grupos, filosofias, novas sensibilidades e formas de religiosidade constitui um grande desafio para as Ciências Humanas e, especificamente, para os estudos de religião.

Neste âmbito, as interpretações daqueles que buscam explicações para a atual visibilidade das religiões estão longe de um consenso. Enquanto para

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-02>

<sup>2</sup> Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. (PUC-Campinas). Docente da Faculdade de História da PUC-Campinas e do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, pela mesma Universidade. É doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (2000) e pós-doutora na mesma área pela USP (2007).

<sup>3</sup> Uma versão modificada das reflexões que seguem foi apresentada como Conferência de abertura do VI Workshop "Religión y Secularización en el mundo contemporáneo", organizado pela Red de Estudios de la Historia de la secularización y la laicidad (RedHisel) e pelo Programa Sociedad, Cultura y Religión (CEIL-CONICET), entre os dias 20 e 21 de maio de 2021, na cidade de Buenos Aires, Argentina. O texto em espanhol será publicado en la Revista *Debates de Redhisel*, Apéndice del n. 3 de septiembre de 2021.

alguns, o momento atual traduz uma inversão inesperada das expectativas secularizantes, atestando a "revanche do sagrado sobre a cultura profana" (Kolakowski, 1977, pp. 153-62), para outros, a secularização constitui a característica e o direcionamento mais evidentes, concebida como destradicionalização, ou como chancela institucional e cultural à diversidade religiosa e à liberdade de mercado para todas as iniciativas desta natureza (Pierucci; Prandi, 1996), preservando a "serventia" do conceito (Pierucci, 1998). A proliferação das novas expressões religiosas tem sido ainda interpretada como atestadora de uma era de "dessecularização" que, nos termos formulados por Martelli (1999, pp. 160-161), significaria "o retorno não tradicional à tradição ético-religiosa, com efeitos ambivalentes e produtores de distorções" imprevisíveis, compatível com a própria lógica em que opera a pós-modernidade.<sup>4</sup>

De modo geral, estes estudos tem concordado que, na maioria das experiências ocidentais observadas, esse ressurgimento religioso não representa um mero retorno à situação religiosa pré-moderna, quando vigorava a hegemonia das grandes instituições religiosas. Ao contrário disso, em diferentes contextos observa-se a diminuição do campo de ação e influência das principais instituições religiosas, à medida que avançam formas de religiosidade mais destradicionalizadas e desinstitucionalizadas.<sup>5</sup>

No caso do Brasil, tal tendência encontra respaldo nos resultados do Censo de 2010, reveladores do crescimento da diversidade dos grupos religiosos no país e da inédita perda de centralidade do catolicismo (passando de 73% para 64% a população católica), frente ao crescimento dos evangélicos (que passaram de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010) e dos que se declaram sem religião (cerca de 8% da população) (Teixeira; Menezes, 2013). De lá para

---

<sup>4</sup> A propósito deste debate, ver ainda MARIZ, 2001.

<sup>5</sup> Estas tendências tocam tanto aos chamados Novos Movimentos Religiosos (NMR) (Siqueira; Lima, 2003), quanto os movimentos católicos, desdobrados da Renovação Carismática Cristã. catolicismo (Carranza; Mariz; Camurça, 2009)

cá, porém, a diversidade e disseminação de formas mais destradicionalizadas e desinstitucionalizadas de expressões religiosas tem convivido com a crescente emergência de grupos religiosos como atores políticos e suas estratégias para intervir no funcionamento do Estado, evidenciando a presença majoritária das religiões cristãs também em nível institucional e normativo, impondo novas complexidades ao quadro observado.

O principal exemplo disso tem sido a representatividade das frentes parlamentares Evangélica e Católica, cujos deputados se revelam propensos a formarem uma única frente cristã em nome de valores circunstancialmente identificados como “comuns” entre eles, configurando uma multiforme, assincrônica, porém convergente “onda conservadora”, nos termos formulados pelo antropólogo Ronaldo Almeida (2017).<sup>6</sup>

Em que medida estes podem ser tomados como sintomas do fim da secularização, ou do modo como a religião continuou utilizando-se dos seus próprios resultados para se manter presente no espaço público, é ainda um debate em aberto, cujas lacunas, enviezamentos e dissensos demonstram o quanto as relações entre o religioso e o secular instituem um campo não apenas temático, mas sobretudo de problemas a serem enfrentados, ainda que não necessariamente resolvidos.

Notadamente quando se considera o fato de que, vinculado às narrativas clássicas da modernização - que formuladas a partir das experiências de algumas sociedades europeias ocidentais, tenderam a postular a relação supostamente antagônica entre modernidade e religião - o conceito de secularização assumiu uma conotação que vai bem além da simples ideia de perda quantitativa da religião, convertendo-se em argumento sobre a própria *legitimidade* da era moderna, conforme problematizado por Hans Blumenberg (1999). Resulta daí que, no seu desenvolvimento teórico, a

---

<sup>6</sup> Segundo Almeida, a expressão se refere mais exatamente ao evangelicalismo pentecostal e neopentecostal e sua atuação na Câmara dos Deputados, embora reconheça que a “vaga” conservadora que se quebra em múltiplas direções não se restringa a estes grupos.

tese da secularização foi se tornando um dos axiomas centrais da teoria da modernização. Um complexo normativo-descritivo com o caráter de *projeto*, que segundo o sociólogo Ricardo Mariano (2011, p. 242), dificilmente se auto-reconhece como tal.

Disputado pelo debate contemporâneo, a eficácia operativa do conceito de secularização tem sido posta à prova, mediante as recomposições inéditas das religiões e formas de religiosidade e de suas relações com a política – aqui tomada num sentido amplo, mutável e não restrito ao nível do Estado<sup>7</sup> -, reveladoras do contraditório movimento de “aprofundamento da experiência religiosa como algo pessoal, individual, íntimo”, com a simultânea “desprivatização e publicização do religioso”, como bem observa Joanildo Burity (2001, p. 28).

Neste sentido, a crítica atual, predominante no interior das Ciências Sociais, orienta-se no sentido de apontar os limites e inadequações das teorias gerais da modernidade e da secularização que, tributárias de um parâmetro eurocêntrico de interpretação da história moderna, revelam-se insuficientes e mesmo inadequadas para abarcar outros processos históricos de construção da modernidade, em que a emergência de uma esfera pública secular não, necessariamente, deu-se pela perda das funções moralizadora e integradora da religião, com seu deslocamento para a esfera da autonomia individual (Haupt; 2008; Casanova, 2006).

Entre os sociólogos, estas críticas tem sido corroboradas pelos debates sobre a pós-modernidade ou a modernidade reflexiva, resultando numa maior “sensibilidade científica sobre as agendas culturais básicas das diferentes sociedades modernas”, conforme reconhece o sociólogo Jorge Botelho Moniz (2017, p. 128). Desse modo, segundo ele, passou a haver “um esforço acadêmico para reconhecer que os processos de evolução, diferenciação ou

---

<sup>7</sup> Compreensão que se revela tributária das contribuições da Nova História Política de matriz francesa. (Rémond, 2003)

integração social são contingentes, variáveis e flexíveis”, problematizadores do fato de que nem a relação entre modernidade e secularização é casual, nem tem uma única direcionalidade. Emerge daqui a teoria das “múltiplas modernidades”, formulada pelo sociólogo israelense Shmuel Eisenstadt (2000), assim como a teoria das “múltiplas secularizações” – tendo como expoentes David Martin (2005) e Demerath Jay (2007) e, mais recentemente, da “secularização contextual”, cujo principal expoente é sociólogo alemão Gert Pickel (2011), propensas a considerarem o peso da contingência histórica e das diferenças duradouras das sociedades contemporâneas.<sup>8</sup>

Cabe notar que tais críticas não buscam negar a secularização como processo, que em certos aspectos é indiscutível, mas sim contestar o modo como esta é pensada e instituída enquanto modelo. Daí a recomendação de José Casanova, para que os estudiosos busquem testar, à luz de cada caso concreto, a validade de cada uma das três proposições que compõem a teoria da secularização, a saber: “secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, secularização como declínio das crenças e práticas religiosas e secularização como marginalização da religião para a esfera privada” (1994, p. 211).

Ao reivindicarem aproximações de caráter histórico, capazes de conferir conteúdos empíricos a uma teoria que tradicionalmente deles prescindiu, estas formulações se revelam operativas para pensar a experiência brasileira da secularização, ao mesmo tempo que nos permitem restituir o conceito à sua materialidade histórica, ou seja, às disputas sociais e políticas no interior das quais, em cada momento, ele é produzido e mobilizado pelos diferentes atores. O que, fatalmente, convida os historiadores a um debate do qual, tradicionalmente, mantiveram-se afastados.

---

<sup>8</sup> Enquanto os dois primeiros buscam construir uma tipologia de cenários da secularização, Pickel enfatiza os desenvolvimentos históricos das diferentes sociedades, que conduziriam a uma secularização mais dependente da trajetória que pode, incluirse, incluir *reincidências*. (Moniz, 2017)

\*

Estas reflexões iniciais orientam os objetivos do presente capítulo, o qual não visa a elaborar uma análise exaustiva das formulações críticas mencionadas – o que fugiria aos meus propósitos e propriedade para fazê-lo, dado ser este um debate que tem mobilizado predominantemente os cientistas sociais -, nem, tampouco, argumentar que os estudiosos de religião devam, necessariamente, assumir a problematização conceitual a que nos referimos como eixo privilegiado e incontornável de suas pesquisas.

Nosso propósito será ao mesmo tempo mais modesto e desafiador, na medida em que se propõe a contribuir com uma dupla compreensão: a do lugar da religião na sociedade brasileira e a do lugar da História enquanto domínio do saber, a integrar um debate que, pela própria natureza do objeto que se propõe a discutir, justifica e demanda um tratamento pluridisciplinar, tal qual o perfil assumido pelas Ciências da Religião.

Equanto a primeira problemática pode parecer mais óbvia e pertinente, em virtude da própria evidência assumida pelas religiões no cenário contemporâneo, a intenção de refletir sobre a contribuição da História na constituição multidisciplinar da área é guiada pela preocupação em se evitar um duplo e indesejado movimento, sobre o qual nos alerta o filósofo e cientista da religião Humberto S. Coelho: de um lado, a eleição de “uma das ciências da religião como a Ciência da Religião”; de outro, a redução da própria área de estudos a um “agregado de ciências humanas mais ou menos relacionadas a um objeto vago”. (Coelho, 2013, p.120)

Portanto, apontar algumas das possibilidades do diálogo interdisciplinar sobre o tema - especificamente no que se revelam tendências congruentes das Ciências Sociais com a História - parece indicar uma opção mais profícua como agenda de discussão, do que as indagações sobre o suposto “retorno do sagrado”, ou as querelas sobre a secularização, que ora



ameaçam recair num “diálogo de surdos”<sup>9</sup>, no qual cada pesquisador tende a perceber o outro como um estereótipo bastante grosseiro, ora se vê aprisionada nas armadilhas do anacronismo, dada a insistência nos usos normativos e prescritivos de conceitos que, compartilhados pelas diversas disciplinas, são sempre polissêmicos e multidimensionais, além de assumirem estatutos diferenciados em cada uma delas.

Suspeito ser esta, em parte, a natureza do mal-estar que paira sobre as disputas do termo secularização - ao menos no que toca aos seus usos acadêmicos -, justificando a problematização acerca de seus usos e significados para interpretar as recomposições das religiões no cenário contemporâneo. Afinal, como nos ensina Reinhart Koselleck (2006, p. 114): “a permanência e a alteração dos significados das palavras não, necessariamente, correspondem à permanência e alteração das estruturas por elas designadas”. O que implica admitir que o simples fato dos termos manterem um significado estável não é suficiente para atestar a manutenção do mesmo estado de coisas.

Partindo destas referências, as reflexões que seguem são orientadas por uma dupla indagação, reveladora da natureza ao mesmo tempo histórica e historiográfica, do objeto em questão. Assim: do ponto de vista de uma abordagem histórica sobre o tema da secularização, e levando em consideração as reiteradas afirmações de que “a religião está de volta”, em que medida e sob quais aspectos, as características e tendências do campo religioso brasileiro contemporâneo são efetivamente novas? Como, por decorrência, as formulações críticas sobre a secularização podem nos ajudar a interpretar a experiência específica do Brasil?

---

<sup>9</sup> A expressão é empregada pelo historiador Peter Burke, ao se referir ao modo como, tradicionalmente, relacionaram-se historiadores e sociólogos, na construção de seus respectivos campos disciplinares. Na sua compreensão, a despeito de compartilharem o mesmo objeto, além de conceitos e categorias analíticas comuns, estes cientistas nem sempre foram “bons vizinhos”. (BURKE, 1980)

Mais que a uma resposta precisa ou mesmo suficiente, tal pergunta nos remete a uma trajetória de longa duração, reveladora dos modos como, historicamente, constituíram-se os vínculos entre religião e política no Brasil, os quais já foram abordados de diferentes maneiras – haja vista a consolidada trajetória da História das Religiões no país –, mas que aqui se pretende reconstituir sob a lente do debate recente acerca da secularização, visando a situar alguns aspectos que nos parecem elucidativos da experiência brasileira neste sentido: 1) o fato de que, no Brasil, as relações entre religião e política remetem a um inegável processo de diferenciação destas esferas, com a simultânea colaboração e porosidade entre ambas; 2) o fato de que as evidências históricas, longe de confirmarem a imagem do catolicismo como elemento atávico de nossa cultura, opondo resistência aos esforços secularizantes do Estado, demonstram sua dinâmica capacidade de adaptação e recomposição em resposta às transformações observadas em outras esferas e planos da vida coletiva, permitindo-nos tomar os agentes religiosos como sujeitos da própria secularização<sup>10</sup> (Di Stefano, 2008; Steil; Herrera, 2010); 3) por fim, o fato de que as estratégias de reconfiguração do catolicismo brasileiro, em diferentes momentos, são reveladoras das condições singulares que permitiram a esta religião se preservar como modelo e referência para o que foi assumido historicamente como religião, seja do ponto de vista das relações estabelecidas com o Estado, seja no que revelam acerca da relação ao mesmo tempo concorrencial e circunstancialmente colaborativa, entre os diferentes grupos e organizações religiosas, em suas disputas para agir publicamente. (Montero, 2012)

Ao privilegiar este recorte específico, as reflexões que seguem se pautam numa das premissas teóricas mais caras ao conhecimento histórico: aquela que procura medir permanência e alteração não pela suposta novidade

---

<sup>10</sup> Neste sentido, a modernidade e a secularização contituem processos que integram as religiões, ao mesmo tempo que as obriga a permanentes reconfigurações.

dos objetos em si, mas pela qualidade diferenciada do tempo, ou seja, das circunstâncias específicas da época em que ocorrem. O que implica o exercício de abordá-los do ponto de vista sincrônico, sem desconsiderar suas alterações no eixo diacrônico da análise, ou seja, na temporalidade.

Estamos aqui no caminho apontado por Eduardo Albuquerque, segundo o qual “o contexto histórico no qual se insere a religião é essencial para compreendê-la”, constituindo este exercício de contextualização do objeto tratado a característica básica da História das Religiões, como disciplina. (Albuquerque, 2003)

### **A experiência brasileira da secularização: “passado-futuro”**

Considerada à luz dos vínculos históricos entre religião e política, a experiência brasileira da secularização se insere nos quadros de uma compreensão histórica mais ampla, comum a outros países latino-americanos, que reporta ao processo de dissolução do regime de cristandade ibérico, que teve lugar a partir – e em parte como resultado – da crise das metrópoles coloniais. Conforme as formulações do historiador Roberto Di Stefano (2018, p. 135), tal processo implicou reconfigurações profundas da religião em resposta às transformações operadas em outros planos, transformando as “formas como os indivíduos se relacionavam com o sagrado e com as instituições que o administravam”; as “funções e a organização dessas instituições”, bem como “os vínculos que estabeleciam até então com um poder civil, cujos fundamentos já não remetiam à religião herdada”, embora dela não pudessem prescindir. Estas transformações, segundo o autor, configuram contextos de “modernidade religiosa”, conceito que traduz as experiências diferenciadas, embora profundamente conectadas, da secularização nestes países.

De tal maneira que a experiência brasileira da secularização não pode ser comparada sem descontinuidades às das sociedades europeias<sup>11</sup>. O que se confirma, quando levados em conta os vínculos institucionais tradicionalmente estabelecidos entre Igreja católica e Estado brasileiro.

Neste aspecto, vale notar que a longa vigência do regime do *padroado* modelou, desde o período colonial, os nexos entre religião e política no Brasil. Estabelecido inicialmente por concessão papal aos monarcas ibéricos, que passavam a ter ingerência sobre assuntos de natureza eclesiástica em seus domínios, como contrapartida da conquista espiritual, este direito foi reconfigurado desde a independência, em 1822, como dispositivo constitucional, que dava ao Imperador o poder para determinar assuntos disciplinares da Igreja no país, vetar documentos e bulas papais por meio do *Beneplácito*, nomear bispos para as principais dioceses do país, assim como padres em nível das paróquias; assumir a construção de templos, pagar as côngruas do clero secular, etc... (Santirocchi, 2020). Deste regime decorreu, até o período republicano, a ausência de uma independência institucional e normativa entre Igreja católica e Estado brasileiro, delinendo uma relação ao mesmo tempo conflitiva e colaborativa entre ambos, que tendeu a privilegiar de diferentes maneiras e por incontáveis vezes o catolicismo.

Neste sentido, cabe lembrar que o Art. 5º. da Constituição de 1824 garantiu a condição da religião católica como a religião oficial do Império. Às outras religiões – o que, naquele momento, referia-se quase que exclusivamente a algumas denominações protestantes presentes no Brasil desde inícios do século XIX, como luteranos, anglicanos, metodistas e, mais

---

<sup>11</sup> Tampouco estamos sugerindo que esta seja uma marca indiscutível e niveladora dos contextos europeus que observaram processos de modernidade. Conforme nos mostra a socióloga Danièle Révieu-Léger, a partir do panorama religioso francês, torna-se impossível compreender as formas de religiosidade modernas se se continua a assumir alguns pressupostos da modernidade, dentre os quais a tese weberiana da secularização. Na sua visão, portanto, o advento da modernidade implicou combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram reivindicando-na como condição para pensarem-se como autônomas em relação aos fundamentos religiosos da soberania. (Hérvieu-Léger, 2004, p. 37)

tardamente, presbiterianos - era franqueada a liberdade de culto doméstico ou particular, desde que não erigissem templos públicos. Ou seja: nossos primeiros legisladores opuseram-se à intolerância, mas restringiram as condições da plena liberdade religiosa no país (Pereira, 2007), definindo um modo de presença do religioso no espaço público que passava, necessariamente, pelo reconhecimento e elaboração estatal. (Guimbelli, 2008)

Simultaneamente, a independência assistiu à ascensão de clérigos às principais esferas de representação política, incluindo o Parlamento brasileiro, onde as "sotánias políticas" foram numericamente expressivas durante as quatro primeiras legislaturas do Império, entre 1826 e 1842<sup>12</sup>. Esta presença era complementada pelo acesso exclusivo de deputados católicos à Câmara dos Deputados, uma vez que o Art. 95 da mesma Constituição excluía da condição de cidadãos "hábeis para serem nomeados deputados" todos aqueles que "não professassem a religião do Estado".(Nogueira, 2001, p. 92)

Paralelamente a esta atuação em nível das principais instâncias representativas, o poder público precisou recorrer tanto ao sistema de documentação e controle de informações sobre a população local - monopolizado pelos representantes da Igreja responsáveis pelos registros civis -, quanto à infraestrutura dos edifícios, permanecendo as sedes paroquiais como espaços para a realização das primeiras experiências eleitorais no Brasil independente. Este quadro implicou uma indistinção das fronteiras entre poder político e poder religioso, já que, para lograr o duplo objetivo de exercer a justiça temporal e a salvação eterna, o Estado desempenhava funções hoje vistas como religiosas, assim como a Igreja

---

<sup>12</sup> Dos 102 deputados gerais eleitos para a primeira legislatura brasileira, iniciada em 1826, 23 eram clérigos, representando 22,5% do total de cadeiras. Na segunda legislatura (1830-1833), os padres-políticos corresponderam a 22% dos deputados gerais; na terceira legislatura (1834-1837), 24% e na quarta legislatura (1838-1841) 16%. A partir daí, sua presença na Câmara dos Deputados tornou-se cada vez menos significativa. Fato similar pôde ser constatado no Senado para onde 13 padres foram eleitos entre 1826 e 1841, ao passo que, durante todo o Segundo Reinado, somente 4 padres conseguiram ascender a tão alto cargo político. (Souza, 2010)

assumia funções que, também na ótica atual, são políticas (Di Stefano, 2012, p. 205).

Neste sentido, a diferenciação funcional entre estas duas esferas – assumida como uma das proposições da tese da secularização e, segundo Casanova (1994), a mais plausível delas – foi no caso brasileiro uma condição tardia e, em boa medida, impulsionada pela própria atuação da tendência mais ortodoxa e antiliberal do catolicismo – a ultramontana – que, a partir da segunda metade do século XIX passou a predominar no episcopado brasileiro, modelando os rumos da reforma da Igreja católica segundo moldes tridentinos (Santirocchi, 2015).

Isto porque, encampando um modelo de Igreja autônomo em relação ao poder temporal, a atuação ultramontana no Brasil da segunda metade do século XIX viu-se respaldada e, em boa medida legitimada, pelas diretrizes da Santa Sé, cuja orientação comum ao mundo católico da época foi definida pela retomada do que o historiador da história eclesiástica Paolo Prodi (2010) define como o “paradigma tridentino”: uma espécie de projeto de longa duração, através do qual a Igreja romana buscou estabelecer e fortalecer uma soberania paralela e universal, em competição com outros projetos de modernidade em voga. Tal paradigma orientou os documentos publicados pelo papa Pio IX em dezembro de 1864: a *Encíclica Quanta Cura* e seu anexo o *Syllabus*, uma lista que continha os supostos “erros” da modernidade, representando a resposta ortodoxa da Igreja Católica à sociedade contemporânea. (Silva; Costa, 2021)

Neste contexto – tradicionalmente referido pelo termo *romanização* – que originalmente aparece no livro *O Papa e o Concílio*, do teólogo de Döllinger, traduzido e prefaciado no Brasil por Rui Barbosa, em 1877, sendo marco das manifestações contrárias à definição do dogma da infalibilidade papal (Santirocchi, 2010) – a vertente ultramontana do catolicismo brasileiro assumiu uma postura mais intransigente, combativa e propositiva,

mobilizando-se contra os limites impostos pelo padroado à autonomia institucional da Igreja. Além disso, clérigos e leigos ultramontanos anatemizavam todas aquelas tendências contrárias aos princípios da Igreja Romana, supostamente plantadas pela Revolução francesa e referidas pelo discurso ultramontano da época como a “hidra da fábula de muitas cabeças, a cometer sempre o mesmo erro fatal com diferentes nomes: na ordem pública - *anarquia*; na política - *republicanismo*; no domínio de las ideias: o filosofismo; na religião – o *protestantismo*”. (Silva, 2020)<sup>13</sup>

Assim, é possível dizer que, no Brasil da segunda metade do século XIX, verificou-se algo parecido com o que ocorreu nos países europeus. Ou seja: a Igreja local, respondendo às transformações e aos projetos concorrentes de modernidade existentes, buscou se inserir na soberania paralela e universal representada pelo poder pontifício. Mas enquanto na Europa essa soberania paralela surgiu porque a Igreja já não conseguia manter uma concorrência com os Estados no plano dos ordenamentos jurídicos, no caso brasileiro, onde o regime do padroado era vigente, o fortalecimento da autoridade pontifícia serviu para intensificar a sua capacidade de concorrer com outros projetos de modernidade. (Silva; Santirocchi, 2020)

Essa luta não se deu apenas no campo jurídico, mas também – e cada vez mais –, no campo das consciências, configurando uma das estratégias mais recorrentes e longevas da Igreja católica no Brasil. Ou seja: aquela que buscava uma interferência direta na sociedade civil, por vias não institucionais, à medida que diminuía sua participação direta na política e que as tensões com o poder político revelavam o afastamento progressivo entre ambos.

Na conjuntura da segunda metade do século XIX, tal estratégia se definiu, em boa medida, pela atuação ultramontana através da imprensa

---

<sup>13</sup> Expressões extraídas do do jornal *O Apóstolo*, principal representante do pensamento ultramontano da época, editado no Rio de Janeiro, entre 1866 e 1901. (*O Apóstolo*, n. 29, 22/07/1866: 4)

periódica, fazendo surgir uma série de jornais empenhados em difundir a normatização emanada da Santa Sé, assim como modelar hábitos e comportamentos dos fiéis, firmando a obediência aos sacramentos, disciplinando aspectos da religiosidade popular, incentivando a instrução religiosa da sociedade civil, bem como cuidando da própria reforma do clero. (Silva, 2020)

Ao fazer uso da imprensa periódica, os católicos ultramontanos apropriavam-se dos mesmos recursos de seus oponentes. Nas páginas do principal jornal ultramontano da época, lia-se:

A missão do século XIX exige em primeiro lugar que sejam dissipados os erros e que às inteligências transviadas faça-se patente a verdade. Ninguém pode pois desconhecer que a imprensa periódica e não periódica é nas mão dos inimigos da Igreja, a arma mais mortífera para combater qualquer espécie de bem e seduzir os espírito mais retos e sinceros. Para remediar a tão grande mal era necessário que homens cheios de coragem e talento, que padres zelosos, principalmente, empreendessem a obra mais salutar que é preciso tentar – a de oporem-se aos ataques tão perigosos da imprensa ímpia com as armas ministradas pela imprensa católica. (*O Apóstolo*, n.29, 22/07/1866 : 4)

Por esta via não-institucional, portanto, foram travados alguns dos principais embates que nos permitem estabelecer associações – sincrônicas e diacrônicas – entre os distintos modelos de secularização em voga – o galicano, o que propugnava o modelo de Estado laico, o intransigente romano -, assim como conceber a própria Igreja católica e seus agentes como atores deste processo. Afinal, embora, em tese, a ideia de separação entre os dois poderes tivesse que ser combatida, na prática ela foi sendo cada vez mais aceita por parte dos grupos de católicos, que se colocaram não como resistência mas como defensores da separação institucional entre as esferas



política e religiosa no país, desde que o catolicismo não perdesse sua condição oficial ou, no mínimo, de religião privilegiada pelo Estado.

Neste sentido, a primeira Constituição republicana de 1891, ao mesmo tempo que representou uma conquista para os ultramontanos – colocando fim ao padroado –, impôs novas reconfigurações aos modos de presença do religioso no espaço público, à medida em que determinava as condições jurídicas para a liberdade religiosa e o pluralismo religioso no país. Também neste aspecto, invertendo a lógica das sociedades europeias tomadas como parâmetro pelas teorias gerais da secularização, é possível dizer, nos termos formulados por Paula Montero, que estas condições não resultaram “da conflituosa convivência de diversas confissões religiosas preexistentes à constituição do Estado republicano” laico, mas configuraram-se em produto histórico deste mesmo processo, pautado em critérios socialmente hegemônicos e politicamente legitimados sobre o que se concebia como “religião”, cujo modelo permanecia sendo o catolicismo. (Montero, 2009, p. 10).

Os dispositivos constitucionais e normativos do Estado brasileiro são reveladores da noção de “colaboração” que conferiu um fundamento constitucional para as aproximações entre Estado e religiões, traduzindo as vitórias conquistadas pela Igreja Católica durante boa parte do período republicano.

Conforme Emerson Giumbelli, isto aparece já no debate que desembocou no Código Civil de 1917, que quase nunca versou sobre a “‘religião’ que teria ‘liberdade’, mas sim sobre a ‘liberdade’ de que desfrutaria a ‘religião’”, cuja referência continuava sendo a “Igreja Católica e um catolicismo eclesial, sobre os quais não havia dúvidas sobre seu estatuto de ‘religião’” (Giumbelli, 2008, p. 84). Esta concepção se complementava com as regulamentações sanitárias e policiais, que fundamentaram ações dirigidas, sobretudo, aos cultos de matriz africana, identificados como claramente

“mágicos” e ameaçadores da ordem e da moral públicas. Segundo o autor, o fato do catolicismo seguir como modelo e referência para o que foi considerado historicamente como religião impôs aos cultos afro-brasileiros e espíritas marginais uma estratégia de legitimação e descriminalização comuns: buscar constituir-se institucionalmente como “religiões”, à imagem e semelhança do modelo da Igreja Católica.

Ainda nas primeiras décadas da República, o alinhamento entre catolicismo e regime republicano se deu a partir da doutrina da ordem, de caráter positivista e tomada como um dos fundamentos da Restauração Católica. Neste período, a hierarquia eclesiástica passou a compartilhar da convicção segundo a qual, somente mediante um governo forte e autoritário, os brasileiros seriam despertados para o sentimento patriótico atrelado à identidade católica do povo, visto como elemento básico para a manutenção da ordem e para o progresso da nação.

Esta tendência esteve na base da reaproximação entre Igreja e Estado durante o governo de Getúlio Vargas (1930-45) e da reelaboração de suas estratégias junto à sociedade civil, que se deu através dos círculos operários católicos, do Apostolado Leigo e daquela que pode ser vista como “uma das principais estratégias de intervenção dos objetivos e concepções religiosas na esfera política, desde a separação institucional entre ambas” (Silva, 2017, p. 228): a Liga Eleitoral Católica (LEC), associação civil de âmbito nacional criada em 1932 no Rio de Janeiro, pelo Cardeal Sebastião Leme, cujo objetivo momentâneo era mobilizar o eleitorado católico para que este apoiasse os candidatos comprometidos com a Doutrina Social da Igreja nas eleições de 1933, para a Câmara Federal, e de 1934, para as assembleias constituintes estaduais.

Vale lembrar que as principais medidas propostas pela Liga – as quais incluíam a promulgação da Constituição em nome de Deus; o reconhecimento constitucional da indissolubilidade do matrimônio e da validade civil do

casamento religioso; a adoção da instrução religiosa obrigatória nas escolas públicas de nível primário e secundário, e a concessão de assistência religiosa oficial às forças armadas, às prisões e aos hospitais – foram incorporadas à Constituição de 1934, reiteradas na de 1937 e continuaram vigorando no código constitucional até a década de 1970.

Após a Carta Constitucional de 1934, portanto, estabeleceu-se entre a Igreja católica e o governo populista sólida aliança política, conveniente a ambos. Segundo Teixeira da Silva, se por um lado o “Estado atendeu demandas importantes da Igreja concedendo-lhe amplos privilégios”, por outro, “os líderes encarregados do arranjo político autoritário implementado naquele momento identificaram como extremamente positivos os ganhos provenientes de sua aliança com a Igreja, sobretudo no que tange ao respaldo social do regime” (Silva, 2017, p. 230). Para tanto, valeram-se fartamente de investimentos materiais e simbólicos na identificação entre ambos, reveladores dos usos da teologia política pelo Estado. (Lenharo, 1976)

Esta capacidade de se fazer politicamente influente através dos próprios dispositivos constitucionais do Estado brasileiro, talvez explique o fato de nunca ter havido uma mobilização significativa do clero brasileiro no sentido de criar um Partido Católico, tendo antes optado por outras vias para se manter presente na esfera pública, seja organizando e atuando em torno dos “grupos de interesse” (Della Cava, 1975), seja apoiando candidatos e partidos, mobilizando neste sentido a ação das CEB's.

Este padrão de relacionamento entre religião e política no Brasil demonstra como certas formas de presença da religião no espaço público não foram construídas por oposição à secularização, mas, como argumenta Giumbelli (2008, p. 81), “no próprio interior da ordem jurídica encimada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade”. Tal processo não apenas não redundou na retirada das religiões do espaço público, como resultou na produção de novas formas religiosas, com expressão pública

variável conforme o contexto e suas formas específicas de organização institucional.

No Brasil, portanto, a diferenciação funcional entre as esferas secular e religiosa parece ter se dado em termos que autorizam a interpretação de José Casanova (1994), segundo o qual, longe de implicar o necessário confinamento das religiões à esfera privada, tal processo permitiu a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública. O que, de acordo com Paula Montero, permitiria-nos tratar esta experiência singular a partir do conceito de “religião pública”, o qual se refere à atuação da religião em três dimensões das sociedades modernas: no aparato do Estado, no sistema político e enquanto força mobilizadora na sociedade civil. (Montero, 2016).

\*

Desde os anos de 1980, a ascensão pentecostal e neopentecostal no cenário político brasileiro impôs novas complexidades aos arranjos institucionais entre religiões e Estado. Basicamente, no contexto da redemocratização, em que a agenda de discussões sinalizava com o apoio da Igreja católica a pautas progressistas, representantes de algumas denominações neopentecostais - com destaque inicial para a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) - mobilizaram-se em torno de estratégias de participação política mais direta nos espaços legislativos, passando a pleitear a formação de candidaturas oficiais pelas denominações e a construção de frentes parlamentares de caráter confessional, derivando um modo de representação política *institucional* ou *corporativo*, conforme denominado por Ari Pedro Oro (2003) e Paul Freston (1993). Reversivamente, tal estratégia impulsionou o desejo dos partidos políticos neste “mercado” de eleitores que, naquele momento, encontrava-se em franca expansão. (Silva, 2017, p. 239)

No interior da Igreja católica, esta estratégia foi seguida pela Renovação Carismática Cristã, que passou a se consolidar como grupo católico com ampla inserção nas classes médias, cujo crescimento e visibilidade se deram pelo investimento nos mesmos recursos monopolizados pelos neopentecostais: o massivo investimento nos meios de comunicação, "como veículos de propagação de sua mensagem", além da projeção dos "padres com notoriedade midiática", como forma de intervir social e politicamente. Para tanto, além da projeção sobre segmentos populares, iniciou seu processo de articulação política, mobilizando-se na defesa do "ressurgimento da liturgia cristã no país, da transformação moral dos indivíduos, do ideário da família e da rígida moral sexual". (Silva, 2017, p. 242).

Neste sentido, embora originalmente a RCC se caracterizasse pela tentativa de "levar a Igreja Católica a assumir um caráter mais intimista e pietista que social, negligenciando seu papel na sociedade" <sup>14</sup>, seu desdobramento no Brasil implicou assumir estratégias comuns às dos seus concorrentes pentecostais e neopentecostais, colaborando para reforçar uma lógica atestadora da simultânea desprivatização e publicização do religioso.

A atividade legislativa destes grupos, produz efeitos ambíguos, na medida em que, se por um lado é fruto do pluralismo religioso e dos avanços da democracia - como observa Magali Cunha (2007) -, por outro, legitimada pelo predomínio de pautas políticas conservadoras mais gerais, opera em "favor da contenção, da restrição e do retrocesso de alguns direitos garantidos pela Constituição de 1988" (Almeida, 2017), ao mesmo tempo que busca restringir e criminalizar outras agendas progressistas, com impacto em valores religiosos e/ou morais <sup>15</sup>. Este cenário denuncia reconfigurações

---

<sup>14</sup> A RCC nasce de uma tendência do catolicismo norte-americano originada pelos impactos do Concílio Vaticano II, em busca de "novos caminhos de recuperação da fé" inspirada por "uma tradição de origem protestante popular que vem do século XIX", tendo como protagonistas iniciais um grupo de universitários de Pittsburgh, que passaram a imitar os *revivals* das Igrejas pentecostais. (Valle, 2004, pp. 98-100) tempo dos "pais fundadores".

<sup>15</sup> Posturas que se disseminam pela mobilização destes grupos pelas redes sociais, através das quais o radicalismo de grupos católicos ultraconservadores chegou ao ponto de abrir uma

inéditas nos vínculos entre religião e política no Brasil, ao mesmo tempo que lança sérios desafios à consolidação de um Estado democrático de direito no país.

### **Considerações finais**

Estas breves reflexões sobre a experiência brasileira da secularização nos permite reconhecer a importância de enfoques mais detidos e comprometidos com a compreensão de composições sócio-históricas singulares das sociedades modernas e seculares, impossíveis de serem encaixadas num quadro teórico-conceitual evolutivo e normativo mais geral.

No que se refere aos vínculos entre religião e política, cabe notar que a mobilização de ideias e atores religiosos como forma de intervir no funcionamento do Estado, na esfera jurídica e na sociedade vêm sendo assumidas com certa naturalidade entre nós, ou, no mínimo, sem grandes impedimentos para que ocorram. Esta constatação é válida, sobretudo, para o caso do catolicismo e da Igreja católica, que como bem nota Ronaldo Almeida (2017, p. 6), tradicionalmente gozaram de certa "invisibilidade no espaço público por sua profundidade histórica, cultural e jurídica no país", demonstrando o quão falacioso pode ser atribuir as supostas ameaças à laicidade do Estado brasileiro exclusivamente à ascensão dos evangélicos à política institucional.

Tomada numa perspectiva histórica, contudo, tal dinâmica desautoriza argumentos que postulam uma mera reprodução de padrões consagrados nos vínculos entre religião e política, ou a ideia de que "a religião simplesmente está de volta". Isto porque, como se pretendeu demonstrar, não se trata nem da mesma religião, nem, tampouco, da mesma política, inviabilizando tomar

---

verdadeira cruzada no início deste ano contra o tema da Campanha da Fraternidade, que denuncia a violência sofrida pelas minorias, incluindo a população LGBTQI+, atcando lideranças religiosas de defenderem pautas supostamente "anticristãs e abortistas".

os vínculos entre ambas as esferas como um dado histórico ou pressuposto de nossas análises.

Trata-se, antes, de um objeto de estudo que, no contexto atual, deve mobilizar os esforços das Ciências Humanas – e, no seu âmbito, das Ciências da Religião e da Teologia -, no sentido de problematizar os efeitos ambíguos da presença pública das religiões. O que também é uma forma de firmar o compromisso da área com a construção de uma sociedade mais justa, democrática e igualitária, sobretudo hoje, quando, ressignificando o emblemático trecho de Karl Marx na obra *O 18 Brumário*, "a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos".

### Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *A História das Religiões*. In: USARSKI, Frank (Org.). *O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 19-53.

ALMEIDA, Ronaldo, "A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo", *Cadernos Pagu*, n. 50, 2017, pp. 1-27. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650718/16883>. (Acesso em 25/11/2021)

BLUMENBERG, H. *La légitimité des Temps modernes*. Paris: Gallimar, 1999.

BURKE, Peter. *Sociologia e História*. 2ª. Ed., Porto: Afrontamentos, 1980.

BURITY, Joanildo, "Religião e Política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica", *Rever*, n. 4, 2001, pp. 27-45.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília Loreto; CAMURÇA, Marcelo, 2009. *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno* (Aparecida: Idéias & Letras, 2009).

CASANOVA, José, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective". *The Hedgehog Review*, vol. 8, nos. 1-2, Spring & Sumer 2006, pp. 7-22.

\_\_\_\_ *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CIARALLO, Gilson, "O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política", in: *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 38, p. 85-99, fev. 2011.

COELHO, Humberto Schubert, "Ciência sistemática e histórica da Religião", *Atualidade Teológica Ano XVII nº 43, janeiro a abril/2013*, pp. 112-128.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel. Um Olhar das Ciências Humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2007.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1919-64. *Estudos Cebrap*, n. 12, 1975, pp. 5-52.

DEMERATH, Jay, "Secularization and Sacralization, Deconstructed and Reconstructed". In: J. Beckford; J. Demerath (eds.). *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Londres: Sage Publications, 2007, pp. 57-80.

DI STEFANO, Roberto, "Modernidad Religiosa y Secularización em La Argentina Del siglo XIX"., In: E. M. de A. MARANHÃO FILHO (org.). *Política, religião e diversidades: educação e espaço público*. Florianópolis: ABHR /Fogo, 2018, p. 133-147. Disponível em: [http://abhr2018.paginas.ufsc.br/files/2018/10/Miolo\\_ABHR\\_Vol3-rev-1.pdf](http://abhr2018.paginas.ufsc.br/files/2018/10/Miolo_ABHR_Vol3-rev-1.pdf). Acesso em 07/01/19.

\_\_\_\_ ¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"? Reflexiones sobre El uso Historiográfico de um término polisémico", in: *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, vo. 1, 2012, pp. 197-222.

\_\_\_\_ "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*. vol. 15, n. 1, 2011, p. 1-32.

\_\_\_\_ "Disidencia Religiosa y Secularización en el Siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas", in: *Projeto História*, São Paulo, n.37, dez. 2008.

EISENSTADT, S. N., "Multiple Modernities", in: *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, (Winter, 2000), pp. 1-29.



FRESTON, PAUL, "*Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*". Campinas: Unicamp, 1993 (Tese de doutorado)

HAUPT, Heinz-Gerherd. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 77-94. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004.

KOLAKOWSKI, Leszek, "A Revanche do Sagrado na Cultura Profana", in: *Religião e Sociedade*, v. 1, Maio-1977, pp. 153-62.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

MARIANO, Ricardo, , "Laicidade à brasileira" Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública", *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, maio-ago 2011, p. 238-258.

MARIZ, Cecília Loreto, "Secularização e dessecularização; comentários a um texto de Peter Berger", *Religião e Sociedade*, vol. 21, nº. 1, 2001, pp. 25-39.

MARTELLI, S., "Ni secularización ni resacralización, más bien desecularización: la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual". *Religiones y Sociedad*, n. 7, 1999, pp. 153-167.

MARTIN , David. *On secularization: Towards a revised general theory*. Nova Iorque, Routledge, 2005

MONIZ, Botelho Jorge, "Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião", *Religião e Sociedade*, v. 37(3), 2017, pp. 125-149

MONTERO, Paula, "'Religiões públicas'" ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu", *Religião e Sociedade*, v. 36 (1), 2016, pp. 128-150.

\_\_\_\_\_"Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso", in: *Religião e Sociedade*, vol. 32 (1), 2012, pp. 167-183.

\_\_\_\_\_"Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil", in: *Etnográfica*, vol. 13 (1), 2009, pp. 7-16.

\_\_\_ "Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil", *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, 2006, pp. 47-65.

NOGUEIRA, Octaciano (org.). *Constituições Brasileiras: 1824*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.

ORO, Ari Pedro, "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2003, pp. 53-69.

PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, "A primeira das liberdades: O debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil Imperial", *Desigualdade & Diversidade*, 2007, pp. 98-121.

PICKEL, Gert, "Contextual secularization. Theoretical thoughts and empirical implications". *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, vol. 4, n.º 1, 2011, pp. 3-20.

PIERUCCI, Antônio Flávio, "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho conceito", in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13 n. 37, São Paulo, jun/1998.

PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006

PRODI, Paolo. *Il paradigma tridentino, un'epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010.

RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. 2ª. Ed., Rio de Janeiro: FGV, 2003.

SANTIROCCHI, Ítalo D., "Olhar para o futuro com os pés na tradição": o padroado no Brasil Imperial", in: DI STEFANO, R.; SILVA, Ana Rosa Cloclot da (orgs.). *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo*. 1. ed. Buenos Aires: Teseo, 2020, pp. 55-82.

\_\_\_ *Questão de Consciência: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

\_\_\_ "Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo

– Reforma”, in: *Temporalidades* - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010, pp.24-33.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; COSTA, Estela Maria da Frota, “A Igreja Católica perante a Modernidade: uma análise das encíclicas papais no século XIX”, *Estudos de Religião*, v. 35, n. 2, 2021, 331-358.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da, “Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal *O Apóstolo*”, *Horizonte*, 2020, v. 18, pp. 542-569.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; SANTIROCCHI, Ítalo D., “O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, v. 17, n. 2, 2020, pp. 351-366.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da, “Religião e Política no Brasil”, *Política y Sociedad*, n. 1, 2017, pp. 223-256.

SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro, Garamond, Vieira, 2003.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, “Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)”. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. (Tese de doutoramento)

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sônia Reyes, “Catolicismo e Ciências Sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectivas num objeto de estudo”, *Sociologias*, Ano 12, nº 23, 2010. pp. 354-393.

TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religião em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VALLE, Edênio, “A Renovação Carismática Católica. Algumas observações”, *ESTUDOS AVANÇADOS*, n. 18, v.52, 2004, pp. 97-107.



## Capitalismo de vigilância, guerra híbrida e “capilarização” religiosa no Brasil. Perspectivas reflexivas para uma consciência crítica<sup>1</sup>

André Luiz Boccato de Almeida<sup>2</sup>

### Introdução

O presente capítulo pretende refletir acerca do tema da mesa redonda intitulada “Estado, governo e liberdade religiosa”. Esta provoca à reflexão sobre o sentido do mundo atual com suas manipulações e condicionamentos no que tange à formação da consciência, base fundamental para uma educação real e libertadora, foco das minhas pesquisas. Proponho analisar duas obras em relação com uma terceira de minha autoria. O primeiro livro é o já conhecido *“Capitalismo e vigilância digital na sociedade democrática. A luta por um futuro humano na nova fronteira do poder”*, da pensadora Shoshana Zuboff, da editora Intrínseca, datado de 2018. O outro é o livro intitulado *“O Brasil no espectro de uma guerra híbrida. Militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica”*, de Piero C. Leirner, da editora Alameda, de 2020. Ambos foram integrados no meu livro que saiu pela editora Vozes, *“Moral Social. Iniciação à Teologia”*, de 2021.

A reflexão, portanto, se pautará por uma construção que tem na base alguns elementos da Prof. Shoshana, professora aposentada de administração de negócio pela Harvard Business School e por algumas ideias

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-03>

<sup>2</sup> Pós-Doutor em Teologia (PUC-PR). Doutor em Teologia Moral (Pontifícia Universidade Lateranense de Roma/Afonsiana). Mestre em Teologia (PUC-SP). Professor na PUC-SP e na Unisal. E-mail: [albalmeida@pucsp.br](mailto:albalmeida@pucsp.br)

do Prof. Piero Leirner, doutor em antropologia pela USP e professor titular do departamento de Ciências Sociais de pós-graduação em antropologia social.

Pretende-se estabelecer um diálogo entre os dois, as respectivas teses centrais de suas obras, tentando lançar luzes sobre a questão do fenômeno religioso mediante estas constatações que ambos fazem. Como o campo de pesquisa em que atuo é o da teologia moral ou ética teológica em diálogo com o pensador, filósofo e educador brasileiro Paulo Freire, será feita uma interpretação que vise uma proposta de formação humana para a consciência crítica em meio a tantos fundamentalismos, polarizações, mentiras deslavadas, *fake news* e manipulação da estrutura de estado e de governo para favorecimentos narcísicos e interesseiros que vemos ocorrer em nosso país de 2018 até agora.

### 1 “*Capitalismo de Vigilância*” de Shoshana Zuboff<sup>3</sup>: ideias gerais e análise

A tese central de Shoshana Zuboff em sua obra “*Capitalismo de vigilância*” é simples e ao mesmo tempo impactante e profunda: o capitalismo de vigilância é uma mutação do capitalismo ou economia da informação que nos coloca diante de um desafio civilizacional que afeta a nossa liberdade e decisões. As *Big Techs* usam tecnologias da informação e comunicação para expropriar a experiência humana, que se torna matéria-prima processada e mercantilizada como dados comportamentais. O usuário cede gratuitamente as suas informações ao concordar com termos de uso, utilizar serviços gratuitos ou, simplesmente circular em espaços onde as máquinas estão presentes (Zuboff, 2021, p. 11).

---

<sup>3</sup> A obra em questão é: ZUBOFF, Shoshana. *Capitalismo e vigilância digital na sociedade democrática. A luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021 (versão e-book digital).

Como se sabe, a condição para a emergência do capitalismo de vigilância foi a expansão das tecnologias digitais da vida cotidiana, dado o sucesso do modelo de personalização dos produtos da Apple no início os anos 2000. O neoliberalismo, sabemos todos, tem na sua base, maximizar as necessidades dos indivíduos, mas bloqueando suas possibilidades de supri-las, tornando-os vulneráveis às promessas e riscos do mundo digital (Koerner, 2021).

As autoridades políticas e os governos não controlaram a concentração das empresas e não limitaram as técnicas comportamentais nem criaram restrições legais para os termos de uso. Ao mesmo tempo que nos anos 2000 a internet “estourou” ou “bombou” em todo o mundo, em 2001, com os ataques terroristas do 11 de setembro, geraram uma necessidade de “vigilância” dos comportamentos. Para se prevenir contra novos ataques, as autoridades norte-americanas tornaram-se ávidas por programas de monitoramento dos usuários da internet, financiaram e se associaram às empresas de tecnologia. A google passava a vender dados a empresas de outros setores, criando um mercado de comportamentos futuros (Almeida, 2021, p. 43).

Instaurou-se, assim, uma nova divisão do aprendizado entre os que controlam os meios de extração da mais-valia comportamental e os seus destinatários. Eis uma grande jogada e articulação entre o “estado, o governo e mundo onde todos navegamos o tempo todo” (Almeida, 2021, p. 52). Ao se generalizar na sociedade e se aprofundar na vida cotidiana, o capitalismo de vigilância, na concepção de Shoshana Zuboff, capturou e desviou o efeito democratizador da Internet que abria a todos o acesso à informação.

O capitalismo de vigilância passou a elaborar instrumentos para modificar e conformar os nossos comportamentos. Bem, esta nova forma de controle e vigilância do agir das pessoas para obter dados reina entre nós. Todos nós, de um certo modo, somos “vítimas” ou “passivos interlocutores” deste dispositivo. A computação dos afetos que já é instalada em crachás e

veículos de empresas, traça o perfil de personalidade do usuário e captura em tempo real suas emoções reveladas pela voz, para atuar sobre seus processos pré-conscientes.

Tem-se conhecimento de que bonecas com *gadgets* monitoram e extraem dados das crianças enquanto brincam. O *Pokémon Go* foi uma experiência para levar as pessoas a agirem no mundo real como se estivessem no mundo virtual, provendo lucros reais para as empresas que o contrataram (Empoli, 2020, p. 75). Hoje há, portanto, formas mais sofisticadas de vigiar e caçar hereges, comunistas e heterodoxos em nossas faculdades de teologia e programas de ciências da religião!

Será que por detrás desta nova versão do capitalismo, o de “vigilância” não estaria adaptado o projeto de Skinner com os recursos mais avançados e promissores, com o intuito de esperar do ser humano uma máquina com respostas programadas? Os atuais utopistas do capitalismo de vigilância são dotados de conhecimento, recursos e poder para produzir máquinas que nos condicionam a criar relações harmônicas e pacíficas. Bem, a tese central é que o capitalismo de vigilância configura um regime ou uma ordem econômica com muito poder governamental e estatal, o que contraria a tese da civilização liberal que apregoa a total liberdade do indivíduo.

Não seria exagero dizer que o “capitalismo de vigilância” utiliza dos artifícios também do sistema religioso para cooptar as consciências! Não se pode deixar de dizer que está ainda em curso a instalação do poder instrumental de vigilância tecnológica que afetaria nossos sentimentos e formas de vida, por corroer a confiança nos outros, quebrar reciprocidades e esvaziar a nossa capacidade de criar compromissos e de construir perspectivas compartilhadas de futuro, eliminando nossa autonomia ou a sacralidade da nossa consciência (Almeida, 2021, p. 65).

Shoshana Zuboff em sua obra alerta contra os efeitos negativos e os riscos sociais postos pela generalização de algoritmos que usam Big Data e a



inteligência artificial. Para ela, estamos mergulhados na passagem de uma economia de informação para uma era de vigilância silenciosa, onde estados e governos, renunciam à sua autoridade para permitir que a “nova religião”, capitaneada pelas empresas de tecnologia, promovam a nova fé informacional.

Esta realidade de controle das consciências, dos corpos e da subjetividade humana dá muito o que pensar nos nossos tempos. Será que há de fato liberdade religiosa (tema da mesa redonda) em meio a esta nova era de vigilância das subjetividades e dos corpos? Somos de fato livres em meio às vigilâncias operadas em nós sem nossa mínima consciência? Nosso “Estado” e “Governo” garantirá que nossa intimidade seja preservada contra os novos tentáculos tirânicos da vigilância do capital que visa lucrar à guisa de nossa total alienação? Estas e outras possíveis questões precisariam ainda de aprofundamentos ulteriores para os teólogos e cientistas da religião.

## **2 “O Brasil no espectro de uma guerra híbrida” de Piero Leirner<sup>4</sup>: ideias e análise**

O segundo livro que provoca a uma interpelação sobre os limites do modelo política e econômica vigente é: *“O Brasil no espectro de uma guerra híbrida. Militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica”*, do Prof. Piero Leirner. Quando o autor se refere à palavra “guerra”, não alude às clássicas guerras, com fogo e muito tiroteio, mas de uma guerra que visa sobretudo a captura e neutralização de mentes e consciências. O autor o faz mediante um prefácio, três capítulos e a conclusão.

Piero Leirner, defende a tese segundo a qual estamos em meio a um novo tipo de bombardeio, onde as “bombas” são antes de tudo informacionais

---

<sup>4</sup> A obra em questão é: LEIRNER, Piero C. *O Brasil no espectro de uma guerra híbrida. Militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica*. São Paulo: Alameda, 2000.

e visam causar dissonâncias cognitivas e induzir as pessoas a vieses comportamentais, isto é, percepção, decisão e ação passam a trabalhar a favor de quem ataca. Seu objetivo último é de “dominação do espectro total” das consciências e dos comportamentos. Todos estamos imersos nesta guerra, uns mais conscientes e outros menos (Leirner, 2020, p. 11-15).

Nesta guerra, diferente do passado bélico, em que se separava o motivo da guerra, da política, do estado e dos que guerreiam, nesta “guerra híbrida” em curso nos porões da história e da realidade, todos passam a ser, voluntária ou involuntariamente, combatentes (Leirner, 2020, p. 19). A veiculação em massa de mensagens falsas, imagens desmoralizando figuras que defendem uma pauta em detrimento de outra, (os)as famosos(as) *tios e tias do whatsapp* disseminando toda sério de notícias sem constatação prévia, é propriamente apenas a ponta do iceberg de um método, digamos, “laboratorial”, em que o Brasil foi experimento. Quem de nós não é alterado emocionalmente na esteira pública e política diante de fatos que tocam nossas emoções? Eis a guerra híbrida subjetivada em nossos corpos e subjetivadas!

A guerra híbrida, como sabemos, é uma estratégia militar que mescla táticas de guerra política, guerra convencional, guerra irregular, e ciberguerra com outros métodos de influência, tais como desinformação, diplomacia, lawfare e intervenção eleitoral externa. Ao combinar operações de campo com esforços subversivos, o agressor pretende evitar responsabilização ou retaliação. Ao mesmo tempo que ninguém é culpado, todos são e somos culpados! Eu e vocês somos e não somos responsabilizados! O nosso atual governo se tornou especialista nesta “guerra híbrida religiosa”, talvez sem ter conhecimento mais técnico deste dispositivo. O termo “guerra híbrida” pode ser utilizado para descrever a dinâmica complexa e flexível do espaço de batalha, demandando uma resposta altamente adaptável e resiliente por parte de muitos.

Esta tese de Piero Leirner encontra no terceiro capítulo da sua obra a essência do que quer dizer: a cismogênese. Do que se trata? Esta é uma tese

extraída do pensador norte-americano Gregory Bateson da década de 1930, importante antropólogo e sociólogo. *Cismogênese* vem do grego *shisma* (fenda) e *genesis* (origem/criação). Literalmente significa "criação de divisão" (Cismogênese, 2021).

No campo da antropologia social, cismogênese *"é um conceito que quer exprimir um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa entre indivíduos"*. Ou seja, há uma mudança progressiva no comportamento cultura dos grupos, em que muitos se submetem aos outros rompendo com o esperado por um determinado tipo de padrão (Cismogênese, 2021).

As normas emocionais cotidianas ou o *ethos* de homens e mulheres impede que comportamentos que tendem a evoluir, permaneçam sendo compreendidos como corretos. Acadêmicos militares dos EUA identificaram como a China e a Rússia perseguiram estratégias de cismogênese nas mídias sociais contra os EUA e outras democracias liberais ocidentais em uma tentativa de polarizar a sociedade civil em ambos os lados do espectro para prejudicar os processos de formulação de políticas e enfraquecer o poder estatal / militar (Leirner, 2020).

Segundo Leirner, criou-se uma "cismogênese" de discursos que impactam no comportamento concreto das pessoas, mediante mentiras e ideias conspiratórias, que geram na população uma espécie de incapacidade de digerir as várias narrativas discordantes (Leirner, 2020). Ao mesmo tempo que há uma disputa de identidades e narrativas há também o aflorar irracional de emoções no espaço público, hoje "sacralizadas" por novas identidades religiosas (Empoli, 2020).

Então, neste caso, a prática da cismogênese mediante narrativas se tornou, no contexto tecnológico, uma arma potente para "desresponsabilizar" os que devem cumprir o seu papel público e culpabilizador dos opositores pelo mal presente no tecido social. Talvez os pesquisadores da teologia e das

ciências das religiões precisam investir tempo e reflexão para decodificar este fenômeno complexo que tende a se ampliar!

A tese de Leirner ainda está em andamento pois ele escreveu sobre algo em construção e em evolução na sociedade hodierna brasileira. Ele de fato em sua obra faz uma alarmante constatação: há um certo grupo de militares, com operações psicológicas que visando a uma narrativa única, dissemina no tecido político e social essa guerra híbrida de anestesiamento da consciência, modelando e influenciando comportamentos: eis a nova cismogênese! Há mais do que teologias e narrativas em batalha; há uma verdadeira guerra híbrida em curso que quer colonizar ódios e emoções em nossas consciências!

## **Conclusão**

### **Capitalismo de vigilância e a guerra híbrida: desafios à formação da consciência**

À guisa de conclusão, diante do tema proposta nesta mesa redonda *“estado, governo e liberdade religiosa”*, concluo fazendo algumas modestas provocações que podem conduzir a um futuro aprofundamento sobre a interlocução entre “religião e política” ou entre “estado e política” no atual cenário de um capitalismo de vigilância e uma guerra híbrida em curso e já presente em nossos corpos e subjetividades.

Sabe-se que a religião possui uma potente capacidade de mobilizar consciências anestesiadas e adormecidas, seja para o bem ou para o mal. De sujeitos religiosos narcísicos a religiosos psicopatas, aparecem neste cenário de guerra híbrida com toda a sua influência, reivindicando um empoderamento político e influência junto às instâncias de poder. Tanto a tese de Shoshana Zuboff como de Leirner, aparentemente “apocalípticas” e “fortes”, denunciam estruturas de poder sedimentadas nas esferas já do estado e do governo.

Vivemos hoje uma forma mais sofisticada do que se denominou de “as ideologias da barbárie” (Henry, 2012, p. 118-145). Cabe perguntar se esta nova fase de vigilância do capitalismo – dispositivo que afeta o consciente e o inconsciente – como também essa guerra híbrida, num novo formato de cismogênese, não usa do potencial religioso para expandir esta manobra sobre os sujeitos. Deste modo, é possível falar em liberdade religiosa quando sujeitos “passivizados” mediante a vigilância e a invisível guerra híbrida propalam discursos irracionais de cunho de um sistema religioso?

Portanto, urge retomar, de forma atualizada, a distinção entre consciência mágica/intransitiva, a consciência crítica e a conscientização, própria do pensador brasileiro Paulo Freire (Freire, 1975). Se do ponto de vista fenomenológico a consciência se caracteriza pela misteriosa e contraditória capacidade humana de distanciar-se das coisas para fazê-las presente de modo crítico e criativo, é possível dizer que este capitalismo de vigilância que penetra em nossas subjetividades ou as artimanhas da guerra híbrida não gera uma forma de opressão impossível de ser vencida?

Atualizando a visão freireana de intransitividade da consciência ou consciência mágica/intransitiva, pode-se dizer que o capitalismo de vigilância e a guerra híbrida em curso coloca cada vez mais a pessoa em condicionamentos que o torna impotente ou indisponível para ver a realidade de forma crítica. Neste horizonte o sujeito permanece um “espectador” passivo, sem capacidade de se distanciar da lógica de massa, até porque sua constituição de rebeldia está neutralizada por uma força mais que a inteligência crítica e criativa (Freire, 1982).

Contudo, para Freire, a consciência crítica é onde se dá propriamente o processo educativo que para ele é um despertar crítico e dialogante com o mundo externo, mas se posicionando. Enquanto a consciência ingênua ou mágica tende ao gregarismo e à massificação, a crítica é o contexto reflexivo,

amoroso e dialético onde se substitui as explicações mágicas e deterministas por uma interpretação mais abrangente da realidade (Freire, 1975).

Assim, num contexto de capitalismo de vigilância e uma guerra híbrida, ambas situações alarmantes e complexas em curso, do ponto de vista religioso e educacional, exige uma "conscientização de total atitude crítica e de reflexão". Para Freire, toda experiência religiosa verdadeira dá-se num processo educacional eficaz que deveria expulsar a massificação e a alienação na condição de homens e mulheres (Freire, 2013). Uma certa "cultura do silêncio", onde muitos são impedidos de dizerem sua palavra, e neste caso, são silenciados da possibilidade de tomar consciência desta vigilância e da guerra líquida, impõe-se!

Se em Freire esta cultura do desconhecimento e do silêncio impera mediante estruturas opressoras, gera-se a "acomodação" da consciência e do pensar ao *status quo*. É possível falar em liberdade – de qualquer tipo e no caso a religiosa – quando na verdade somos como que "mamolengos" ou "bonecos" nas mãos de uma lógica de vigilância total do que somos, fazemos ou iremos fazer? É possível falar em liberdade religiosa – com uma fé esclarecida, uma espiritualidade profunda – quando diante de uma guerra híbrida em curso – estamos imersos em uma política literalmente necrófila (necropolítica) onde narrativas de poder estão concentrados no governo e numa política de estado?

Num Brasil marcado pelo atraso e ignorância de uma elite (Souza, 2017) e por uma cultura capitalista global neoliberal (Frieden, 2008) há muito a ser feito no que tange à uma formação dos sujeitos, os novos nativos digitais. Se de um lado há o fim da utopia enquanto diretriz dos comportamentos dos novos sujeitos (Jacoby, 2001), há a oportunidade desafiante de superar as novas formas de conservadorismo e colonialismo presentes no imaginário digital (Silva, 2017).

Aos teólogos e cientistas da religião cabe a ardorosa tarefa de movimentar novos caminhos e possibilidades de diálogo (Küng, 1999) entre os novos atores sociais envolvidos na transformação social, sonhando a possibilidade de participação de todos na construção de uma justiça social, além de autoritarismos (Almeida, 2019).

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, André Luiz Boccato de. Da indiferença narcisista à consciência social: repondo a alteridade de base cristã numa era globalizada. In: MILLEN, Maria Inês de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo (organizadores). *Ética teológica e direitos humanos*. Aparecida: Santuário, 2018, pp. 57-77.

ALMEIDA, André Luiz Boccato de. *Moral Social*. Iniciação à Teologia. Petrópolis: Vozes, 2021.

ALMEIDA, André Luiz Boccato de. Sonhar a teologia moral ao alcance do povo. In: ANJOS, Márcio Fabri dos; ZACHARIAS, Ronaldo (organizadores). *Ética entre poder e autoridade*. Perspectivas de teologia cristã. Aparecida: Santuário, 2019, pp. 357-382.

CISMOGÊNESE. In: <https://stringfixer.com/pt/Schismogenesis>. Acesso dia 27.09.2021 (sem autor).

EMPOLI, Giuliano da. *Os engenheiros do caos*. Como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. São Paulo: Vestígio, 2020.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 7º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 2º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 46º ed. Rio de Janeiro: 2013.

FRIEDEN, Jeffry A. *Capitalismo global*. Histórica económica e política do século XX. Rio de Janeiro: 2008.

HENRY, Michel. *A Barbárie*. São Paulo: Realizações editora, 2012 (Coleção Abertura Cultural).

JACOBY, Russell. *O fim da utopia*. Política e cultura na era da apatia. Rio de Janeiro: Record, 2001.

KÜNG, Hans. *Teologia a caminho*. Fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LEIRNER, Piero C. *O Brasil no espectro de uma guerra híbrida*. Militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica. São Paulo: Alameda, 2000.

KOERNER, Andrei. *Capitalismo e vigilância digital na sociedade democrática*. Resenha do livro. In: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/3RSTj7mCYh6YcHRnM8QZcYD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso dia 27.09.2021.

SILVA, Juremir Machado da. *Raízes do conservadorismo brasileiro*. A abolição na imprensa e no imaginário social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso*. Da escravidão à lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

ZUBOFF, Shoshana. *Capitalismo e vigilância digital na sociedade democrática*. A luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021 (versão e-book digital).



## 4

# A Contested Field: Religion in the Public Sphere. A case study from Germany<sup>1</sup>

*Bernhard Grümme*<sup>2</sup>

### **Introduction**

Contrary to the assumptions of secularization theory, radicalized modernity thus by no means leads to the disappearance of religion. Instead, the "return of the gods"<sup>3</sup> and the "return of religions"<sup>4</sup> are being diagnosed. Since at least 11 September 2001, the power of religion has become conspicuous. The politicization of Islam as well as Christianity in the USA, the spread of fundamentalist currents in Christianity as well as in other religions, the increase in religiously charged political violence, for example in the Middle East up to Islamist terror worldwide, the conflicts between religions as a motor of political conflicts, the position that the churches still play in public discourse, the influence that religion still has on people's socialization, these are all spotlights that can substantiate the claim of a "post-secular society".<sup>5</sup> Worldwide migration movements lead to foreign religions becoming very close. Certainly, parallel to this, an increasingly explosive atheism is noticeable. Especially in its materialistic-naturalistic variety, it is gaining followers. In addition, a "forgetfulness of God" has spread, especially in the

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-04>

<sup>2</sup> Habilitation in Religious Education and PhD in Theology from Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU), Münster, Germany; Professor at Katholisch-Theologischen Fakultät at Ruhr-Universität Bochum (RUB), Bochum, Germany. Associate Foreign Professor of the Graduate Program in Theology at PUCRS. E-mail: [bernhard.gruemme@rub.de](mailto:bernhard.gruemme@rub.de)

<sup>3</sup> Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn 2004.

<sup>4</sup> Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000.

<sup>5</sup> Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 116.

new federal states of Germany, which has even forgotten that it has forgotten God.<sup>6</sup> This points to the truth of those who sustainably elaborate the negative influence of modernization processes on religion. For Detlef Pollack, the process of loss of faith is dominant, insofar as religious affiliation to religious institutions has declined dramatically and religious practice, measured by regular worship attendance, has decreased significantly. With the sociologist of religion José Casanova, the secularization process must be distinguished on three levels: firstly, according to the functional differentiation of diverse systems, the separation of the religious from other spheres; secondly, the level of religious convictions and thirdly, the reduction of religion to the private sphere.<sup>7</sup> Religion has lost its status as a socially dominant instance for political procedures, as a legitimizing instance of social order and as an instance for conveying meaning and explaining the world. But at the same time, the examples of ultra-modern societies in particular indicate that “an acceptance of functional differentiation on the part of the faith communities also increases the vitality of faith”.<sup>8</sup>

The secularization theory thus remains important as a diagnostic and analytical tool in view of the phenomena described, but it should not be absolutized any more than the mirror-inverted assumption of a “megatrend religion” (R. Polak)<sup>9</sup>. For with pluralization and individualization, there is certainly a continuation of religion, though now segmented. With regard to the self-construction of individualized faith, Ulrich Beck speaks of the religion of

---

<sup>6</sup> Krötke, Wolf, Gottesrede inmitten von Gottesvergessenheit: zur bleibenden Herausforderung der christlichen Verkündigung Gottes durch den Atheismus. In: Walter, Peter/Eckholt, Margit (Eds.), Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 54–71, 54.

<sup>7</sup> Cf. Casanova, José, Die religiöse Lage in Europa. In: Joas, Hans, Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007, 322–357.

<sup>8</sup> Joas, Hans, Führt Modernisierung zur Säkularisierung? In: Walter/Eckholt (Eds.), Gottesrede, 10–18, 18; Cf. Joas, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2004.

<sup>9</sup> Polak, Regina, Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern: Schwabenverlag, 2002.

“one’s own God”.<sup>10</sup> Understood in this way, the current context could be characterized as “post-religious and post-secular”.<sup>11</sup>

But this has fundamental consequences for the relationship between religion and the public, as well as the relationship between religion and the state. I want to illuminate this in six steps. Firstly, I want to systematize this relationship somewhat using meaningful examples, secondly, this will then be concretized using an example that is particularly meaningful for this relationship, thirdly, I want to derive generalizable conclusions from this, fourthly, I will set this up in the sphere of public theology, which is fifthly, critically discussed and finally, sixthly, very briefly compared with perspectives on a political public theology.

## **1 A contested field: religion in the public sphere**

Joe Biden is under pressure. Elected to office with an overwhelming majority, Biden is trying to win back trust and is working to reconcile the massive social divisions. Trust needs to be built up in the USA, but also worldwide. Now it is the United States Conference of Catholic Bishops (USCCB), that is withdrawing this trust from him. Because Biden, as part of the Democratic Party, did not change the abortion legislation, which largely exempts abortions in the first three months, Biden, an avowed Catholic, is to be excluded from receiving communion. Since then, intense debates have erupted: Why didn’t the Bishops conference do the same with Trump’s Attorney General Barr, who actively supports the death penalty? Both, abortion and the death penalty are mortal sins in the light of the World Catechism. Obviously, the Bishops conference is taking sides in political disputes. This is how religion

---

<sup>10</sup> Beck, Ulrich, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main 2008, 120.

<sup>11</sup> Höhn, Hans-Joachim, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 25.

influences politics. The positive freedom of religion and the religious right of self-determination of religious institutions are interpreted here in such a way as to influence political decisions.

But it also works the other way round: in mid-July 2021, the European Court of Justice handed down a landmark ruling. According to this, employers can prohibit Muslim women from wearing a headscarf in the workplace. This prohibition is justified if the ban on religious signs applies to all religions, including the cross or the kippa. The reason for this prohibition is, and this is the argument, if an image of religious neutrality is to be conveyed in the company, if customers are bothered by certain religious signs or even parents if their children are supervised by people with certain religious signs.<sup>12</sup> The ruling has caused such a sensation in Germany because it extends the concept of religious neutrality beyond state institutions. So far, there have been various court rulings, including from the Federal Constitutional Court, which have made clear the state's neutrality towards religion, requiring state employees such as teachers not to visibly wear religious signs. State neutrality must be preserved; a religious confession may not be made publicly by state officials. It belongs in the private sphere. A veil, which for Muslim women can also be a symbol of religious confession, is thus forbidden for female teachers. Thus, here we have a different relationship between religion and state: in this case, the state marks ideological neutrality through its courts. Religions are also obliged to abstain at the state level, but not at the level of civil society. This distinguishes the state-church law of the Basic Law (Constitution) in Germany from laicism in France, where any publicity of religion is prohibited.

Now, one could have long debates about whether state-church law should not be redefined as state-religious law because of the presence of diverse religions and world views. In the philosophy of law as well as in political

---

<sup>12</sup> Cf. Arbeitgeber können Kopftuch im Job verbieten – dann aber auch Kreuze. Link: <https://www.katho-lisch.de/artikel/30580-arbeitgeber-koennen-kopftuch-im-job-verbieten-dann-aber-auch-kreuze> (Accessed on 03.11.21, 9.22 o'clock).

philosophy, it is debated whether religious arguments should not also be permitted at the level of state institutions such as parliament, or whether a strict translation obligation should apply here in the service of state neutrality. The dispute between John Rawls, Jürgen Habermas and Charles Taylor shows this emblematically. However, I do not want to follow these traces (especially since interesting research has been published on this), but rather to concretize this difficult relationship in a field that is to serve as a case study: religious education in schools. It is specific situation related to Germany and Austria.

## **2 A case study: Religious education in Germany**

Religious education is caught in the crossfire of social criticism. Some reject it as an outmoded event because it privileges a certain religion, because religion is a private matter and should have no place in the public sphere, but above all because religious education in its denominational form is more a ferment of separation and distinction than a basis for the social dialogue that is so indispensable for the basic consensus of democratic society. This is because in Germany, religious education is usually taught from the perspective of a particular religion or denomination. For this purpose, the class is separated. Instead of religious education, some demand religion as a subject in the sense of a general teaching of values in the class.

From the others, however, religious education is overwhelmed with expectations of various kinds. In the context of contemporary pluralism, many children grow up without a dedicated religious upbringing. Basic knowledge such as certain prayer texts or forms of action are unknown to the children. Many parents hope that religious education will provide a religious upbringing that they themselves cannot provide for certain reasons, that they feel overburdened to provide or that they do not want to provide. Religious

education is therefore intended to compensate for what is essentially the responsibility of families.

In addition to this demand in religious terms, there is always a call for religious education when crisis events occur. Dependence problems, violence, graffiti in suburban trains and right-wing radicalism, and most recently the flood disaster: Religious education is claimed by civil society as a place of contingency management practice.

Obviously, the situation is complex. A reassurance of the legal basis leads further. No other subject except religious education is justified and regulated to the same extent by state legal requirements. Neither the subjects of mathematics and German, which are so important in the eyes of the economy and society, nor the natural scientific subjects, which have come to the fore in the context of the PISA discussions, nor the so-called soft subjects such as music or art are secured to this extent by legal requirements and thus institutionally. It is the only subject that is anchored in the Basic Law and thus has a fixed place in the canon of school subjects. According to Art. 7 of the Basic Law, religious education is an ordinary subject. Religious education is not an ecclesiastical event at school. It is under the supervision of the state, which relates to curriculum requirements, materials, and the recruitment and payment of teachers. Such religious education has to be orientated towards the educational goals of the public school. Grades are awarded in it and it is relevant for promotion – like mathematics.

Legally justified, there are especially two arguments for this special status of religious education:

On the one hand, religious education serves to enable children and young people to exercise their freedom of religion, which is guaranteed by Article 4 of the Basic Law. Religious education thus serves positive religious freedom.

On the other hand, the state is interested in religious education so that it can contribute to the value orientation of democratic society. It is intended to deal with cultural, social and religious values and also to open up the horizon to the fact that a democratic state is based on values that it cannot give itself.<sup>13</sup> In this regard, the churches rightly emphasize that this is by no means an undue privileging of religious education, but serves the exercise of the individual's fundamental rights.

On the other hand, after the experiences of the Third Empire, the democratic state itself cannot conduct ideological instruction. Thus, for reasons of ideological neutrality, it delegates the concrete implementation of religious education to the religious communities. In the area of application of the Basic Law, one speaks of a limping separation of state and church, because they are separate but not diastatically divorced as in strictly laical France. Religious education is given "in accordance with the principles of the religious communities" (Art. 7 para. 3).<sup>14</sup>

This reveals another special feature. Religious education is the only subject for which both the state and the church are responsible. It is therefore a *res mixta* in the truest sense of the word. While the state is responsible for the organizational aspects, the churches are responsible for the content. However, they also claim a considerable share of responsibility for the selection of teachers through the granting of a teaching permission.

It is therefore a matter of the state making itself dependent on the religious communities in one regard. If the democratic state builds on foundations that it cannot provide itself, according to the famous theorem of

---

<sup>13</sup> Cf. Kalbheim, Boris/Ziebertz, Hans-Georg, Unter welchen Rahmenbedingungen findet Religionsunterricht statt? Religionsunterricht – Ethik – LER – Religionskunde. In: Hilger, Georg/Leimgruber, Stephan/Ziebertz, Hans-Georg (Eds.), Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2010, 282–297.

<sup>14</sup> Cf. Ritter, Werner H., Religionsunterricht zwischen Staat und Kirche: Rechtliches, *Vocatio* und *Missio*, ordentliches Lehrfach. In: Hilger, Georg/Ritter, Werner H. (Eds.), Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, München 2006, 122–134, 124.

the constitutional lawyer Ernst-Wolfgang Böckenförde, then such foundations would be discussed in religious education and assigned to critical education. Here, religion would be learned from the experiential participant perspective of the first person as an elementary contribution to anthropological, cultural and social self-understanding processes in school. It is not about catechesis, but about the contribution of such a religion to maturity and enlightenment, in short to the education of the pupils.

### **3 Outcome**

The outcome of this case study exceeds the narrow field of religious education. It turns out in the fact that in religious education a relationship between religion and the state comes to the fore, the fundamental one around the scientific character of theology and religious education. There are now efforts on the part of Cardinal Rainer Maria Wölki of Cologne, who is currently highly controversial in Germany, to remove his theology from the state universities. He has founded his own Catholic Faculty of Theology (Kölner Hochschule für Katholische Theologie), which is supported exclusively by the Church, and at which priests and teachers of religion are to be educated. So far, he has not negated the complementary-correlative relationship between state and church in the sense of the *res mixta*, which is guaranteed by the constitution. But he is in fact undermining it – and is hailed for this in some conservative theological circles. Admittedly, there is considerably more at stake there than the narcissism of a church dignitary. In 2010, the Science Council had specifically highlighted the rank of theology at public universities, to the surprise of the critical secular public. They belong there because they make a significant contribution to the self-enlightenment of religion in the face of fundamentalisms and to educational discussion. In France, precisely such arguments are currently being used to consider making religion a subject of



discussion in schools again. In contrast, a relocation of the theological faculties and institutes from the university and an abolition of religious education as an ordinary school subject for which the state is also responsible would entail a considerable loss, especially for a democratic plural society. Here, plausibilities and socio-political conventions can be challenged, here, constructive perspectives would be introduced, here, motivational foundations would be created to stand up for the common good, here, above all, democratically decisive traditions of freedom, equality and hope would be fed in. In view of the functional differentiation of modernity and the processes of pluralization, the constitutional state has to act in an ideologically neutral manner, and in this respect may only be based on foundations that can be justified in an ideologically neutral manner and can be accepted by believers, non-believers and those of different faiths. However, in Habermas' eyes, the increasingly "derailing modernization" that can "wear down" the democratic bond and "erode" solidarity<sup>15</sup> points to the power of such traditions.<sup>16</sup> It is precisely on such resources that some democracies are currently failing, as Daniel Zwieblatt and Steven Levitsky note in their search for what and "how democracies die".<sup>17</sup> It is not about a functionalization of religion. In this sense, we should instead speak of a public religion that contributes its critical and constructive impulses to the plural public sphere of civil society. Not the state level, not the private sphere, but the level of civil society is the place of this public religion, which contributes to the various public spheres.

---

<sup>15</sup> Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 109.111.

<sup>16</sup> Habermas, Jürgen/Reeder, Michael, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2008, 30f.

<sup>17</sup> Levitsky, Steven/Zwieblatt, Daniel, *Wie Demokratien sterben und was wir dagegen tun können. Aus dem Amerikanischen von Klaus-Dieter Schmidt*, Bonn 2018.

#### 4 Public theology: Service of the Church to a Liberal Society

To understand this public dimension of religion in a democratic society it seems necessary to reflect on public theology.<sup>18</sup> Because its concept reminds us that the subject of theology is “by no means limited to the area of the private sphere”. “It is rather directed towards ‘public life’ (...). ‘Public theology’ then asks about the place of the church in the public sphere, about its social form and its social role”.<sup>19</sup> According to this, public theology is “the reflection of the work and effects of Christianity in the public spheres of society; this includes both criticism and constructive participation in all efforts of the churches, of Christians, to do justice to their own public mission, as well as the orienting-dialogical participation in public debates, which are conducted among citizens about identities, goals, tasks and crises of this society”.<sup>20</sup> Thus, questions of social self-understanding processes have to become “a topic of public theology, a theology which, from the perspective of the Judeo-Christian tradition, tries to give orientations in questions of fundamental importance which concern the public”.<sup>21</sup>

It is now significant which rank social, economic and political structures as well as a corresponding social critique have in public theology. The mainstream of public theology considers the specificity of public theology in not attaching principled importance to a fundamental socio-critical

<sup>18</sup> Cf. Grümme, Bernhard, *Aufbruch in die Öffentlichkeit. Reflexionen zum 'public turn' in der Religionspädagogik (Religionswissenschaft 12)*, Bielefeld 2018, 15–47; Cf. Pirner, Manfred L./Lähnemann, Johannes/Hausmann, Werner/Schwarz, Susanne (Eds.), *Public Theology, Religious Diversity and Interreligious Learning. Contributing to the Common Good Through Religious Education*, New York/London 2018.

<sup>19</sup> Huber, Wolfgang, Vorwort. In: Birch, Bruce C./Rasmussen, Larry L. (Eds.), *Bibel und Ethik im christlichen Leben*, Gütersloh 1993, 9–12, 9; Cf. Höhne, Florian, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31)*, Leipzig 2015, 77–101.

<sup>20</sup> Vögele, Wolfgang, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (Öffentliche Theologie 5)*, Gütersloh 1994, 421f.

<sup>21</sup> Bedford-Strohm, Heinrich, *Bildung und Gerechtigkeit*. In: Comenius-Institut (Ed.), „Niemand darf verloren gehen!“ *Evangelisches Plädoyer für mehr Bildungsgerechtigkeit. Lesebuch zum Schwerpunktthema der 3. Tagung der 11. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vom 7. bis 10. November 2010 in Hannover, Münster 2010, 14–25, 14.*

perspective and reflection in political categories. It was not oriented “toward the principled critique of social relations.”<sup>22</sup> The focus is rather on questions of communicability, translatability and the presence of faith, theology and churches in the public space of a liberal society.<sup>23</sup> Thus, the emphasis is placed on the heritage of liberal theology, Protestant social ethics, and philosophical-political liberalism.

## 5 A deliberative concept of the public sphere and its aporetic

One of the most authoritative concepts of such a public sphere was developed by Jürgen Habermas. As is well known, Habermas holds on to a lasting importance of religion for late-modern societies, contrary to its abandonment in the secularization theory, because from it irreplaceable resources for a free, just, solidary and meaning-determined society can emanate, which also does not forget the victims of history, but which can be brought in in the mode of translation.<sup>24</sup> However, traditions are legitimate at the level of the public only insofar as they correspond to the “values of public reason”, which everyone assumes to be accepted by anyone, by religious and non-religious citizens alike, which is why, however, also secular citizens have to translate their opinions.<sup>25</sup>

This concept of the public sphere has become enormously influential from a theological point of view in public theology. In the most important Catholic version of public theology, David Tracy distinguishes against this

---

<sup>22</sup> Vögele, *Zivilreligion*, 424.

<sup>23</sup> Cf. Höhne, *Öffentliche Theologie*, 125f.

<sup>24</sup> Cf. Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019; Cf. Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019; Cf. Grümme, *Aufbruch*, 47–73.

<sup>25</sup> Rawls, John, *Political Liberalism* (The John Dewey essays in philosophy 4), New York 1993, 786; Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 116f.

background between an academic, ecclesial, and social public sphere.<sup>26</sup> Similar things could be said regarding the prominent concepts of Wolfgang Huber and Heinrich Bedford-Strohm.<sup>27</sup> But might not the problems marked at the beginning also stem from the fact that Habermas' weaknesses and aporias are also reflected in the construction of public theology? Despite various revisions, Habermas is exposed to the most intense criticism. From a feminist perspective, he has neglected questions of identity. By presupposing an idealized concept of citizenship and "merely articulating the male, Eurocentric view of the public sphere," discourse theory ultimately misses the point of the actual "structural change of the public sphere", which deeply endangers democracy.<sup>28</sup> It unreflectively assumes a white male citizen who is oriented towards discourse and rationality, who is interested in it and, above all, who is already capable of participating in it.<sup>29</sup> Moreover, this excludes subaltern "counterpublics" embodied by marginalized groups, as Nancy Fraser formulates in a recognizable reference to Gayatri Spivak's theory of subalternity.<sup>30</sup> From the perspective of postcolonial studies, this is nothing other than "epistemic violence".<sup>31</sup> In contrast, according to Nancy Fraser, a "subaltern counterpublic" is required.<sup>32</sup>

Against this background, it is highly significant how public theology relates to this concept of the public sphere in the context of socio-political

---

<sup>26</sup> Cf. Tracy, David, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, 5–100. For this purpose: Telser, Andreas, *Habermas und die Öffentliche Theologie*. In: Viertbauer, Klaus/Gruber, Franz/Habermas, Jürgen (Eds.), *Habermas und die Religion*, Darmstadt 2017, 182–196.

<sup>27</sup> Cf. Körtner, Ulrich H./Anselm, Reiner/Albrecht, Christian (Eds.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie*, Leipzig 2020.

<sup>28</sup> Wilfred, Felix, *Das Christentum und der globale demokratische Prozess*. In: *Concilium* 43 (2007), H. 4, 474–491, 475.

<sup>29</sup> Cf. Fraser, Nancy, *Öffentlichkeit neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie*. In: Scheich, Elvira (Ed.), *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg 1996, 151–182, 155ff; Cf. Grümme, *Aufbruch*.

<sup>30</sup> Fraser, *Öffentlichkeit*, 163.

<sup>31</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak?* In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana 1988, 271–313.

<sup>32</sup> Fraser, Nancy, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. In: *Social Text* 25/26 (1990), 56–80, 67.

debates on democracy. It does not pose the system question, it does not hand over the given democracy to a permanent need for revision, as it is currently gaining enormous dynamics in critical democratic discourse.<sup>33</sup> Merely asserting democracy as the best of all possible forms of government is not enough. Are the references to liberal theology, to a cultural Christianity as well as to civil-religious figures of justification too strong, in spite of contrary trends in public theology, to actually think about the political as well as economic structures in an adequate systematic depth? It should give pause for thought when Bedford-Strohm presents public theology as “liberation theology for a democratic society”.<sup>34</sup> Where is the dynamic, categorically anchored impetus of theology for the transformation of society, which cannot ever be assumed to be a democratic society? From the perspective of liberation theology as well as from debates on democratic theory about “post-democracy” (Colin Crouch), this presupposed framework appears as a setting that is anything but self-evident. Democracy has yet to be won or defended against economic colonization mechanisms or democracy-destructive tendencies. This is obviously a categorical hermeneutical as well as analytical deficit of public theology.

This is precisely what has been critically introduced from an African perspective. Tinyieko Sam Maluleke accuses public theology of forgetting the context, which ultimately leads to exclusions from the public sphere.<sup>35</sup> Its concept of the public sphere remains romantic and abstract. „I would question where we might find this public sphere where strangers meet with civility – perhaps in Paris under the gaze of the Eiffel Tower? Such space is not available

---

<sup>33</sup> Cf. Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul, Zur Kritischen Theorie der Politik heute. In: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Eds.), *Kritische Theorie der Politik*, Berlin 2019, 9–59; Cf. Lessenich, Stephan, *Wachstumszwänge. Ideologie – Praxis – Kritik*, Weinheim 2021.

<sup>34</sup> Bedford-Strohm, Heinrich, Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie für eine demokratische Gesellschaft. In: Nüssel, Friederike (Ed.), *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen 2009, 167–182.

<sup>35</sup> Cf. Maluleke, Tinyiko Sam, Reflections and Resources. The Elusive Public of Public Theology: A Response to William Storrar. In: *International Journal of Public Theology* 5 (2011), 79–89.

in the middle of Kotze street in Hillbrow, Johannesburg; nor is it on that street in the squatter camp outside Johannesburg where Ernesto Nyamuhave was recently burnt alive for the fault of being Mozambican".<sup>36</sup> The appreciation of identities and justice aimed at in public theology would be counteracted in the confrontation with the reality found in South Africa. "Our differences are not only soft but hard, not only horizontal but vertical. It is not merely that some are men and others are women, but rather that men are gods and women their dispensable temptresses; not merely that some are white while others are black, but rather that the whites are masters and the blacks are servants; not merely that some like wine while others like beer, but rather that some have much to eat and drink while others have nothing; (...). These differences will not be made to disappear by means of civility, courtesy and the portrayal of a benign public. (...) Something much more radical has to happen. I doubt if public theology has what it takes to deal with these differences."<sup>37</sup>

This powerful objection to public theology denies that it does justice to its own postulates. On the contrary, public theology does not include but excludes, discriminates and remains particular. Public theology thus has a problem of exclusion and abstraction, because it does not reflect questions of justice and identity with a systemic-structural as well as self-reflexive sharpness, and moreover, in view of the constitutive need for revision of democracy, it remains deficient in terms of democratic theory, because it does not pose the systemic question.

## **6 Political Public theology. Perspectives**

However, Maluleke would be misunderstood if this criticism were taken as a fundamental condemnation. The concern of public theology is too

---

<sup>36</sup> Maluleke, Reflections, 85.

<sup>37</sup> Maluleke, Reflections, 86.

important to be dismissed in principle. But it must be critically developed further, we must be courageous, dare to think new things. To this end, I have developed a concept I call political public theology. I cannot elaborate on this here further. It stresses the meaning and the importance of structural and systematic-political aspects and – particularly – emphasizes the option which is taken by it. For Jon Sobrino “criticism of today’s democracies and ways to humanize them are connected from the biblical-Jesuan tradition”.<sup>38</sup> Religious tradition is biased. It brings in the option for the poor, the disadvantaged, the excluded, for the other, the foreigners, thus for the “poor and afflicted of all kinds”.<sup>39</sup> The focus “is on the suffering poor and not directly on the general human; and we all know that justice will be a little more impartial with this partiality alone”.<sup>40</sup> This would probably be one of the central contributions that religion would have to make in the field of different public spheres. A society and a democracy have to realize what they lose if they negate this critical-constructive public sphere of religion.

## Bibliography

Arbeitgeber können Kopftuch im Job verbieten – dann aber auch Kreuze. Link: <https://www.katholisch.de/artikel/30580-arbeitgeber-koennen-kopftuch-im-job-verbieten-dann-aber-auch-kreuze> (Accessed on 03.11.21).

Beck, Ulrich, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main 2008.

Bedford-Strohm, Heinrich, *Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie für eine demokratische Gesellschaft*. In: Nüssel, Friederike (Ed.), *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen 2009, 167–182.

<sup>38</sup> Sobrino, Jon, Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblischen Tradition her. In: *Concilium* 4 (2007), 439–453.

<sup>39</sup> Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung. Allgemeine Einleitung, 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1967, 449.

<sup>40</sup> Sobrino, Kritik, 446.

Bedford-Strohm, Heinrich, Bildung und Gerechtigkeit. In: Comenius-Institut (Ed.), „Niemand darf verloren gehen!“ Evangelisches Plädoyer für mehr Bildungsgerechtigkeit. Lesebuch zum Schwerpunktthema der 3. Tagung der 11. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vom 7. bis 10. November 2010 in Hannover, Münster 2010, 14–25.

Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul, Zur Kritischen Theorie der Politik heute. In: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Eds.), Kritische Theorie der Politik, Berlin 2019, 9–59.

Casanova, José, Die religiöse Lage in Europa. In: Joas, Hans, Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007, 322–357.

Fraser, Nancy, Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: Social Text 25/26 (1990), 56–80.

Fraser, Nancy, Öffentlichkeit neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie. In: Scheich, Elvira (Ed.), Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie, Hamburg 1996, 151–182.

Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Bonn 2004.

Grümme, Bernhard, Aufbruch in die Öffentlichkeit. Reflexionen zum 'public turn' in der Religionspädagogik (Religionswissenschaft 12), Bielefeld 2018.

Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005.

Habermas, Jürgen, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Habermas, Jürgen, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Habermas, Jürgen/Reeder, Michael, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008.

Höhn, Hans-Joachim, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007.

Höhne, Florian, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31), Leipzig 2015.



Huber, Wolfgang, Vorwort. In: Birch, Bruce C./Rasmussen, Larry L. (Eds.), *Bibel und Ethik im christlichen Leben*, Gutersloh 1993, 9–12.

Joas, Hans, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2004.

Joas, Hans, *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?* In: Walter, Peter/Eckholt, Margit (Eds.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 10–18.

Kalbheim, Boris/Ziebertz, Hans-Georg, *Unter welchen Rahmenbedingungen findet Religionsunterricht statt? Religionsunterricht – Ethik – LER – Religionskunde.* In: Hilger, Georg/Leimgruber, Stephan/Ziebertz, Hans-Georg (Eds.), *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, 282–297.

Körtner, Ulrich H./Anselm, Reiner/Albrecht, Christian (Eds.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie*, Leipzig 2020.

Krötke, Wolf, *Gottesrede inmitten von Gottesvergessenheit: zur bleibenden Herausforderung der christlichen Verkündigung Gottes durch den Atheismus.* In: Walter, Peter/Eckholt, Margit (Eds.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 54–71.

Lessenich, Stephan, *Wachstumswzänge. Ideologie – Praxis – Kritik*, Weinheim 2021.

Levitsky, Steven/Zwieblatt, Daniel, *Wie Demokratien sterben und was wir dagegen tun können.* Aus dem Amerikanischen von Klaus-Dieter Schmidt, Bonn 2018.

Maluleke, Tinyiko Sam, *Reflections and Resources. The Elusive Public of Public Theology: A Response to William Storrar.* In: *International Journal of Public Theology* 5 (2011), 79–89.

*Arbeitgeber können Kopftuch im Job verbieten – dann aber auch Kreuze.* Link: <https://www.katholisch.de/artikel/30580-arbeitgeber-koennen-kopftuch-im-job-verbieten-dann-aber-auch-kreuze> (Accessed on 03.11.21, 9.22 o'clock).

Pirner, Manfred L./Lähnemann, Johannes/Haussmann, Werner/Schwarz, Susanne (Eds.), *Public Theology, Religious Diversity and Interreligious Learning. Contributing to the Common Good Through Religious Education*, New York/London 2018.

Polak, Regina, Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern: Schwabenverlag, 2002.

Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung. Allgemeine Einleitung, 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1967.

Rawls, John, Political Liberalism (The John Dewey essays in philosophy 4), New York 1993.

Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000.

Ritter, Werner H., Religionsunterricht zwischen Staat und Kirche: Rechtliches, Vocatio und Missio, ordentliches Lehrfach. In: Hilger, Georg/Ritter, Werner H. (Eds.), Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, München 2006, 122–134.

Sobrino, Jon, Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblischen Tradition her. In: Concilium 4 (2007), 439–453.

Spivak, Gayatri Chakravorty, Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Eds.), Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana 1988, 271–313.

Telser, Andreas, Habermas und die Öffentliche Theologie. In: Viertbauer, Klaus/Gruber, Franz/Habermas, Jürgen (Eds.), Habermas und die Religion, Darmstadt 2017, 182–196.

Tracy, David, The analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York 1981.

Vögele, Wolfgang, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (Öffentliche Theologie 5), Gütersloh 1994.

Wilfred, Felix, Das Christentum und der globale demokratische Prozess. In: Concilium 43 (2007), H. 4, 474–491.

## 5

# **Oxóssi vai às Olimpíadas do Japão!**

## **Um olhar sobre a presença da linguagem e da identidade candomblecista no futebol a partir das Ciências Empíricas da Religião<sup>1</sup>**

*Dilaine Soares Sampaio<sup>2</sup>*

### **Introdução**

Logo que me deparei com o tema proposto para a mesa redonda desta oitava edição do Congresso da ANPTECRE, intitulada “Teologia, Ciências da Religião, sujeitos, linguagens, disputas de identidades”, comecei a pensar de que modo meus estudos sobre as religiões afro-brasileiras poderiam contribuir. Dentre os meus diversos olhares para as religiões de matrizes africanas, construídos em muitos anos de pesquisa, tenho sempre a preocupação de como elas se manifestam na sociedade, nos mais diferentes espaços. Tal preocupação é decorrente de outra maior que tenho, já apontada em outro trabalho (SAMPAIO, 2019) que diz respeito à necessidade, cada vez mais premente, de descircunscrevermos o fenômeno religioso, percebendo-o nos lugares não óbvios e não esperados, ou seja, fora dos lugares “de religião”, parafraseando Carlos Rodrigues Brandão (2007), quando trata dos ditos “sujeitos de religião”. Assim, estou sempre muito atenta a essas manifestações de religiosidade, não só coletivas, mas dos sujeitos, isoladamente. Falar em sujeitos implica falar em identidade, que prefiro pensar sempre de modo não essencialista, portanto, de modo dinâmico, movente, não

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-05>

<sup>2</sup> Professora Adjunta do Departamento de Ciências das Religiões e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba

congelada. Trata-se de um conceito caro para boa parte das Ciências Humanas, especialmente para as Ciências Sociais e para as Ciências da Religião<sup>3</sup>, por isso é bastante debatido e há muitas possibilidades de se pensar identidade.

A partir disso, tenho como objetivo trazer um olhar sobre as ações e discursos do atacante Paulinho, camisa 7 da seleção brasileira de futebol, por ocasião das Olimpíadas de 2020<sup>4</sup> que ocorreram em Tóquio, no Japão. O jogador marca a história das manifestações de identidade religiosa em campo bem como em várias declarações feitas para as diversas mídias, pois traz a sua identidade candomblecista para a cena, o que até onde se pôde levantar, ainda não foi visto. A novidade não está na manifestação pública da identidade religiosa no contexto do futebol, mas sim na manifestação pública, em contexto olímpico, de uma pessoa vinculada às religiões de matrizes africanas, particularmente ao Candomblé, que é o caso de Paulinho, um declarado filho de Oxóssi, o que explica o título um tanto inusitado que dei ao texto.

Pode parecer estranho trazer o futebol como *locus* para minhas questões, através de uma confluência complexa que é a da religião, futebol e política num Congresso da ANPTECRE em que o tema seja a religião, o Estado e a política. Todavia, num Estado em que a sua liderança máxima venceu as eleições com o slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e que nitidamente possui uma política de favorecimento a determinados grupos religiosos em detrimento de outros, as ações e discursos de Paulinho são

---

<sup>3</sup> Diante da pluralidade de nomenclaturas que caracteriza a disciplina Ciência da Religião no Brasil, havendo a forma plural de ambos os termos e as formas intermediárias, faço a opção pelo termo que nomeia a área de avaliação na CAPES, “Ciências da Religião e Teologia”.

<sup>4</sup>Esta Olimpíada, excepcionalmente, foi realizada em 2021, uma vez que não pôde ser feita no mesmo ano em virtude da pandemia do coronavírus (COVID-19), causada pelo vírus SARS-Cov-2 que assolou o mundo desde março de 2020. O contexto pandêmico impôs inúmeras restrições às pessoas, sendo a principal delas o isolamento social e o uso de máscaras faciais. Assim, grandes eventos que implicam aglomeração de pessoas ou deixaram de ser realizados ou foram adiados, como foi o caso das Olimpíadas.

tomados aqui como um ato político de resistência ao cristofascismo<sup>5</sup> (2020) e à toda discriminação e preconceito que sofrem as religiões afro-brasileiras. Além disso, é preciso ressaltar que tanto a religião quanto o futebol sempre estiveram perto da política. Se a proximidade da religião é bem mais conhecida por nós, devo frisar que há muita política "no" e "com" o futebol e o atual chefe de estado não é o primeiro a utilizar esse espaço como vitrine para suas ações. Desse modo, o jogador Paulinho desafia a estrutura vigente na cena pública mundial e ao invés de "Deus acima de todos", traz afirmações no mínimo desestabilizadoras como "Exu ilumine o Brasil", "Nunca foi sorte, sempre foi Exu. Laroyê!" ou ainda "Exu no Comando. Laroyê!", que não se vê costumeiramente nos espaços esportivos.

Entendo ainda que a afirmação da identidade candomblecista de Paulinho de forma pública e num grande evento mundial pode ser lida como uma forma de acionar aquilo que Manuel Castells chamou de "identidade de resistência", que

é criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos (CASTELLS, 2018, p.56).

Paulinho, enquanto jogador não está evidentemente numa condição desvalorizada, mas a religião da qual é adepto e faz questão de se identificar por ela sim é estigmatizada, então ao vincular-se publicamente ao Candomblé, precisa lidar com todo o preconceito e violências que se estabelecem contra a

---

<sup>5</sup> Termo cunhado pela teóloga alemã Dorothee Sölle na década de 70. A autora, vinculada a teologia da libertação, utilizou o termo para descrever segmentos da igreja cristã que ela caracterizou como totalitários e imperialistas. De acordo com Fabio Py, autor que vem aprofundando bastante essa discussão a partir dos trabalhos da referida teóloga, o cristofascismo é uma "forma de governança baseada no fundamentalismo que pratica o ódio aos diferentes" (FACHIN, SANTOS, 2020). Para aprofundamento do tema sugiro a obra de Fabio Py, intitulada *Pandemia cristofascista* (2020).

sua religião. Como se poderá ver avante, através de suas declarações, ele ergue uma “trincheira de resistência” e vai na contramão das identidades declaradas no âmbito do futebol, que são majoritariamente cristãs.

Diante do exposto, o capítulo está dividido em dois momentos. Num primeiro, farei uma breve apresentação do jogador Paulinho, utilizando como fonte as muitas matérias jornalísticas que saíram sobre o camisa 7 em diversos veículos. Num segundo momento, dentre as ações e discursos<sup>6</sup> de Paulinho, destaco dois para análise, devido a enorme repercussão que tiveram: um texto publicado no site *The Players Tribune*, às vésperas dos jogos olímpicos de Tóquio e o gesto feito em campo representando o *Ofá* de Oxóssi durante a comemoração de um de seus gols marcados. Ao mostrar as ações e discursos de Paulinho, tenho como intuito refletir sobre o modo como o jogador manifesta a sua identidade religiosa candomblecista e como tal manifestação repercutiu no discurso midiático.

## 1 “Filho de Odé, Rei de Ketu”: um breve histórico sobre a trajetória de Paulinho

Paulinho, modo como ficou mais conhecido, é Paulo Henrique Sampaio Filho, carioca, tem 21 anos de idade e é atualmente atacante do Bayer Leverkusen, da Alemanha, time que integra desde os seus 18 anos. Revelado no Vasco da Gama, teve atuação destacada nos Jogos Olímpicos de Tóquio 2020, quando junto da seleção brasileira de futebol, conquistou a medalha de ouro.

---

<sup>6</sup> Devo frisar que não estou tratando de forma dissociada ação e discurso, mas preferi especificar apenas com intuito de destacar que há um gesto corporal junto de fala, declarações e uma carta escrita, que em conjunto formam os discursos do sujeito em análise. Também não vejo ação e discurso de modo dicotômico, pois seguindo a perspectiva foucaultiana (2010), falar não é apenas falar, é já fazer, logo que tudo remete à prática em Foucault, portanto, também é ação. Por outro lado, se levarmos em conta os estudos acerca dos corpos, em perspectiva antropológica, o corpo também pode “falar” (CITRO, 2010). Assim ação e discurso estão aqui completamente conectados, implicados, em linha de continuidade.

Filho de Ana Christina e Paulo Henrique Sampaio, irmão de Ana Carolina e Romário, herdou de sua mãe a tradição do Candomblé, que por sua vez passou a seguir a religião também por herança materna. Aos 17 anos, sentiu a necessidade de buscar as suas raízes e declarou para sua mãe: “Eu quero buscar o conhecimento dos meus orixás, quero saber quem me guia, quem habita em mim”. Em declarações dadas ao Portal Uol, Ana Christina revela que diferentemente de outras pessoas que buscam o Candomblé “pela dor”, tanto ela quanto Paulinho tinham como objetivo o “crescimento espiritual”, foram “por amor”, pois na época em que Paulinho fez sua escolha, “não tinha dor”, uma vez que o jogador já integrava as categorias de base do Vasco da Gama, já havia sido campeão sul-americano por duas vezes, tanto na categoria sub-15 quanto na categoria sub-17 e caminhava para o time profissional (CHABATURA, 2021, p.4-5).

Muito presente nas mídias sociais, faz bastante sucesso. Atualmente, no Instagram, seu perfil @paulinhoph7 possui mais de 650 mil seguidores, no Twitter, onde se descreve como “Filho de Odé, Rei de Ketu”, o número ultrapassa o de 150 mil pessoas e no Facebook, sua página contém 1,9 milhões de seguidores. Vale ressaltar que Paulinho faz questão de explicitar sua pertença religiosa nas redes sociais, trazendo constantemente a identidade e a linguagem candomblecista, posicionamento que gera tanto a simpatia e a admiração de muitos seguidores e seguidoras quanto revela a intolerância e o racismo religiosos<sup>7</sup> de um público cristão, que utiliza o recurso

---

<sup>7</sup> Devido às controvérsias geradas em torno desses dois conceitos, vale fazer aqui alguma observação. Alguns autores/as entendem que o conceito de intolerância religiosa é insuficiente para denominar o que ocorre em relação às religiões afro-brasileiras, como é o caso de Flor do Nascimento (2017). Para ele as religiões de matrizes africanas incomodam por serem constituídas de elementos africanos, mas não apenas na dimensão ritual e sim porque são muito mais do que religiões, pois representam um modo de vida específico nas suas formas de organizar a política, a família, a economia etc. Outra perspectiva podemos ver nos trabalhos de Ana Paula Miranda (2017), que busca problematizar a categoria intolerância religiosa, no sentido de mostrar como ela pode passar de uma categoria acusatória em relação as práticas discriminatórias para uma categoria de mobilização dos religiosos afro-brasileiros, pois de acordo com seus interlocutores, a intolerância une para a luta mais do que a noção de racismo religioso. Há ainda autores, como Thiago Teixeira, por exemplo, que pensam os dois conceitos de modo complementar, sendo o racismo religioso a forma mais perversa de intolerância religiosa (TEIXEIRA, 2019, p.3). Entendo que pensá-los de modo complementar é um

de comentários, especialmente na rede o Facebook, para criticar, afrontar ou manifestar o desejo pela conversão de Paulinho, de modo que uma análise de suas redes demonstra identidades de sujeitos em disputa, uma vez que os admiradores de Paulinho e adeptos/as das religiões de matrizes africanas também se manifestam em sua defesa<sup>8</sup>. Todavia, o Camisa 7 não responde a nenhum dos ataques feitos e segue com suas postagens afirmativas de sua condição de candomblecista. Em uma das matérias sobre o tema, publicada no Portal Uol, a mãe de Paulinho esclarece: "Como lidamos com isso? Tendo educação e dando formação. Um povo informado é um povo revolucionário e nenhum governo no Brasil quer isso. Mas nós lidamos assim, se informando e estudando para responder na hora que tiver que responder com firmeza e não sucumbir. Nós chegamos até aqui" (CHABATURA, 2021, p.8-9).

Para além da repercussão midiática, ainda no período das Olimpíadas, Paulinho recebeu duas medalhas, como detalharei avante, e o convite da Escola de samba Mocidade Independente de Padre Miguel para desfilar no carnaval de 2022<sup>9</sup>, uma vez que Oxóssi será o enredo que a escola colocará na Sapucaí.

---

caminho produtivo, embora a força do conceito de racismo religioso esteja em pensa-lo de modo interseccional, ou seja, fazendo o devido cruzamento entre racismo e religião, o que é inexorável no caso das religiões afro-brasileiras. O conceito também é uma forma de sair da via fácil e improdutiva de pensar a intolerância religiosa apenas como algo oposto à tolerância, pois o par intolerância-tolerância reduz a complexidade do que ocorre em relação as religiões afro. Por outro lado, verificar a circularidade das categorias, os usos diversos que podem lhe ser conferidos, como atenta Miranda (2017), é fundamental, a fim de não estabelecermos rigidez onde há fluidez.

<sup>8</sup> Como exemplos dessas manifestações, transcrevemos alguns dos 410 comentários feitos até o momento na postagem de 25 de setembro de 2021, em que o jogador aparece de costas com a camisa do Bayer Leverkusen, com a seguinte legenda: "Exú no Comando. Laroyè": "Nada contra sua fé, não é intolerância, Mas é por isso que sua carreira não vai pra frente, vc não vingou como eu e outras pessoas, esperavam, Bola pra isso você tem, mas Deus não divide a Glória dele com ninguém!" (Comentário de Felipe Vascaino Godoy). O comentário recebeu a seguinte réplica: "Felipe Vascaino Godoy nossa, você é o empresário dele, é jogador também, dono de uma multinacional pra dizer que ele não foi pra frente.(...) 'nada contra sua fé, não é intolerância' mas já sendo intolerante, e ignorante (pq percebemos que não tem o mínimo conhecimento sobre a religião e cultura que permeia a mesma). Esse diálogo é apenas um dos exemplos, são muitos nessa mesma linha, em que há uma manifestação cristã contrária a postagem de Paulinho e outras fazendo a defesa do jogador e das religiões afro-brasileiras.

<sup>9</sup> Também devido a pandemia da COVID-19, os desfiles de carnaval do Rio de Janeiro ocorrerão, excepcionalmente, em abril de 2022.



Como se pode ver, a trajetória de Paulinho no futebol é de muito sucesso, apesar de muito jovem, o que faz dele um jogador popular, como ficou demonstrado através dos números de seguidores de suas redes sociais. Neste próximo momento analisarei a repercussão de duas ações do Camisa 7 que mais se destacaram no contexto olímpico.

## **2 “Que Exu ilumine o Brasil”: uma reflexão sobre as ações e declarações de Paulinho e a repercussão midiática**

Não foram poucas as declarações e entrevistas que Paulinho deu durante os jogos olímpicos. Na impossibilidade de analisar todas, como mencionado anteriormente, escolhi duas que considere mais significativas em virtude da repercussão que tiveram. Refiro-me ao texto publicado no site *The Players Tribune*, às vésperas dos jogos olímpicos de Tóquio e ao gesto feito em campo representando o *Ofá* de Oxóssi, forma escolhida para celebrar um de seus gols marcados.

A carta, como também ficou conhecido o documento, é relativamente longa, para o tipo de mídia em que foi publicada e como um todo é bastante reveladora, contudo, não irei transcrevê-la na íntegra. Farei o recorte de alguns trechos que são essenciais para a análise pretendida:

(...)Minha família tem ligação forte com o candomblé e a umbanda.

(...)Tenho muito orgulho da minha religião.

Se bem que... Religião, não.

Prefiro chamar de filosofia de vida. Uma coisa bem pessoal, que toca o meu coração. Sou eu comigo mesmo, entende? Cultuar essa filosofia me traz muita energia boa, muito axé. Como assentado e praticante, vou ao meu pai de santo sempre que estou no Brasil e peço proteção aos orixás, principalmente ao meu Pai Oxóssi e à minha Mãe Iemanjá.

Exu é o caminho. Procuo saudá-lo antes de cada obrigação, de cada partida.

Laroyé!

*Por tudo que nosso país já sofreu, temos não só o preconceito com religiões de matriz africana, mas também de outras naturezas, como de raça, gênero e orientação sexual.*

*Hoje, milhares de pessoas me seguem nas redes sociais. Algumas delas me têm como exemplo. Enfim, sou uma pessoa que tem voz.*

*Justamente por isso, quero que essa corrente de luta contra a discriminação siga se alongando. Não interessa a crença. Cada um pode manifestar sua fé do jeito que bem entender. O que defendo, como uma pessoa que tem voz, é que eu não posso me dar o direito de permanecer calado. De não me posicionar diante de preconceitos e negligências.*

*Se sou crítico do atual Governo, é porque eu confio na ciência. Todo mundo enxerga o que se passa durante esse um ano e meio de pandemia, todo o descaso com a saúde. Mesmo vivendo em outro continente, tenho pessoas queridas que moram no Brasil. Elas precisam de segurança, de amparo, de vacinas(...).*

*Rezo todos os dias para que Exu ilumine o Brasil e os nossos caminhos. Que os orixás nos deem forças pra buscar essa medalha de ouro. O brilho dela seria um alento para o povo brasileiro após tantos meses de caos no país.*

*A cada novo desafio, eu acredito ainda mais que nada acontece por acaso. Se estou aqui, é porque fui bem guiado pela minha família, pela Família Madureira, pela formação que tive no Vasco, pela receptividade que encontrei na Seleção... Pela filosofia de vida que eu escolhi seguir.*

*Nunca foi sorte, sempre foi Exu.*

*Axé! (The Players Tribune, 2021) (grifos nossos)*

O jogador começa a tratar o tema da religião na carta logo após elogiar o Colégio do Vasco da Gama, time que lhe trouxe visibilidade e pelo qual tem

grande respeito. Em sua perspectiva, “o Vasco é o clube que cresceu por acolher a diversidade e aceitar as diferenças”, valores que são importantes para Paulinho, justamente por fazer parte de uma religião não majoritária em nosso país.

No primeiro momento da carta mostra ter muito orgulho de sua religião e mostra também como cumpre os seus compromissos com ela, afinal, o candomblé se faz com práticas cotidianas individuais, mas que essencialmente se desenvolve no seio da comunidade, da qual o adepto não pode estar distante, por isso a preocupação de Paulinho em demonstrar que vai ao seu pai de santo quando está no Brasil. Também nesta primeira parte traz a sua definição de Candomblé, preferindo inclusive retirar o rótulo de religião. Esta atitude chama atenção, haja vista todos os processos de luta histórica das religiões de matrizes africanas para serem consideradas enquanto tal perante as insistentes retiradas do estatuto de religião, proveniente dos muitos discursos acusatórios que enfrentaram e ainda enfrentam ao longo de sua existência no Brasil. Refiro-me aos discursos do Estado, da igreja católica, do Kardecismo, do aparato jurídico, policial e de determinados grupos evangélicos pentecostais. Por outro lado, não é incomum encontrar pessoas que prefiram denominar a religião que professam como uma “filosofia de vida”, o que parece um modo de transcender a dimensão religiosa.

No segundo momento da carta, destacada em itálico, o jogador denuncia o preconceito não só religioso, mas também de “raça, gênero e orientação sexual” e partindo do pressuposto de que é uma pessoa “que tem voz”, que se destaca pelo número de seguidores, entende que precisa se posicionar e contribuir para que a “corrente de luta contra a discriminação siga se alongando”. Neste momento fica bem evidenciada a “identidade de resistência” de Paulinho, pois consciente de sua capacidade de influência e do

espaço que possui, utiliza-se de ambos para somar nas trincheiras de luta das religiões afro-brasileiras.

Mais ao final da carta, na terceira parte, que também destaquei em itálico, faz uma crítica contundente ao atual governo no que diz respeito ao descaso com a saúde no contexto pandêmico, evidenciado sua crença na ciência, o que o coloca contrário às perspectivas do chefe de estado e de boa parte do alto escalão do governo que vêm descredibilizando a ciência no enfrentamento a pandemia da Covid-19. Em virtude de todo nosso trágico contexto social e político, agravado pela emergência sanitária que se instalou desde março de 2020, revela que “reza todos os dias” e pede para que “Exu ilumine o Brasil”, expressão que o fez viralizar nas redes sociais.

O final da carta é um pedido aos orixás<sup>10</sup>, para que fortalecesse todo o time e assim pudessem trazer uma medalha de ouro para o Brasil, de modo a atenuar o sofrimento das pessoas. Ao afirmar que não acredita no acaso, atribui o lugar onde se encontra à sua família, à formação que recebeu nos times pelos quais já passou e à “filosofia de vida” que escolheu para seguir, recorrendo mais uma vez ao orixá que abre os caminhos: “Nunca foi sorte, sempre foi Exu”, trazendo outra frase de efeito que também foi muito destacada nas redes sociais e na cobertura midiática.

Como se pode ver, o texto de Paulinho demonstra nitidamente o cunho político de suas ações como uma pessoa pública, que não somente expõe sua identidade candomblecista como a utiliza para se posicionar mediante o contexto caótico que vive o nosso país.

---

<sup>10</sup> Vários autores buscaram definir orixá (VERGER, 2002; LOPES, 2011; PRANDI, 2005; LOPES, SIMAS, 2015, dentre outros), pois embora pareça um conceito de simples definição, já gerou alguma problematização na bibliografia afro-brasileira. Para os fins deste capítulo, pode ser definido como entidades sobrenaturais, divindades masculinas, femininas ou de dupla natureza, “avatares de ancestrais divinizados ou representantes de forças da natureza”. O termo é de origem iorubá e é utilizado no Candomblé nagô. Em outras tradições religiosas afro-brasileiras, como nos cultos jejes, as divindades correspondentes denominam-se voduns e nos cultos bantos, são chamadas de inquices (LOPES, SIMAS, 2015, p.201).

Com relação ao gesto comemorativo de um de seus gols, em que faz com os braços um ofá, nome iorubá dado ao arco e flecha que é um dos símbolos do orixá Oxóssi, como se poderá ver na imagem abaixo, para além da repercussão midiática, rendeu-lhe duas medalhas: a Pedro Ernesto, concedida pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro e a medalha Tiradentes, concedida pela Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, como uma forma de reconhecimento e por compreenderem o seu gesto como um modo de combate à intolerância religiosa. Ao contar sobre tal realização nas redes, agradece mais uma vez a Exu e pede: “Que Exu ilumine o nosso Rio de Janeiro e o Brasil”.



Olimpíadas: Paulinho comemora gol com homenagem a orixá do Candomblé<sup>11</sup>.

Tanto a publicação da carta quanto o gesto comemorativo receberam ampla cobertura da mídia, com manchetes bastante provocativas, a mídia precisou se apropriar da linguagem do Candomblé e se inteirar desse universo

---

<sup>11</sup> Disponível em: <https://www.otempo.com.br/superfc/olimpiadas-2021/olimpiadas-paulinho-comemora-gol-com-homenagem-a-orixa-do-candomble-1.2516533>. Acesso em 18 de setembro e 2021.

religioso em um tempo muito curto, o que não é uma novidade no métier jornalístico. Todavia, considerando os temas habituais das coberturas jornalísticas em contexto olímpico, é uma novidade ver a mídia tratando do candomblé, não por opção, mas pela necessidade imposta por um posicionamento diferenciado de Paulinho. Os títulos e subtítulos das reportagens são por si reveladores do formato dessa repercussão:

*Narração de Gustavo Villani em gol de Paulinho nos Jogos Olímpicos viraliza:*

*'Para Exu aplaudir'*

Nesta semana, o atacante da Seleção, cria do Vasco da Gama, deu uma entrevista onde fala de sua ligação com o Candomblé (*O Lance!* 22 de julho de 2021) *Olimpíada: Entenda o ofá de Oxóssi, comemoração de Paulinho no gol sobre a Alemanha* Adepto do Candomblé, atacante fechou a vitória por 4 a 2 na estreia da seleção brasileira na competição (*O Globo*, 22 de julho de 2021)

*Olimpíadas: Paulinho comemora gol com homenagem a orixá do Candomblé* Atacante simulou estar atirando um arco e flecha, o "ofá" de Oxóssi (*O Tempo*, 22 de julho de 2021)

*Saiba o que é a flecha de Oxóssi, simulada por Paulinho ao comemorar gol do Brasil nas Olimpíadas de Tóquio.*

Na mitologia iorubá, Oxóssi é o orixá que mata a miséria e a fome com a sua flecha. 'Antes de tudo, é um grito de dignidade e respeito', diz o babalorixá Ivanir dos Santos (*G1 Rio*, 22 de julho de 2021)

*Paulinho comemora gol com ofá de Oxóssi: Saiba o que significa o gesto* O orixá é o protetor do atacante conhecido por defender a liberdade religiosa (*Uol*, 22 de julho de 2021)

*Macumbeiro, sim*

Candomblé nas Olimpíadas de Tóquio: Paulinho rompe estereótipo e expõe preconceito no futebol (Uol, 23 de julho de 2021)

*Exu, pronome neutro e protesto: as Olimpíadas mais disruptivas da história* (Uol, 22 de julho de 2021)

*Paulinho é convidado a desfilar pela Mocidade, que homenageará seu orixá, Oxóssi, no enredo*

Jogador da seleção olímpica detalhou sua relação com o candomblé em texto que viralizou nesta terça (O Globo, 21 de julho e 2021)

Como se pode ver, em seu conjunto, a maioria dos títulos das matérias são informativos daquilo que virou um acontecimento nas Olimpíadas: a comemoração de Paulinho após o gol emplacado, fazendo com as mãos o ofá de Oxóssi (*Olimpíadas: Paulinho comemora gol com homenagem a orixá do Candomblé; Paulinho comemora gol com ofá de Oxóssi: Saiba o que significa o gesto*). Para além da informação, os títulos convidam as pessoas a compreenderem do que se trata a simbologia, de modo que os termos familiares à religião do jogador, como Oxóssi, orixá, ofá, candomblé, flecha de Oxóssi, Exu, etc, invadem as editorias de esporte nos jornais e portais on line (*Olimpíada: Entenda o ofá de Oxóssi, comemoração de Paulinho no gol sobre a Alemanha; Saiba o que é a flecha de Oxóssi, simulada por Paulinho ao comemorar gol do Brasil nas Olimpíadas de Tóquio*). Houve veículos que já trouxeram no título um tom elogioso a ação de Paulinho (*Exu, pronome neutro e protesto: as Olimpíadas mais disruptivas da história*); aqueles que destacaram a narração do gol feita por Gustavo Villani (*Narração de Gustavo Villani em gol de Paulinho nos Jogos Olímpicos viraliza: 'Para Exu aplaudir'*), a qual fez imenso sucesso, pois com muita propriedade o narrador se apropriou da narrativa religiosa do Candomblé, chamando Exu para a cena. E houve ainda as matérias que já trouxeram a notícia do convite feito a Paulinho para

desfilar pela Escola de Samba Mocidade Independente de Padre Miguel, uma vez que o enredo escolhido é justamente Oxóssi, o orixá de cabeça<sup>12</sup> do jogador. Os subtítulos já iniciam alguma explicação, qualificando o orixá do jogador ou ainda destacando a entrevista dada, em que o camisa 7 da seleção tratou de sua relação com o Candomblé.

Das reportagens destacadas acima, detalharei duas delas em virtude de seu conteúdo e dos atores acionados. São reportagens que não se limitaram a dar somente a notícia da comemoração do gol mas trouxeram alguma reflexão a partir do gesto. A primeira delas é a *Macumbeiro, sim. Candomblé nas Olimpíadas de Tóquio: Paulinho rompe estereótipo e expõe preconceito no futebol*. O título já é muito provocativo, haja vista que o termo “macumbeiro” ganhou um tom pejorativo em seu uso, sendo associado a pessoa que faz “macumba”, que “faz mal para os outros”. Não é a única categoria que ganhou um tom acusatório para se referir aos praticantes das religiões de matrizes africanas, mas é um do mais conhecidos e usados em todo o país. Ao trazer o tom afirmativo, o título já rompe com o tom negativo dado ao termo. Já o subtítulo chama atenção para o problema, que é o preconceito e o racismo no futebol. Logo no começo do texto, Gabriela Chabatura, autora da reportagem, destaca que “o jovem jogador rompe a imagem de que só atletas cristãos se expressam em campo e expõe que há racismo dos brasileiros no futebol”. A reportagem se propõe a explicar:

como a voz do Paulinho pode ser compreendida como o grito de resistência e encorajamento daqueles que são repudiados por seguirem a sua crença de origem africana. Também explicamos as bases desta religião cultuada pelo atacante do Bayer Leverkusen-ALE e como o

---

<sup>12</sup> Orixá de cabeça é o termo utilizado no cotidiano do Candomblé para se referir ao principal orixá que rege a cabeça da pessoa. Acredita-se que cada pessoa possui um orixá principal e pelo menos outros dois orixás que também regem cada ser humano, influenciando na sua personalidade. Para ver mais sobre essa questão sugiro a obra *Orixás*, de Pierre Verger e *A Experiência dos orixás*, de Volney Berkenbrock.



racismo a transforma numa prática reprimida no futebol (CHABATURA, 2021, p.2).

Para cumprir os objetivos propostos, a autora recorre a academia, trazendo especialistas como o Professor e Babalorixá Sidnei Nogueira<sup>13</sup>, para explicar melhor quem é Odé (Oxóssi), Exú e para tratar da intolerância religiosa. Utiliza ainda um estudo de Claude Petrognani, doutor em Antropologia Social pela UFRGS, o qual demonstra “como o futebol se tornou um ambiente confortável para os atletas evangélicos e católicos externarem suas crenças”, uma vez que nosso país possui uma maioria cristã, conforme últimos dados disponíveis<sup>14</sup>. De acordo com o estudo feito por Petrognani:

de 100 atletas das categorias de base do Internacional ouvidos durante a elaboração da tese, 56 se declararam católicos e outros 34 evangélicos. Do restante, oito afirmaram não ter religião, um disse ser seguidor da Umbanda e um último afirmou ser adepto do espiritismo.

Segundo o antropólogo, as pessoas adeptas das religiões de matriz africana são aquelas que sofrem preconceito. O autor pondera que os números encontrados em seu trabalho não correspondem “à realidade sociorreligiosa brasileira e pode ser analisado dentro desta tendência sociopolítica dominante que recusa não só a respeitabilidade, mas também o próprio status de 'religião' às religiões afro-brasileiras, limitando assim sua liberdade de expressão”. Concordo com Petrognani, pois apesar do número

---

<sup>13</sup> Sidnei Barreto Nogueira é Doutor em Semiótica e Linguística Geral pela USP. Vale destacar de seus trabalhos, o seu último livro, *Intolerância Religiosa*, publicado pela Editora Polén, na Coleção Feminismos Plurais coordenada por Djamilia Ribeiro,

<sup>14</sup> Refiro-me ao Censo do IBGE de 2010, pois lamentavelmente não tivemos o de 2020. A reportagem se refere a uma pesquisa do Datafolha realizada em janeiro de 2020. Essa pesquisa apresentou os seguintes resultados: 50% dos brasileiros são católicos, 31% são evangélicos e 10% não possuem religião. Umbanda, Candomblé ou outras religiões afro-brasileiras representam apenas 2% desta estatística. Para ver mais sobre essas discussões em torno dos números do Censo, sugiro os dois livros organizados por Faustino Teixeira e Renata Menezes: *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas* e *Religiões em movimento: o censo de 2010*, ambos publicadas pela Editora Vozes.

pequeno nas estatísticas, já temos estudos que questionam essa baixa porcentagem das religiões afro-brasileiras nas pesquisas quantitativas, pois devido ao preconceito e à discriminação, muitos adeptos e adeptas das religiões de matrizes africanas se autodeclaram católicos/as ou espíritas. Para além disso, existe a múltipla pertença muito já discutida, a autoidentificação como católico/a funcionar mais como um rótulo cultural, devido a “facilidade em ser católico no Brasil”, como bem já indiciou Pierucci (2007), sem necessariamente significar comprometimento religioso, dentre outras questões.

Por fim, a reportagem trata da “intolerância como resquício do colonialismo” e mostra como Paulinho e sua família lidam com os ataques. Como se pode notar, a reportagem ultrapassou a dimensão da “notícia” e trouxe uma reflexão incomum para editorias esportivas.

A segunda reportagem que vale ser destacada, por também trazer reflexões não habituais para editorias esportivas é a *Saiba o que é a flecha de Oxóssi, simulada por Paulinho ao comemorar gol do Brasil nas Olimpíadas de Tóquio*, publicada no G1 Rio. Nela, aspectos da mitologia dos orixás são explicados, pois o repórter recorre ao historiador Luiz Antonio Simas e também ao historiador e Babalawó Ivanir dos Santos para mostrar o porquê do arco e flecha ser o símbolo de Oxóssi: “O mito principal de Oxóssi diz que ele era um caçador que, com uma só flecha, conseguiu acertar o peito de um pássaro que tinha sido enviado por algumas feiticeiras pra trazer a fome e a miséria para o reino” (BARREIRA, 2021). A questão da intolerância religiosa também recebe atenção no texto que traz uma declaração bastante interessante do Babalawó Ivanir dos Santos:

É muito bonito o gesto do Paulinho, numa sociedade de tanto preconceito. Muitos jogadores normalmente reverenciam Jesus, como o Neymar, e ninguém criticou. E não é pra criticar. O jogador pode acreditar no que ele

quiser. Mas é muito bonito quando um jogador assume uma religião que é tão discriminada. Antes de tudo, é um grito de dignidade e respeito (BARREIRA, 2021).

Como mencionei anteriormente, a distinção das ações e discursos de Paulinho não está na demarcação de uma identidade religiosa em contexto olímpico, mas sim de uma identidade candomblecista, como bem recordou Ivanir dos Santos ao trazer o exemplo do jogador Neymar, que na Olimpíada anterior amarrou uma faixa na cabeça escrita "100% Jesus". A atitude de Neymar gerou repercussão, mas não gerou críticas e nem revelou situações de preconceito e discriminação para com o jogador, como ocorreu com Paulinho.

Entendo que o posicionamento de Paulinho e a repercussão obtida torna esta olimpíada muito peculiar, pois até onde se pôde levantar trata-se de algo inédito na história dos jogos olímpicos, como já afirmei antes. Até então não se observou a presença do tema das religiões afro-brasileiras numa disputa esportiva de caráter mundial. Considerando o peso que o futebol possui em nosso país e o atual contexto histórico, pode-se perceber o feito como uma vitória das religiões de matrizes africanas, historicamente perseguidas e violentadas em nosso país, como já está suficientemente demonstrado na bibliografia afro-brasileira.

### **Considerações finais**

Tentei demonstrar como a afirmação da identidade candomblecista de Paulinho, lida como "identidade de resistência", nos termos de Castells (2018) e também entendida como um ato político de resistência, foi capaz de acionar os mais diversos sentimentos e reações. Seu posicionamento gerou reações muito positivas, seja da cobertura midiática – que precisou tratar o tema das

religiões afro-brasileiras, mostrando quem é Oxóssi, Odé ou ainda caracterizando o Candomblé – seja da sociedade de modo geral, em especial no meio afro-brasileiro, pois trouxe muito orgulho e sentimento de identificação para outras pessoas adeptas. Por outro lado, como pude demonstrar, suas ações e declarações evidenciaram a intolerância e o racismo religiosos em relação as religiões de matrizes africanas presentes em nossa sociedade.

Partindo do pressuposto de que todo universo religioso traz consigo uma linguagem própria e que nós, enquanto pesquisadoras e pesquisadores, precisamos ser “iniciados” nela, foi possível observar que toda a linguagem inerente ao Candomblé foi e é utilizada por Paulinho, tanto em suas declarações quanto em seus gestos extremamente simbólicos, como a representação do ofá de Oxóssi na comemoração do gol, trazendo uma nova idiomática para o contexto do futebol, e das Olimpíadas, muito provocativa e bastante distinta. O uso da linguagem e da simbólica candomblecista obrigou a mídia a buscar esse saber, recorrer a babalorixás e a especialistas no tema, de modo que as religiões de matrizes africanas ficaram em evidência na cobertura olímpica. As ações e os discursos de Paulinho desafiam aqueles que servem a “colonialidade de poder” (QUIJANO, 2005) e à sua reprodução. Ao trazer para o campo do futebol pautas que não comuns a ele, o jogador impõe uma episteme afrocentrada, que marcou, incomodou e, de certo modo, contribuiu para a redução do epistemicídio, no sentido dado pela filósofa Sueli Carneiro (2005). Definitivamente, será difícil apagar das memórias a primeira vez que Oxóssi foi para as Olimpíadas!

## REFERÊNCIAS

ALTINO, Lucas. Paulinho é convidado a desfilar pela Mocidade, que homenageará seu orixá, Oxóssi, no enredo. *O Globo*, 21 de julho e 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/esportes/paulinho-convidado->

desfilarm-pela-mocidade-que-homenageara-seu-orixa-oxossi-no-enredo-25119252?utm\_sou%E2%80%A6. Acesso em 18 de setembro de 2021.

BARCELOS NETO, Aristóteles; RAMOS, Danilo (et. all) Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro. *Cadernos de campo*. São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

BARREIRA, Gabriel. Saiba o que é a flecha de Oxóssi, simulada por Paulinho ao comemorar gol do Brasil nas Olimpíadas de Tóquio. G1 Rio, 22 de julho de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/07/22/saiba-o-que-e-a-flecha-de-oxossi-citada-em-comemoracao-de-gol-do-brasil-na-olimpiada.ghtml>. Acesso em 18 de setembro de 2021.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

CARNEIRO, Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade: a era da informação, vol2*. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CITRO, Silvia. La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el mundo. Indicios par uma genealogia (in)disciplinar. In: CITRO, Silvia (coord). *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, 2010, p.17-58.

CHABATURA, Gabriela. Macumbeiro, sim: Candomblé nas Olimpíadas de Tóquio: Paulinho rompe estereótipo e expõe preconceito no futebol. Uol, 23 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/esporte/olimpiadas/reportagens-especiais/do-candomble-paulinho-rompe-estereotipo-e-expoe-preconceito-no-futebol/#cover>. Acesso em 18 de setembro de 2021.

FACHIN, Patricia e SANTOS, João Vitor. Cristofascismo, uma teologia do poder autoritário: a união entre o bolsonarismo e o maquinário político sócio-religioso. Entrevista especial com Fábio Py. *Instituto Humanitas Unisinos*. 01 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/600150-cristofascismo-a-uniao-entre-o-bolsonarismo-e-o-maquinario-politico-socio-religioso-entrevista-especial-com-fabio-py>. Acesso em 14 de dezembro de 2021.

FERNANDES, Isamara. Olimpíadas: Paulinho comemora gol com homenagem a orixá do Candomblé. *O Tempo*. 22 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/superfc/olimpiadas-2021/olimpiadas-paulinho-comemora-gol-com-homenagem-a-orixa-do-candomble-1.2516533>. Acesso em 18 de setembro de 2021.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, Brasília, v. 6, n. 2, maio/ago. 2017.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LOPES, Nei; Luiz Antonio Simas. *Dicionário da História Social do Samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

LOPES, Nei. *Enciclopédia da Diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORRÊA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. Intolerância religiosa: a construção de um problema público. *Revista Intolerância Religiosa - Koinonia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, jul./dez 2017.

O LANCE. Narração de Gustavo Villani em gol de Paulinho nos Jogos Olímpicos viraliza: 'Para Exu aplaudir'. 22 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.lance.com.br/fora-de-campo/narracao-gustavo-villani-gol-paulinho-nos-jogos-olimpicos-viraliza-para-exu-aplaudir.html>. Acesso em 18 de setembro de 2021.

PIERUCCI, Antônio Flávio. É fácil ser católico. *Folha de São Paulo*. 06 de maio de 2007. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br//leitor.do?numero=17163&anchor=5479137&pd=3c03d3f921b474daa5b312eabb77d6b1>. Acesso em 17 de fevereiro de 2022.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

SAMPAIO, Dilaine. Ciências da Religião e Teologia como área autônoma: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e da(s) espiritualidade(s). *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019.

SETA. Vitor Olimpíada: Entenda o ofá de Oxóssi, comemoração de Paulinho no gol sobre a Alemanha. *O Globo*, 22 de julho de 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/esportes/toquio-2020/olimpiada-entenda-ofa-de-oxossi-comemoracao-de-paulinho-no-gol-sobre-alemanha-25121316>. Acesso em 18 de setembro de 2021.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES Renata: *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES Renata: *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

UOL. Paulinho comemora gol com ofá de Oxóssi: Saiba o que significa o gesto. 22 de julho de 2021. Disponível em: [https://cultura.uol.com.br/olimpiadas/noticias/2021/07/22/91\\_paulinho-comemora-gol-com-ofa-de-oxossi-saiba-o-que-e-o-gesto.html](https://cultura.uol.com.br/olimpiadas/noticias/2021/07/22/91_paulinho-comemora-gol-com-ofa-de-oxossi-saiba-o-que-e-o-gesto.html). Acesso em 18 de setembro de 2021.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.

VESPA, Talyta. Exu, pronome neutro e protesto: as Olimpíadas mais disruptivas da história. *Uol*, 22 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/esporte/olimpiadas/ultimas-noticias/2021/07/22/exu-pronome-neutro-e-protestos-as-olimpiadas-mais-disruptivas-da-historia.htm#:>. Acesso em 18 de setembro de 2021.





## Teologia política e o olhar disciplinar sobre o fenômeno religioso-político: estratégias de pesquisas na(s) Ciência(s) da(s) religião(ões)<sup>1</sup>

Douglas F. Barros<sup>2</sup>

### Introdução

O objetivo do texto é debater a propriedade da teologia política no contexto das pesquisas sobre o fenômeno religioso-político nos espaços públicos e de estratégias e temas de pesquisa sobre a relação entre religião e política na área da(s) Ciência(s) da(s) religião(ões). O tema da relação entre religião e política tem sido estudado mais amplamente no Brasil desde o início dos anos 1970. A repercussão da Teologia da Libertação nos meios acadêmicos, religiosos e além, para a qual eram indissociáveis a experiência de vida cristã e a luta pela mudança da realidade social em favor dos pobres, esteve diretamente associada ao interesse das investigações acerca da

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-06>

O texto é parte da apresentação na Mesa de Debate 2, "Estado, governo e liberdade religiosa", do **VIII Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião - 28-30/09/2021**. Em razão dos limites estabelecidos, não pudemos abordar no texto a parte de nossa exposição que trata da relação entre teologia política e espaço público. O congresso teve como tema: Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar. Também, o trabalho é resultado de pesquisa financiada pelo CNPq, processo 428541/2016-0, instituição a qual agradeço especialmente. Sou grato, também, a Glauco Barsalini e aos colegas do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação (CNPq-PUC-Campinas) pelos comentários e sugestões.

<sup>2</sup> Douglas F. Barros (*Faculty Member*) é Professor de Filosofia Social e Política da Faculdade de Filosofia e do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-Campinas (Campinas-Brasil). Doutorado e pós-doc. em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Estágio de doutorado sanduíche na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS – Paris-). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4396269727605413> ORCID: 0000-0002-7030-1031. E-mail: douglasfbarros@gmail.com.

religião e sua relação com a política. A maior visibilidade e envolvimento das distintas denominações evangélicas com temas de interesse público veio ampliar o cenário. Após a promulgação da Constituição de 1988, que garantiu liberdade de culto e de manifestação religiosa a quaisquer grupos sem distinção, o fenômeno religioso-político ou das religiões com atuação política se tornou mais visível e um item incontornável nos estudos e nas análises sobre o contexto político brasileiro contemporâneo. Apresentaremos diferentes recortes temáticos de algumas destacadas e reconhecidas publicações sobre o tema entre os pesquisadores das humanidades. Utilizaremos como metodologia a análise textual dessas publicações e de referências bibliográficas relevantes nos estudos do tema. Pretendemos mostrar na conclusão em que sentido a teologia política apresenta um enfoque específico na análise sobre o fenômeno religioso-político e, a nosso ver, que contempla o caráter inter e multidisciplinar para a compreensão desse tema complexo e de suma importância na(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões).

## **1 O fenômeno religioso-político em estudo**

A complexidade do fenômeno religioso-político no Brasil contemporâneo tem sido destacada e investigada em diversas áreas das humanidades. Da antropologia à ciência política, do direito às investigações sobre a comunicação e o discurso religioso, o tema das relações entre religião e política tem sido escrutinado como um dos assuntos incontornáveis para a compreensão do Brasil contemporâneo. Vários são os aspectos priorizados nas análises: participação de religiosos nos partidos políticos; a secularização e a dessecularização nas sociedades contemporâneas (BERGER, 2000); ascensão e refluxo da militância política nas comunidades católicas onde frutificaram as comunidades eclesiais de base e a Teologia da Libertação (LESBAUPIN, 1980; DIMO, 1984; CAMURÇA, 2019); o envolvimento dos

evangélicos tradicionais no debate público sobre a moral, questões de gênero e educação sexual nas escolas (MELO et al., 2010); o aumento de influência da chamada bancada evangélica (Frente Parlamentar Evangélica) sobre as instituições públicas (DIP, 2019); o fenômeno das religiões públicas na contemporaneidade (CASANOVA, 1994; BURITY, 2016), entre outros. Diferentes abordagens metodológicas permitem que se observe e se destaquem aspectos diversos no mesmo fenômeno sócio-político. Não obstante pesquisadores oriundos em distintas áreas se ocupem de um mesmo fenômeno, a relevância do assunto tem se provado a cada novo aspecto revelado nas publicações.

Na área da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) não poderia ser diferente. Em que pese o fato de, no Compêndio (2013), estarem ausentes textos analíticos avaliando o *status* dos estudos acerca do fenômeno religioso-político, uma breve pesquisa nas publicações de periódicos mais citados pelos especialistas nos informam que o tema tem interesse maior. É bem verdade que nessa obra alguns artigos mencionam o fenômeno político, a educação sócio-política como campos de pesquisa na área (CAMPOS, 2013; PASSOS, 2013). No entanto, estão ausentes estudos específicos acerca de temas como: a religião e o espaço público, relação com a política partidária e institucional, diversidade, tolerância, entre outros, a saber, termos que constam do conjunto temático das Ciências da Religião Aplicada, no documento de área da CAPES (MEC, 2019, p.04).

Para além das metodologias de pesquisas e análises específicas, publicações destacadas em áreas próximas ou na fronteira da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) aprofundam *topos* cujos interesses têm ampla repercussão. Por exemplo, a influência religiosa sobre as instituições políticas e o complexo problema da secularização no Brasil. Considerando-se que, em uma vertente, os temas vêm sendo investigados paralelos à discussão sobre a história imperial do País, ato contínuo nota-se que a temática se projeta

também no estudo sobre a universalização do catolicismo romano nas Américas (SILVA & SANTIROCCHI, 2020). Assim, a discussão que tem lugar, nesse caso, no debate historiográfico sobre o Império vem contribuir e se localizar entre as pesquisas sobre a religião católica e sua inserção nos meios seculares no Brasil. De modo a respeitar o caráter interdisciplinar das Ciência(s) da(s) Religião(ões), segundo o qual o diálogo entre diferentes disciplinas sobre o fenômeno religioso é decisivo para a construção do olhar disciplinar da área (POSSEBON & POSSEBON, 2020, p.1267-8), o exemplo denota como o fenômeno religioso-político, em sentido amplo, vem sendo escrutinado ao mesmo tempo em que é composta pelos pesquisadores a constelação dos temas-chave na área 44 da Capes. Importa aqui destacar aspectos dessa diversidade temática e de enfoques nas pesquisas.

A investigação acerca da secularização no século XX tem se conectado e/ou promovido o debate sobre as religiões públicas e a laicidade. Isso implica afirmar que o fenômeno religioso-político esteve presente no espaço público ao longo de todo o século, adquirindo distintas roupagens, motivo pelo qual tornou-se imprescindível aprofundar as singularidades de cada momento. Mudanças decisivas ocorreram quanto à participação e à influência religiosas sobre as instituições e no espaço públicos. Sobre o modo como o fenômeno religioso-político foi apropriado pelos estudos contemporâneos, Cipriani (2012, p.15) salienta as carências constitutivas de trabalhos com enfoques parciais, sem uma séria confrontação com os fatos, não contextualizados, quando não conduzidos por enfoques parciais e interessados na obtenção de conclusões previamente estabelecidas. Em vista de tais advertências, esse autor se empenha simultaneamente para destacar a importância do aprimoramento metodológico nesses estudos, a mudança de postura do *ethos* de pesquisa em face do fenômeno (pp.18-21). A secularização e a laicidade ganham assim destaque entre trabalhos que descartam a ideia de que as religiões sejam necessariamente uma ameaça à sociedade laica e à

construção de um arcabouço político-jurídico democrático, embora elas também possam sê-lo. De fato, o aprimoramento investigativo permitiu que se tomasse o fenômeno religioso-político com vistas a que se compreendessem as dimensões que constituem a sua complexidade e não para a formulação de juízos que sustentassem uma recusa, aprovação, defesa ou denegação do mesmo em senso estrito.

Seguindo essa pista, se observou no Brasil, por exemplo, como e por que o catolicismo predominante e influente, desde o século XVI, cedeu lugar à diversificação das denominações oriundas no protestantismo tradicional e pulverizadas naquele neopentecostal. Após os anos 1980, esse contexto de ampla diversificação, a maior exposição pública do protestantismo e o refluxo do catolicismo (CENSO, 2010) reconfiguraram o fenômeno religioso-político em relação ao passado nem tão distante. Tanto as religiões se alteraram tendo em vista a sua maior participação nos espaços públicos, quanto as instituições e o espaço público se reformularam ao abrigarem esses atores diversos e aqueles não religiosos (MONTERO, 2016). Daí alguns se valerem da categoria de mercado religioso para investigar a pluralidade das ofertas de “bens da salvação” e o fato de os fiéis passarem a ser tidos como “consumidores da fé” (MONTES, 1998; MARIANO, 2003; GIUMBELLE, 2002).

A maior visibilidade e reconhecimento públicos de cidadãos adeptos das religiões afro-brasileiras, assim como dos materiais e instrumentos de seus cultos (ORO & STEIL, 2003, p.321) é expressão do contexto de ampliação da pluralidade. Nesse caso, a reconexão operada por líderes e fiéis de tais religiões à ancestralidade africana e a conseqüente movimentação pela reabilitação dos ritos e tradições em contextos públicos renderam-lhes variadas reações discriminatórias, oriundas em grupos de religiosos cristãos. Buscando a tese de Wiesel, Mariano (2007, p.122-3) se pergunta o motivo pelo qual grupos pentecostais combatem ardorosamente os cultos afro-brasileiros. Uma das respostas, ainda que carente, reconhece o próprio

pesquisador, de explicações acerca de inúmeros nexos que a compõem: ódio. Além do fato de que tal postura de algumas denominações do protestantismo se explique como reflexo da disputa pelos fiéis – uma questão de disputa pelo mercado religioso. É o caso, portanto, assinalarmos que a intolerância é constituinte do núcleo mais visível e candente dos temas do fenômeno religioso-político contemporâneo, no Brasil e além. Principalmente, se observarmos a recepção e a representação pública e político-institucional das demandas e dos líderes das religiões afro-brasileiras, em comparação a outros grupos religiosos. Intolerância e seu par imediato, a discriminação, se explicam no contexto de disputa religiosa com consequências políticas (MARIANO, 2007).

No Brasil, não obstante o princípio da liberdade pareça abarcar a universalidade dos grupos e denominações religiosos, a observação sobre os projetos de lei que tratam do tema mostra que os interesses e demandas originam e se concentram majoritariamente em meios e representantes cristãos – católicos e evangélicos (GIUMBELLI & SCOLA, 2016, p.42). A não participação das religiões de matriz africana nos debates e projetos em favor da liberdade religiosa denota um tipo de conflito outrora silencioso, mas cada vez mais explícito em vários âmbitos (CUNHA, 2016, p.102-12). Vê-se por meio dele quão elástica é entre os próprios religiosos a compreensão sobre os limites da abertura do espaço público para a participação e a manifestação religiosas. Novaes registra que um certo “pentecostalismo à brasileira elevou orixás e entidades afro-brasileiras a uma condição de poderosos demônios com os quais vale a pena lutar” (2016, p. XII). Trata-se aqui de uma das expressões mais visíveis da intolerância no contexto religioso brasileiro contemporâneo, exemplo do quão complexa ainda é a investigação sobre a liberdade religiosa e sobre a legitimidade da presença religiosa no espaço público.

Nenhuma dimensão da publicidade do fenômeno religioso-político tem acarretado mais discussões, por vezes estridentes e dramatizadas –no sentido de gerar reações desproporcionais tanto de religiosos quanto daqueles que se lhes apõem–, do que a influência sobre as instituições do Estado. Considerando-se que essa atuação tem se dado nos diversos níveis estatais e pulverizada pelas suas inúmeras instituições, o fato tem posto em dúvida o estatuto da laicidade estatal em vários países (BLANCARTE, 2008, p.27). Fala-se mesmo em crise da legítima defesa da laicidade estatal a ponto de que se considere, em alguns países, que os cidadãos não religiosos ou filiados às religiões minoritárias ali encontram-se com suas liberdades ameaçadas (Ibid., p.28-9). Na esteira dessa discussão sobre a reversão da laicidade, encontramos o debate sobre os mecanismos de regulação constitucional da liberdade religiosa no Brasil. As disputas pela garantia de proteção aos cultos e a inviolabilidade de liberdade de crença e manifestação religiosas visam, entre outros aspectos, legitimar o posicionamento político público dos fiéis e instituições representativas dos mesmos.

Tais manifestações têm nos alertado para a importância de um tema passar a constar entre aqueles do grupo Ciências da Religião Aplicada: relação entre religião, mídia e política. Dip (2018) destaca que a combinação entre esses elementos tem sido decisiva para a mudança do panorama político institucional e sócio-político brasileiro, desde os anos 1990 (MARIANO & PIERUCCI, 1992). Da condição de um grupo influente entre outros, os religiosos da Frente Parlamentar Evangélica passaram a atores determinantes no debate eleitoral, já em 2014 (CUNHA & LOPES & LUI, 2017). Os temas da chamada pauta moral: educação sexual e reprodutiva nas escolas, direitos LGBTQIA+, direitos das mulheres, casamento homoafetivo, liberação e proibição ao aborto, novos modelos de família e de relações parentais, entre outros, são apresentados não apenas como os alvos a serem abatidos como também são fatores de aglutinação política e de ampliação da visibilidade midiática tanto

de líderes quanto de membros da base de apoio político, quanto da plataforma política dos grupos sociais a eles alinhados.

A postura política de confrontação e negação da legitimidade de participação e da presença de outro grupos, tradições e crenças religiosos tanto em instituições quanto em contextos públicos amplos é o que tem feito os estudiosos aproximar tais grupos de uma certa orientação fundamentalista (CAMPOS, 2016; CUNHA, 2020; TAMAYO, 2004). O cada vez mais explícito alinhamento teológico aos grupos teonomistas dos EUA (LACERDA, 2019; DIP, 2018; ROCHA, 2020), segundo os quais a lei de Deus é a matriz única de todas as leis, embasa a defesa de projetos e propostas nos quais os países, os poderes políticos e instituições do Estados devem ser governados por cristãos, em acordo estrito com os princípios bíblicos (CUNHA, 2020, p.39). A proposta de uma suposta restauração dos fundamentos religiosos bíblicos tradicionais tem se transformado num guia de orientação para a implantação do, por eles chamado, "Reino de Deus" nas nações (GUILLEN, 2009, p.18).

A variedade das perspectivas e a profundidade das investigações temáticas específicas são sinais promissores do amadurecimento consistente e da consolidação paulatina do fenômeno religioso-político como uma dimensão imprescindível da pesquisa nas humanidades. Cabe perguntar, contudo, em que aspectos a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) como área de pesquisa podem firmar a sua distinção e especificidade na relação com as demais áreas e perspectivas de pesquisas?

## **2 Teologia política: um ponto de distinção disciplinar no estudo do fenômeno religioso-político**

A teologia política é conceito que tem adquirido inúmeras acepções (SCATTOLA, 2007), desde que foi trazido ao debate contemporâneo pelo jurista alemão Carl Schmitt, em 1922 (SCHMITT, 2005). Para além das



definições e do debate sobre as especificidades semânticas, é sobre esse termo que tem se concentrado o debate internacional acerca da cada vez mais evidente influência de elementos e princípios religiosos sobre ideais, posicionamentos, instituições, programas governamentais e partidos políticos, governantes e funcionários públicos. A definição estabelecida pela publicação *Political Theology*, que tem buscado concentrar as discussões e pesquisas em torno do tema, afirma: "A Teologia Política investiga as conexões entre as ideias e práticas religiosas e políticas"<sup>3</sup>. Pensada como um meio de difusão do tema e das discussões amplas que o concernem, a revista é interdisciplinar, baseada em teologia, estudos religiosos, política, filosofia, ética, estudos culturais, teoria social e economia. Também, se concentra em investigar o envolvimento religioso e teológico com a vida pública, com o espaço público, a política e as consequências desse envolvimento no poder político, que se coloca acima de religiosos e não religiosos, crentes e infiéis, místicos, ateus e agnósticos, entre outros.

Tomado como um conceito, a teologia política nos remete à investigação histórica e teológica específicas e nos conduz ao debate genealógico-filosófico acerca dos fatores que determinaram o início da modernidade, que gestaram ideias em defesa da separação entre religião e Estado (NEWMAN, 2019). Seguindo por esse caminho, chega-se até a indagação sobre o efetivo desmembramento entre os elementos religiosos e as práticas e as instituições políticas seculares, além da inevitável posição de dúvida quanto ao estatuto inacabado, falho, complexo, contraditório e errático da tão falada secularização política moderna e contemporânea. Mas, não é o que buscamos aqui.

Nossa intenção é mostrar em que sentido a investigação no enquadramento da teologia política como um domínio de estudos contribui

---

<sup>3</sup> Cf. *Political Theology*. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?show=aimsScope&journalCode=yipot20>  
Acesso em: 20/11/2021.

para uma formulação da especificidade disciplinar de pesquisa do fenômeno religioso-político na(s) Ciências(s) da(s) Religião(ões). Pretendemos, ainda que algo além de um esboço, debater como a especificidade de seus enfoques metodológicos e horizontes de resultados investigativos possibilitam marcar os traços distintivos em face dos estudos que não aprofundam e não se perguntam pela compreensão, quem sabe a matriz, teológica – fundamentação doutrinal, leituras, interpretações, adesão a visões de mundo e concepções de verdade – dos atores religiosos no espaço público e nas instituições políticas.

Scattola estabeleceu a distinção entre as teologias políticas defendendo que três tipos possíveis de relação entre os dois termos produzem significados distintos ao conceito: quando prevalece o primeiro temos uma “política da teologia”, a qual permanece submissa ao “ditame religioso”; quando os dois termos se equivalem “temos uma reflexão sobre o núcleo teológico da política e sobre o significado filosófico-político, isto é, “organizador, implícito em todas as teologias”; quando predomina o segundo termo dá-se uma “teologia da política”, uma ‘teologia civil’ à qual se pede que reforce o vínculo comunitário e o ordenamento interno” (2009, p.09). Assim, temos diferentes conceitos da teologia política a depender da ênfase concedida a cada um dos pares.

Em outros trabalhos (BARROS, 2020; 2019; 2017), procuramos compreender as dimensões da teologia política como uma disciplina de estudos. Intentamos mostrar como o enfoque dessa disciplina buscava examinar os antecedentes e os pressupostos teológicos e religiosos – em sentido mais amplo –, acerca de opiniões políticas, movimentos, ideias e práticas isoladas ou grupais de agentes no espaço público e/ou nas instituições políticas. Tanto quanto observar aspectos que diferenciavam os posicionamentos teológico-políticos, buscamos e temos buscado entender as implicações no espaço público dos agentes identificados e alinhados a tais

propósitos, bem como que impactos acarretavam para outros grupos e cidadãos não religiosos, inclusive os anti-religiosos em contexto público. Importava e ainda nos motiva entender e interrogar a forma como a intersecção da religião, ou das religiões, e da teologia, das tradições religiosas e das teológicas operam o poder político e a política. Uma disciplina de pesquisa sobre as tensões entre religião, teologia e política que estende a indagação à influência dessas tensões sobre o pensamento, a cultura e o espaço público.

Em nosso enfoque, o índice para a distinção das teologias políticas é o núcleo metodológico que orienta a reflexão em cada uma de suas acepções. Seguindo essa trilha investigativa, Wurts postula a “teologia política antes de tudo como um método interdisciplinar que traça as múltiplas conexões entre teoria política, teoria econômica e religião” (2021, p.02). Como um método, a teologia política pode ser compreendida em duas acepções: a genealógico-descritiva e a normativo-prescritiva. Sobre o tema da secularização, por exemplo, na primeira acepção a teologia política investiga a sua procedência nas sociedades e na história. Wurts reconhece os méritos da segunda acepção, mas a teologia política genealógico-descritiva “tem o maior potencial em tornar visíveis os elementos de religiosidade, declarações sobre a cosmologia, orientações metafísicas e posições ideológicas” (2021, p.02), aspectos muito presentes tanto na teoria quanto na prática.

Como uma disciplina de estudos, entendemos ser uma estratégia teórica reducionista igualar a teologia política a um método. Mas, é muito efetivo do ponto de vista analítico considerarmos que diferentes orientações metodológicas mobilizam distintas reflexões acerca da relação entre os dois termos. A teologia política numa acepção genealógico-descritiva se mune da história, das comparações conceituais, das distinções semânticas, da investigação dos arquivos, da busca pelas matrizes e tradições que explicam a imbricação entre religião, política e poder. Já a acepção normativo-

prescritiva se vale da indagação sobre as condições de possibilidade, a explicação das bases e dos elementos estruturais que sustentam o edifício teológico-político.

Assim, em acordo parcial com a perspectiva de Wurts, dividimos essa dimensão metodológica em três vertentes: a) uma compreensão teológica da teologia política – aquela em que a teologia prevalece e estabelece uma política teológica –; b) a dimensão genealógico-descritiva, na qual se investiga o conceito e seu enraizamento histórico, bem como as conexões e demarcações de limites, sobreposições e confrontações com outros tantos conceitos: secularização, laicidade, estado laico, tradicionalismo, tradições, religião e religiões etc., e c) uma perspectiva filosófica da teologia política – por examinar à distância os elementos estruturais que lhe conferem esse caráter normatizante, organizador, que intenciona dar a forma e o conteúdo do político. Não restringimos, portanto, a teologia política a uma investigação semântica, conceitual, e não a tomamos como um método: entendemos que os diferentes enfoques metodológicos tomados nessa disciplina de estudos e pesquisas nos dão acesso a distintas compreensões acerca do fenômeno-religioso político. Passemos a uma breve explicação teologia política a partir de suas orientações metodológicas.

A teologia política teológica é aquela em que os referenciais de base da reflexão acerca da política são provenientes da própria teologia. Entende-se nesse caso a teologia como uma propedêutica, um campo de saber que reúne preceitos fundantes e estruturantes, a matriz dos princípios sobre os quais se propará a compreensão da vida em comum, da política, das estruturas de que se compõe o poder e das ordenações segundo as quais se deve conduzi-lo. Como se trata de uma acepção que mobiliza uma orientação metodológica específica, a teologia política teológica estabelece as condições de possibilidade do político e do poder a partir da moldura conceitual e formal da teologia. Reportando-nos a Agostinho, vê-se por que a cidade dos homens é

pensada em função dos princípios ordenadores e instituintes da *Civitas Dei*. É em razão desse caráter propedêutico do conteúdo e da forma que a teologia estabelece à política e ao poder que o filósofo Espinosa estabelece a sua crítica na obra *Tratado teológico-político* (2003). Até a aurora da modernidade, a teologia cristã, em suas distintas posições e perspectivas, traduz a encarnação do Verbo em corpos de leis, ajustados ao espaço e ao tempo, ao mesmo tempo alinhados ao estatuto da universalidade e da atemporalidade. Muito haveria a dizer sobre as distintas concepções da teologia moderna e contemporânea, todas elas assumindo-se de certo modo propedêuticas do político, seja em uma perspectiva mais tradicionalista, seja naquelas oriundas do protestantismo, secularizantes e críticas do clericalismo (BONHOEFFER, 2000, p.265; 2012), e naquelas em oposição radical às concepções autoritárias e redutoras do poder e do político à autoridade do soberano (RADLER, 2013; HUBER, 2013), bem como daqueles poderes que se vêm como a encarnação da verdade única e restritiva (MOLTMANN, 2007; BARTH, 2012)). No Brasil, é um divisor de águas a repercussão do Concílio Vaticano Segundo (1962-1965) sobre as teologias católica e protestante e as respectivas teologias políticas daí derivadas. Um texto clássico na esteira dos trabalhos fundantes da Teologia da Libertação (GUTIÉRREZ, 2000; DUSSEL, 1999), o qual sistematiza tal posição – para mencionar um que influenciou no país e além –, é *Teologia do Político* (1978). Nele, Boff sustenta que o Político é o objeto da teologia: “o ‘Político’ – é preciso dizer que é fornecido à Teologia do Político pelas ciências que se relacionam com ele, isto é, as ‘ciências sociais’” (p.25). A teologia do político se apropria de seu objeto de tal forma que o mesmo “se constitui na sua qualidade de objeto formalmente teológico, isto é, na forma sob a qual ele aparece quando é colocado na claridade da razão teologizante” (p.25). No exterior, os trabalhos de Metz (1997; 2007; 2012) se destacaram ao apresentar a teologia política como um novo paradigma da teologia. A tese metziana chama atenção para a urgência de uma teologia historicizada e presente,

aliada dos mais pobres e frágeis. Entre os trabalhos recentes, uma enormidade de teologias orientadas à compreensão de temas específicos se autoreconhecem como teologias políticas, a saber: teologia feminista (SÖLLE, 2012; ISASI-DÍAZ, 2012; DUBE, 2012), a teologia negra (CONE, 2012), a teologia pós-colonial (TAYLOR, 2012), a teologia Dalit cristã (NIRMAL, 2012), entre outras. Muitas além dessas expressões de uma teologia política teológica na contemporaneidade poderíamos debater aqui, mas adiamos o debate para outra ocasião.

A teologia política genealógico-descritiva busca entender a imbricação dos dois termos a partir de suas ocorrências como fenômenos históricos. Isso explica o recurso metódico de reconstrução genealógica dos mesmos, ocupando-se das suas origens, dos fatores que determinaram suas gêneses e fizeram com que o político viesse a ser explicado pelo teológico, a partir de sua aparência e efetivação num local e numa época específicos. Uma vez que esse enfoque metodológico da teologia política se localiza e se constrói a partir de fatos, ou das interpretações sobre os mesmos, temos uma acepção que se apoia na formulação de narrativas descritivas, reconstruindo diferentes feições que adquire ao longo da história. Também, a reconstrução genealógica nos habilita à formulação de comparações e conexões, a identificar alinhamentos e distinções entre as características da teologia política em cada época. O trabalho genealógico evita a investigação apoiada e centrada nas marcações fundacionais, rígidas e simplificadoras, as quais escondem – intencionalmente ou não – os fios da urdidura que compõem a imbricação entre o teológico e o político, o religioso e a política. Uma das referências basilares dessa acepção da teologia política é o historiador Kantorowicz (1998), que levanta a questão acerca da dupla natureza do rei: uma material e outra, espiritual. O estudo da *majestade nascida gêmea* – tema de sua obra magistral: *Os dois Corpos do Rei* – recupera a tradição e os fios complexos que explicam em que sentido a realeza histórica, operante, comporta uma

natureza imaterial, uns diriam transcendente. A origem dessa compreensão acerca da realeza remonta a antigas tradições medievais onde as bases se erguem sobre o direito e a ideia de um poder político cuja autoridade representa na terra a supremacia Divina em relação ao cosmos. A investigação genealógica e descritiva dos signos componentes dessa autoridade de natureza, a um só tempo, material e transcendente (Coroa, Dignidade, linhagem sanguínea) visa encontrar a coerência das doutrinas políticas que, derivadas da compreensão do poder de Deus sobre o universo, explicariam também a superioridade de uma autoridade localizada, efêmera e falível, sobre uma mesma unidade de homens, terras e bens. Da compreensão dessas matrizes teológico políticas se obtém os liames e se decifrarão as estruturas que estão na origem e formação dos Estados nação modernos. É tão decisiva a influência da perspectiva genealógico-descritiva sobre os estudos do fenômeno religioso-político que inclusive a emergência de conceitos — como os de soberania, liberdade política, revolução — será explicada no enquadramento do debate teológico político do início da modernidade (KOSELLECK, 2006). Ainda na contemporaneidade, a explicação dos limites e impasses da liberdade, do liberalismo e da democracia, dos chamados populismos que afrontam as democracias assim como do poder secular e da secularização, serão avaliados em função desse embate ou do travamento entre o teológico e o político (HERRERO, 2015; KHAN, 2012; MUDDE, 2017).

A terceira acepção analítica cujo enfoque metodológico possibilita outra compreensão do fenômeno religioso-político é a teologia política filosófica. Nessa dimensão, coloca-se em destaque na investigação a política e o político a partir do pensamento e dos conceitos filosóficos, perscrutando as matrizes e os elementos estruturantes teológicos que os constituem e que sobre eles exercem influência, assim como são determinantes na construção, na legitimação das intenções e projetos de perpetuação do poder. A indagação filosófica do político e da política visa, desse modo, à elaboração de uma

explicação racional dos elementos teológicos determinantes dos conteúdos e formas do político e da política. Entre as referências basilares dessa perspectiva da teologia política estão os trabalhos da chamada escola italiana de pensamento crítico contemporâneo. Agambem observa que a análise das doxologias e de aclamações litúrgicas pode nos revelar muito mais sobre a estrutura e o funcionamento do poder do que os tratados "pseudofilosóficos sobre a soberania popular" (2008, p.11). Daí vem mostrar em que sentido a Glória é um arcano, habita a gênese mais recôndita do poder político secular. Em nossas sociedades do espetáculo, a Glória explica por que o aplauso, a aclamação, o *like* nosso de cada dia exprimem nosso condicionamento irrefletido à dinâmica de controle governamental. Introjamos o *ethos* da aceitação impensada. Acolhemos a ordem não como resposta à lei, exercício de liberdade esclarecida. Em busca da glorificação alheia aceitamos, consentimos, damos o *like* como resposta positiva, concreta, aos apelos de controle que se estendem desde a ordem governamental, que nos põe ao risco da própria vida em meio à pandemia até a dependência psico-física da resposta de aceitação dos ídolos momentâneos, glorificados aos milhões por seguidores em aplicativos controlados por algoritmos tão invisíveis e onipotentes quanto um deus transcendente. Trata-se em última instância das consequências ordenadoras de uma teologia cristã transformada em teologia econômica: assim como a metáfora bíblica da folha que cai, no mundo contemporâneo nada escapa à ordenação teológico-econômica e algorítmica. A imagem dessa ordenação total, Esposito (2019) a qualifica a partir de nossa inerência ao fenômeno da teologia política. Como interpretar algo se nos mantemos em seu interior, somos partes de sua engrenagem operativa? Nada está fora da teologia política. Constituímos, de algum modo, um dente de engrenagem na maquinaria total. Essa opacidade da teologia política explica por que observamos impassíveis à destruição das liberdades e dos direitos, que nos garantem a vida, a segurança coletiva, a projeção de horizonte futuro.



Visualizamos o fim do mundo, a destruição da natureza, mas não desnudamos a ordem dos processos da maquinaria teológico política.

É por isso – ele afirma – que ele [interior da teologia política] se mostra inapreensível – não porque sua porta de ingresso esteja trancada, mas porque a atravessamos em um tempo imemorial, antes que ela se fechasse novamente às nossas costas, impedindo-nos de sair. Vem daí a impossibilidade de assumir aquele distanciamento indispensável a um olhar analítico e crítico (2019, p.7)

Do seu interior, nos cabe a tarefa de decifrar as junções da máquina, os elos do processo de ordenamento, a estrutura que nos envolve e em face da qual paralizamos imóveis porque não a vemos com nitidez. A teologia política filosófica se lança à busca dos fundamentos, liames e estruturas teológicas, do fenômeno religioso-político, que dão sustentação ao ambiente total do governo que nos envolve, e que, paulatinamente, deglutem o político e a política.

### **Considerações finais: teologia política e singularidade do olhar disciplinar**

A intenção dessa exposição foi mostrar a pertinência da teologia política como disciplina investigativa do fenômeno religioso-político a partir de suas distintas dimensões. As diferentes concepções da teologia política, amparadas nos distintos enfoques metodológicos apresentados, conferem, a nosso ver, um forte índice de singularidade na pesquisa do fenômeno religioso-político na(s) Ciência(s) da(s) religião(ões). De um lado, as muitas ciências positivas se eximem de tomar a teologia como um campo de saber dotado de elementos explicativos da urdidura dos problemas que decorrem dessa imbricação entre religião, teologia e política. Por outro lado, em resposta, como um exemplo do olhar disciplinar da área (POSSEBON &

POSSEBON, 2020), a teologia política pode fornecer elementos à farta para justificar por que os fios da trama complexa também podem ser decifrados e trazidos à luz com rigor científico, tanto quanto podem fazê-lo outras perspectivas metodológicas e de saberes igualmente rigorosos.

## Referências

AGAMBEN, G. **El Reino y la Gloria**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

BARROS, D. F. Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política. In.: **Interações - Cultura e Comunidade (Online)**, Belo Horizonte, Vol. 15, N.01, 2020. p. 12-41.

BARROS, D. F. Atuação teológico-política exclusivista: confrontos em torno de religião e direitos no Brasil contemporâneo. In: SOTO, Boris Briones;

HIJERRA, Stefanie Butendieck; CAU, Cremildo António; OPAZO, Andrea Monsálvez. (Ed.). **Breviario Multidisciplinario sobre el fenómeno religioso**. 01. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2019, v. 01, p.310-26.

\_\_\_\_\_. Fundamentalismo religioso no Brasil contemporâneo e democracia em questão. In: ALMEIDA, L. T. (Org.). **Rostos do Fundamentalismo**. São Paulo: Terceira Via, 2017.

BARTH, Karl. Church and State. In: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. pp.303-15.

BOFF, Clodovis. **Teologia do Político e suas mediações**. Petrópolis: Vozes, 1978.

BERGER, P. "A dessecularização do mundo: uma visão global". In.: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, vol.21, N.01, 2000. pp. 9-24.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. Madir: Editorial Trotta, 2000.

BONHOEFFER, Dietrich. State and Church. In: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. pp. 286-302.

BRASIL, Ministério da Educação. **Documento de Área CAPES - Área 44: Ciências da Religião e Teologia**. Brasília: MEC, 2019.

\_\_\_\_\_, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **CENSO 2010**. Brasília: 2010. Disponível em:  
[https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag\\_203\\_Religi%C3%A3o\\_Evang\\_miss%C3%A3o\\_Evang\\_pentecostal\\_Evang\\_ao\\_determinada\\_Diversidade%20cultural.pdf](https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_ao_determinada_Diversidade%20cultural.pdf) Acesso em: 15/11/2021.

BURITY, Joanildo. Religião, cultura e espaço público: onde estamos na presente conjuntura? In: Mezzomo, Frank A., Pátaro, Cristina S. O., Hahn, Fábio A. (Orgs.). **Religião, Cultura e Espaço Público**. Cidade: Olho D'Água/Fecilcam. 2016. pp. 13-50.

CAMPOS, Breno, M. "Ciências Sociais da religião: estado da questão". In.: PASSOS, J. D. & USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. pp.191-205.

\_\_\_\_\_. A exclusão do outro na história do mesmo: uma tentativa nova de classificar o velho fundamentalismo religioso. **Religare**, v. 15, n. 2, p. 354–381, 2018. Disponível em:  
<https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/41753>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CASANOVA, J. **Public religions in the modern world**. Chicago: University Chicago Press, 1994.

CAMURÇA, M. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. In.: **Estudos de Sociologia**. Recife, Vol. 2, n. 25, 2019. pp. 125-159.

CONE, James H. Looking back, going forward: black theology as public theology. In: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. pp.438-53.

CUNHA, Christina V. da; LOPES, Paulo Victor Leite.; LUI, Janayna. **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Henrique Böll/Instituto de Estudos da Religião, 2017.

CUNHA, Magali do N. **Fundamentalismos, crise da democracia e ameaça aos direitos humanos na América do Sul: tendências e desafios para a ação**. Salvador: Koinonia, 2020.

DOIMO, Ana Maria. **Movimentos sociais urbanos, igreja e participação popular**. Petrópolis: Vozes, 1984.

DUBE, Musa W. Toward a post-colonial feminist interpretation of the Bible. In: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. pp.585-99.

DUSSEL, E. **Teologia da Libertação**: um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPOSITO, R. **Dois: a máquina da teologia política e o lugar do pensamento**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2019.

GIUMBELLE, E. **O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_ & SCOLA, J. Definindo a liberdade religiosa: projetos acerca do estatuto de instituições religiosas no Congresso Nacional brasileiro. In.: ARAÚJO, M. & CUNHA, C. V. da. **Religião e Conflito**. Curitiba: Prismas, 2016.

GUILLEN, Fernando. **Sete Montes**. Belo Horizonte: Imaginar, 2009.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 2000.

HUBER, Wolfgang. The Theological Profile of Bonhoeffer's Political Resistance. In.: NIELSEN, Kirsten Busch, WÜSTENBERG, Ralf Karolus, ZIMMERMANN, Jens (Eds.). **A Spoke in the Wheel - The Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer**. Munchen: Gütersloher Verlagshaus, 2013.

HERRERO, M. On Political Theology: the hidden dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in *The King's Two Bodies*. In: **History of European Ideas**. v. 41, n. 08, 2015. p. 1164-1177.

ISASI-DÍAZ, Ada Maris. Mujetistatheology: a challenge to traditional theology. In: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. pp.418-37.

KANTOROWICZ, E. **Os dois corpos do rei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LESBAUPIN, Ivo. A Igreja Católica e os Movimentos Populares Urbanos. In.: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, vol. 5, 1980. pp. 189-198.

MARIANO, Ricardo & PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. In.: **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, Vol. 3, N. 34, p. 92-106, nov. 1992.

\_\_\_\_\_. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. In.: **Civitas – Revista de Ciências Sociais**. V. 3, Nº 1, jun. 2003. pp.111-125.

\_\_\_\_\_. "Pentecostais em ação – a demonização dos cultos afro-brasileiros". In.: SILVA, V. G. da. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.

METZ, J. B. The new political theology: *status quaetionis*. In: **A Passion for God: the mystical-political dimension of Christianity**. New York: Paulista Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *La memoria passionis* como categoria fundamental. In: **Memoria passionais: una evocación provocadora en una sociedad pluralista**. Santander: Salterae, 2007. p. 246-251.

\_\_\_\_\_. Theology in the New Paradigm. In: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. Pp.316-327.

MOLTMANN, Jürgen. **On Human Dignity – Political Theology and Ethics**. Minneapolis: Fortress, 2007.

MONTERO, P. "Religiões Públicas" ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu In.: **Religião e Sociedade**. V.36, N. 01, Jun 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/MnJYcxtPWnCcDFPwXnDJ8Qq/abstract/?lang=pt> Acesso em: 15/11/2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n1cap06>

MONTES, Maria Lúcia. "As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In.: SCHWARCZ, L. (Org.). **História da vida privada no Brasil**. (Vol.04). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MUDDE, Cas. **Populism – a very short introduction**. Oxford: University Press, 2017.

NEWMAN, S. **Political Theology**: a critical introduction. Cambridge: Polity Press, 2019.

NIRMAL, Arvind P. Towards a Christian Dalit Theology. *In*: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. pp.537-52.

ORO, A. P. & STEIL, C. A. O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público. *In*: BIRMAN, P. (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

PASSOS, Mauro. "Ciência da Religião aplicada à educação sócio-política". *In*: PASSOS, J. D. & USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. pp.627-638.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrista: os nomes e a coisa. **Revista USP**, São Paulo, n. 13, p. 144-156, mar.-mai. 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620>. Acesso em: 31 ago. 2021.

RADLER, Karola. Theology as Politics versus 'Political Theology'. *In*: NIELSEN, Kirsten Busch, WÜSTENBERG, Ralf Karolus, ZIMMERMANN, Jens (Eds.). **A Spoke in the Wheel - The Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer**. München: Gütersloher Verlagshaus, 2013.

ROCHA, Daniel. Sob o estigma do fundamentalismo: algumas reflexões sobre um conceito controverso. *In*: **Horizonte**, Horizonte, Belo Horizonte, Vol. 18, N. 56, p. 455-484, mai.-ago. 2020.

SCATTOLA, Merio. **Teologia Política**. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHMITT, C. **Political Theology**. [1922]. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SILVA, A. R. C. da & SANTIROCCHI, I. D. O Século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo. *In*: **Rivista di storia del cristianesimo**, Vol. 17 (2020), N. 2, 2020. pp. 351-366.

SÖLLE, Dorothee. Fatherhood, power, and barbarism: Feminism challenges to authoritarian religion. *In*: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. pp.327-36.

TAMAYO, J.-J. **Fundamentalismos y diálogo entre religiones**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

TAYLOR, Mark Lewis. Spirit and liberation: achieving postcolonial theology in the United States. *In*: CAVANAUGH, W. T.; BAYLEY, J. W.; HOVEY, C. (Ed.). **Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012. pp.616-36..

WURTS, Kiernyn E. Neoliberalism and Political Theologies of the Post-Secular: Historical, Political, and Methodological Considerations in a 20th and 21st Century Discourse. *In*: **Religions**, 2021, 12, 680. <https://doi.org/210.3390/rel12090680>.





## Liberdade, esperança e imaginação na tese doutoral de Rubem Alves<sup>1</sup>

Edson Fernando de Almeida<sup>2</sup>

O que é preciso para se fazer e manter humana a vida do homem no mundo?

(Paul Lehman)

### Introdução

Nesse 2021 completam-se cinquenta e dois anos da publicação do livro *A Theology of Human Hope*, de Rubem Azevedo Alves. O livro é a tradução da tese de doutorado defendida pelo brasileiro, em 1968, no Seminário Teológico de Princeton. Neste Seminário estudara e fora professor Richard Shaull, o teólogo americano que mais influência teve sobre os primeiros escritos de Rubem Alves. Estivesse vivo, Richard Shaull completaria 102 anos. Sua presença no Seminário Teológico de Princeton (PTS) foi decisiva para a aprovação da tese doutoral de Rubem Alves. Por sua mediação, a banca reviu sua posição inicial de reprovar a tese ou solicitar ao doutorando que a refizesse. O trabalho foi aprovado com a nota mínima.

Richard Shaull não opinou sobre a aprovação da dissertação de mestrado de Rubem Alves defendida cinco anos antes no Union Theological Seminary de Nova York, mas o teólogo da revolução estava lá, no eixo da proposta da dissertação, qual fosse, a de oferecer uma interpretação teológica do significado da revolução conforme se configurava no Brasil nos primeiros

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-07>

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Presidente da Sociedade Internacional Rubem Alves (SIRA).

anos dos anos sessenta. Pensar teologicamente a irrupção de um ciclo revolucionário no Brasil em suas ambiguidades e ambivalências, nos mostra o que o velho Shaul fora capaz de provocar naquela geração de alunos do seminário presbiteriano do Sul no decurso dos anos 1950, dos quais Rubem Alves era um dos mais brilhantes.

Nossa proposta neste artigo é pensar algumas das principais noções apresentadas por Rubem em sua tese doutoral, que fizeram desta obra um dos afluentes da chamada teologia da libertação; no caso, o seu afluente protestante. Importa-nos pensar o influxo que as noções de liberdade, esperança e imaginação, presentes no trabalho doutoral, tiveram na compreensão posterior que Rubem Alves foi tecendo do fenômeno religioso.

## **1 A liberdade**

Do ponto de vista dos conteúdos, o aspecto que mais se destaca no texto é a noção de liberdade. A tese está dividida em seis capítulos, quais sejam: 1. Em busca da liberdade; 2. A vocação para a liberdade; 3. O caráter histórico da liberdade; 4. A dialética da liberdade; 5. A dádiva da liberdade; 6. A teologia como linguagem da liberdade. Ou seja, o tema da liberdade é central na composição da tese. E aqui um parêntese: a escrita da tese foi um ato político de liberdade. Rubem Alves confessa no prefácio escrito 18 anos depois, na tradução do livro para o português, em 1987, que resolveu escrever o que bem quisesse. 'Por decisão própria escrevi o que quis.' (Alves, 2019, p. 43). De fato, quando olhamos para o esquema da tese essa afirmação ganha um sentido concreto. O primeiro capítulo tem 80 páginas, o segundo capítulo 10 páginas, o terceiro 17, o quarto e quinto capítulos oscilam entre 26 e 33 páginas e o último capítulo, teoricamente o mais importante, tem 10 páginas. O prefácio tardio, trinta e cinco páginas.

Aqui podemos pensar o exercício da escrita da tese doutoral como um ato político de liberdade. A liberdade sobre a qual se pensa na tese, é existencialmente assumida no ato da escrita do texto. Se levarmos em conta o que Rubem Alves afirma no prefácio escrito dezoito anos depois, poderíamos dizer que a tese foi um exercício de liberdade de um estudante do terceiro mundo que nega uma determinada forma de escrita teológica, afirmando a sua própria. Ou seja, é claro que Rubem Alves conhece claramente as regras da escrita teológica. Na sua dissertação de mestrado defendida no Union, vê-se com clareza que ele as domina. O trabalho tinha como tema apresentar uma "Interpretação teológica do significado da revolução no Brasil". São seis capítulos, nos dois primeiros a ideia de vida reflexa como categoria para se entender a realidade brasileira e o desenvolvimento da noção de revolução, herdada sobretudo de Shaul. Os dois próximos capítulos, as bases teológicas para pensar a conceito de revolução. Os dois últimos, a terceira e última parte, a relação Igreja e marxismo e a relação Igreja e revolução.

No prefácio à segunda edição (2004) do livro *Dogmatismo e Tolerância* - uma recopilação de textos escritos a partir do final dos anos sessenta - escrito 20 anos depois, Rubem afirmará:

Sou filho da tradição protestante. Não posso me livrar dela, nem quero. O que amo nessa tradição? A ousadia de pensar diferente, de andar na direção contrária: é o que mais amo. Não consigo viver sem dizer o que penso. Razão porque estou sempre me retirando de grupos que cultivam ortodoxias, universidade, psicanálise, política, religião" (ALVES, 2004, p. 11).

No primeiro capítulo deste mesmo *Dogmatismo e Tolerância*, Rubem faz uma ode à Lutero: "esse monge teimoso, que não dobrava o pescoço por medo da espada, mas fazia o corpo inteiro andar e falar ao som suave da voz da consciência" (ALVES, 2004, p. 23). Enfim, o tema da liberdade é o fio condutor

do texto "Para uma teologia da libertação". Trata-se de um tema central da ação política deste período. Para Gustavo Gutierrez (1971, 44) este tema dizia respeito a uma 'profunda e vasta aspiração' que aninava àquele tempo a história humana. Uma ânsia de libertação de tudo aquilo que limitava e impedia o humano de realizar-se a si mesmo, de tudo aquilo que obstaculizava o acesso ou o exercício de sua liberdade.

O que está em questão, com efeito, tanto no Sul quanto no Norte, ao Oeste como ao Leste, na periferia como no centro, são as possibilidades de levar uma existência autêntica; uma vida livre, de uma liberdade que é processo e conquista histórica. Desse processo e dessa conquista se tem hoje uma consciência cada vez mais aguda (GUTIERREZ, 1971, p. 45).

Detalhe, no prefácio da edição em português Rubem Alves se pergunta sobre porquê deu o título de "Para uma teologia da libertação" à sua tese, dado que até aquele momento não havia aparecido nenhum trabalho de teologia com título semelhante. Elenca, então, suas razões. Reconhece que abandonara completamente a ilusão de que a teologia pudesse ser um conhecimento de Deus; Teologia é antropologia. O título também não podia ser modesto demais. O amor está sempre em busca de um mundo. O onírico está sempre à procura de conspiradores. A moda naquele momento era a teologia da esperança. Mas não se tratava de apenas ter esperança. Era preciso perceber os possíveis sinais de sua realização na vida de pessoas e povos. Não bastava sonhar com jardins, era preciso plantá-los. Portanto, *a esperança tinha de se exprimir como política*. Por que? Pela estranha afirmação de que Deus se fez carne. Não Deus, mas seu Reino, não o Rosto impossível de ser contemplado, mas a terra transfigurada" (ALVES, 2019, p. 41-42).

No capítulo cinco da tese doutoral, escreverá Rubem Alves que "a liberdade de Deus para o homem é historicamente visível ao tornar possível a liberdade do homem para a vida." Mais, ainda: "A carne da liberdade de Deus

para o homem é a liberdade humana para a vida" (ALVES, 1987, pp. 202-203). Portanto, voltando ao prefácio, pareceu a Rubem que uma bela imagem poética pra dizer essa dimensão política da esperança, era a de um povo que fora escravo , caminhando pela esperança através do deserto. Ou Jeremias comprando um pedaço de terra na sua cidade, sitiada, na teimosia da esperança. Ou um (a)feto que deseja sair, na angustia de passagens apertadas, parto: libertação. Foi assim que batizou a sua tese: *Towards a Theology of Liberation* (ALVES, 2019, p. 43 )

### 1.1 A dialética da liberdade

No capítulo dois do seu trabalho doutoral, Rubem Alves começa com a pergunta sobre como poderia se explicar a vocação humana para a liberdade. "Por que resistir quando todos dizem adapte-se"? (2019, p. 133). Para o teólogo mineiro, tal vocação se recusa a ser explicada, ela permanece como um protesto, uma contradição. Assim, a liberdade se manifesta como uma descontinuidade com o mundo no qual se vive. E é precisamente essa vocação para a liberdade que, segundo Alves, àquele tempo, estaria levando muitos cristãos a se perceberem com irmãos de uma comunidade muito maior, a comunidade daqueles e daquelas comprometidos e comprometidas com a libertação humana. Assim o era porque para Rubem Alves o elemento mais fundamental da consciência comunidade de fé é sua vocação para a liberdade.

Os partícipes desta comunidade descobrem-se rebeldes, perturbadores da ordem dominante, inadaptáveis; traidores de uma tradição de conformismo e passividade e ao mesmo tempo "redescobridores" daquilo que de mais fundamental e primordial "existe na história e na consciência da comunidade de fé" (ALVES, 2019, p. 134). Os documentos mais antigos desta tradição apontam para essa vocação para a liberdade: a resistência ao culto de Baal e o episódio da torre de Babel no Antigo Testamento, a rejeição radical à lei

como paradigma de humanização no Novo Testamento... são todos elementos que apontam para uma espécie de inadaptabilidade e inconformismo à noção de que o humano está pronto, acabado, de que ele não é histórico, que não marcha para um horizonte de possibilidades abertas. Dirá Rubem Alves:

Quando a sociedade e o comportamento humanos são dominados pelo conceito de lei e de legalidade, como expressões de uma ordem eterna de valores, a historicidade do homem é destruída. O homem é humano na medida em que se adapta e se encaixa numa ideia eterna e imutável de homem e sociedade. A ação transforma-se em imitação. O homem não marcha rumo a um novo amanhã, pois a lei e a legalidade, enquanto estabelecidas no passado, tornam-se modelos para a sua ação no futuro (ALVES, 2019, p. 142).

É, portanto, contra esse estilo de vida imitativo, esse amoldamento a um mundo de valores eternos que o Novo Testamento, por exemplo, dirige o seu protesto. Tal amoldar-se é fruto do seu medo do futuro, da sua falta de confiança em Deus. A integração nos sistemas consiste numa forma de domesticação que troca a liberdade pela segurança, a consciência crítica pela bondade, a visão de um futuro novo pelo estomago cheio. Por isso, dirá Rubem Alves,

O problema da humanização, assim, não será equacionado através da economia ou do desenvolvimento econômico (a grande tentação das nações pobres do mundo!) A humanização não constitui uma dádiva ofertada, seja pelos deuses da fertilidade, seja pela forma com que hoje eles ressuscitaram: os bens da tecnologia. Cristãos e homens seculares comprometidos com essa causa concordam que o homem não vive apenas de pão. A questão fundamental é se o homem pode ser livre para

criar o seu próprio futuro, para destruir todos os sistemas domesticadores que se empenham em preservar o velho e o que se repete, a fim de marchar em direção a um novo amanhã (ALVES, 2019, p. 143).

Na compreensão alvesiana, a consciência de tal liberdade é marcada por uma ininterrupta dialética. Ela nega a presente ordem de coisas e busca novas possibilidades embora essas só apareçam como ausências. E aqui Rubem Alves cita *Educação como prática da liberdade*, de Paulo Freire sucessivas vezes. A liberdade não se pode pensar em e por si mesma. Nasce-se para ela ao fazer-se crítico. Obviamente que por conta do caráter opressivo do presente a linguagem crítica que Rubem diz estar presente no que ele chama de `proletariado mundial`<sup>3</sup> tem um caráter fundamentalmente negativo. Mas esta consciência não permanece negativa, não se reduz a simplesmente rejeitar a "suprema validade do presente estado de coisas". Ela quer descobrir e buscar novas possibilidades no presente, mesmo que tais possibilidades só apareçam como ausências.

Então, é nesse momento que a consciência projeta-se em direção ao futuro fazendo, assim nascer a esperança (ALVES, 2019, p. 59). E aqui Rubem Alves vai trazer mais uma vez Paulo Freire ao lembrar que " esse clima de esperança nasce no momento exato em que a sociedade inicia a volta sobre si mesma e descobre-se inacabada com um sem número de tarefas a cumprir. Substitui-se a desesperança e o pessimismo como também o otimismo ingênuo, por um otimismo crítico" (ALVES, 2019, p. 59).

Resumindo: de um lado a apreensão do caráter inumano do presente e por outro a percepção do caráter inconclusivo do mundo e sua abertura para a

---

<sup>3</sup> Termo aqui não descritivo a relações sociais e econômicas propriamente, mas de uma consciência que se compreende proletária no mundo em que se encontra, consciência que está presente nos cidadãos do terceiro mundo quanto no negro americano, tanto entre estudantes do primeiro mundo quando nos trabalhadores do terceiro, tal consciência proletária tornou-se sabedora da brutal realidade do abismo que há entre pobres e ricos. Mais, notaram que os pobres não eram simplesmente pobres. *Foram tornados pobres* (ALVES, 2021, p. 52).

criatividade e a experimentação. Nega-se não o presente propriamente, mas o caráter historicamente violento do presente, desumano, doloroso, injusto do presente e afirma-se a esperança.

## **2 A esperança, a despeito de**

Portanto, trata-se da dialética da liberdade, entre os polos da negação e da esperança. É preciso estar certo do caráter histórico e secular da liberdade. A esperança que se afirma não é uma esperança que derive de uma ideia a-histórica de uma sociedade perfeita e que, portanto, seria uma espécie de padrão a priori anterior à percepção da injustiça do mundo. Ou seja, tal consciência crítica não advém de um futuro, ela projeta-se para o futuro fazendo nascer a esperança. Rubem, portanto, reelaborou a noção messiânica judaico cristã de esperança. E aqui se inscreve a crítica de Alves ao pai da "teologia da esperança" de J. Moltmann. Rubem questiona a ideia de que o futuro seria a dádiva de uma esperança que vem de fora para dentro, de cima pra baixo, uma ideia de esperança desconectada do presente. A esperança em Moltmann seria mais substantiva. Em Rubem Alves, como em Paulo Freire, é mais verbal. Ou seja, usando a expressão de Paulo Freire para quem o ato de educar é o movimento de promover a esperança, trata-se então de promover uma atitude que nos faça ver que o mergulho engajado no presente cria aberturas para o futuro. Portanto, não se trata de uma esperança futura; a esperança aqui é resultante do movimento de negação das forças coercitivas e violentas do presente e a consequente abertura a novos horizontes de possibilidades de liberdade a partir desta recusa.

Para Moltmann é a categoria da promessa, o futuro, o escatológico que tornam o ser humano consciente da sua situação de injustiça e dor, revelando a inadequação entre aquilo que se apresenta e aquilo que poderia ser. É como se para Moltmann houvesse uma esperança transcendental (porque não



relacionada com nenhuma situação específica) que torna o ser humano consciente da sua dor no presente (ALVES, 2019, p. 114). Ou seja, sentimos o aviltamento, a negatividade do presente pela mediação desta esperança transcendental. É essa esperança que cria o *cor inquietum*. É como se Deus arrastasse a história para o futuro. Ou seja, é o futuro que faz nascer a inquietação e recusa do presente. O mundo se torna histórico quando confrontado com o anúncio de uma realidade diferente, futura, que contradiz e vence a negatividade do presente.

Por isso Rubem Alves vai dizer que em Moltmann a esperança não pode emergir do nosso presente; em linguagem bíblica, não pode emergir da cruz. Ela provém de um futuro transcendental. Ou seja, Moltmann não parte da negação do presente e sim da promessa transcendental. Ela é que põe a história em movimento. Não é a encarnação a mãe do futuro, mas é o futuro transcendental que nos torna cômicos da encarnação. Para Rubem Alves a esperança resulta da negação do negativo do mundo. Nega-se o presente de dor e de injustiça e ao negar somos projetados para frente, num movimento de transcendência. Nesse sentido, Rubem Alves revisita a tradição bíblica para dizer que o mundo da Bíblia *não é o mundo transcendente*. É o mundo das materialidades das relações humanas, das dores existenciais, da concretude humana. Não é um mundo da transcendência no sentido de um para além da história, ao contrário trata-se de uma transcendência enquanto movimento promotor da história.

A transcendência aqui é um movimento que empurra para frente. O grande obstáculo aqui são as forças de manutenção da história. As forças de manutenção de um sofrimento que não apenas sofremos, como a morte natural, mas um sofrimento que criamos, que inventamos, que produzimos, como a morte nada natural de Jesus de Nazaré. Na perspectiva de Alves, o contrário da esperança é a manutenção dessa ordem opressiva. Essa

automanutenção subtrai da história a possibilidade de produção livre do seu futuro.

Entretanto, diferente do humanismo político, que reduz o acontecer histórico à exclusividade das forças humanas, que “assume o risco de deixar todas as suas esperanças quanto à libertação humana dependentes da liberdade do homem para tornar-se livre” (2019, p. 146). Rubem Alves dirá que o esperar não depende somente de nós. Daí a questão sobre se a linguagem do humanismo político consegue permanecer histórica e ser otimista ao mesmo tempo. Será possível conciliar tal otimismo com o ‘fato brutal’ do poder no presente mundo? O messianismo humanista que, como o humanismo político, vê a libertação humana como advinda somente dos poderes humanos, de repente tem diante de si as seguintes alternativas: afirmar o otimismo, apesar do seu caráter eminentemente histórico, tornando-o romântico ou, de outro lado, ser fiel à história e abandonar a esperança, tornando-se presa do cinismo gerado pela frustração.

Qual é a sacada de Rubem para sair desse impasse? A ideia da ‘humanização como dádiva’ é a chave dada pela linguagem do humanismo messiânico, que permite escapar às duas alternativas anteriores. A política para um novo amanhã não pode ser pensada como estando adstrita aos poderes humanos de resistência às estruturas de dominação do presente. O humanismo messiânico sustentará que a política para um novo amanhã se sustenta em um poder que não se esgota nas possibilidades de resistência humana do presente, de um poder que, embora histórico, não é prisioneiro da história e, por isso mesmo, pode criar inimagináveis possibilidades para além dos cálculos do presente.

O acima exposto parece corroborar uma certa crítica do humanismo político ao humanismo messiânico, que identifica a noção de esperança a uma ideia dogmática sobre a história, que não seja obtida a partir dela. Rubem Alves recomenda que tal crítica não seja apressada, que não se descarte a linguagem

do humanismo messiânico sem que primeiro se examine as bases contextuais e históricas a partir das quais tal compreensão nasceu. E põe-se a fazer uma certa teoria da linguagem da linguagem religiosa do judaísmo bíblico.

Este é um fenômeno histórico, expressando a "auto compreensão de uma comunidade em seu contexto histórico, o seu relacionamento com o seu mundo e a sua vocação na história" (ALVES, 2019, p. 149). Não se trata, portanto, de conferir se as palavras se referem às coisas. É preciso indagar sobre a experiência histórica que faz nascer tal linguagem.

Com outras palavras, a linguagem do humanismo messiânico é descritiva de uma experiência histórica de libertação humana, nada tendo a ver com especulações filosóficas, como a experiência de revelação dos fundamentos do ser e outros que tais. À pergunta sobre quem é Deus para esta comunidade não se responde dizendo: é Espírito, Eterno, é Imutável em seu Ser, Santidade, Justiça... Responde narrando uma história: Éramos servos de Faraó no Egito e Ele de lá nos tirou com poderosa mão.

Em tais narrativas, um dado se destaca: sua liberdade histórica não se reduz à análise das condições objetivas e subjetivas do seu presente. Sua linguagem indica que a preocupação com a libertação histórica, embora radical, não se restringe aos poderes humanos. Aliás, as narrativas parecem sugerir o contrário. Israel não se tornou livre porque quis sê-lo, ou porque estivesse vocacionado para tal. A sua preocupação com a linguagem da libertação parecia não se dever a uma tal vocação para a liberdade.

Ao contrário, as pessoas queriam de volta as panelas e a comida do Egito, a passado da escravidão, mais atrativo que a esperança de pisar uma terra de liberdade. A comunidade preferia "sobreviver no cativeiro a morrer no caminho rumo a um novo amanhã" (2019, p. 149). Tudo parecia bloqueado no caminho à liberdade. "O jugo da escravidão era pesado. O opressor era militarmente forte. E eles, escravos, eram fracos, desarmados, sem disciplina e determinação" (2019, p. 149-150).

Eis o ponto. Para o povo de Israel a libertação não podia ser vista nem como resultando de sua determinação para ser livre, tampouco pela conjuntura presente, pelas circunstâncias do momento. Ou seja, o povo de Israel não se fez livre. Ele foi obrigado a ser livre. Portanto a linguagem do humanismo messiânico, espelha tal experiência de uma libertação histórica que se deu *apesar de*, quando estavam abortadas todas as possibilidades subjetivas e objetivas de liberdade, na imanência do presente.

Sob tais pontos vistas não era possível vislumbrar quaisquer possibilidades de mudança, entretanto, de alguma maneira... *a despeito de*, a mudança veio. Ou seja, tais narrativas expressam que mesmo sob estando sob as condições mais aviltantes, a comunidade se entrega à luta, um futuro avizinha, um futuro que não se reduz a vontade das pessoas, a capacidade das pessoas. Através da luta, e dentro da luta, algo atua na comunidade que ela própria seria incapaz de produzir

Assim sendo, a eficácia aqui não é dos poderes humanos, é sim da ordem de uma *dádiva*, de uma *graça*: a eficácia enquanto graça, a eficácia "apesar de". E aqui um parêntese. No prefácio da edição em português, publicado dezoito anos depois, quando comenta as circunstâncias exílicas em meio às quais a tese foi sendo parida, dirá Rubem: "Eu precisava encontrar palavras que ajudassem o meu corpo a se gerar de novo, agora nesta triste condição de exilado" (ALVES, 2019, p. 35). E reconhece que lhe pareceu que "Deus" era um nome que se pronunciava sempre que alguém queria indicar a teimosia da esperança, quando não havia nenhuma razão para esperar; o absurdo do sorriso, quando não havia nenhuma razão para sorrir, Abraão construindo um berço, sendo Sara já velha, de seios e ventres murchos (ALVES, 2019, p. 36). 'Deus' como um nome para expressar uma eficácia a despeito de.

Assim conclui: "Não, Deus não é um substantivo. Deus é esta estranha conjunção, *todavia*, que enuncia a absurda ligação entre a morte que se

anuncia e a vida que brota, a despeito tudo" (ALVES, 2019, p. 36). Assim sendo, Rubem Alves reconhece que poderia continuar a falar de Deus, como fundamento misterioso de uma teimosia de ter esperança. Foi então que encontrou Bloch como precursor; Bloch que já escrevera aquilo que naquele momento Rubem Alves estava pensando: "onde está a religião ali está a esperança" (ALVES, 2019, p. 37).

Esta referência a frase de Ernest Bloch vai aparecer em diferentes momentos da escrita alvesiana tanto na fase solar como na fase crepuscular, como por exemplo, no penúltimo parágrafo do livro "O que é religião". Uma de suas crônicas do cotidiano escrita no final dos anos noventa intitulada "Sobre o otimismo e a esperança", espelha bem esta a noção de Deus como uma conjunção 'a despeito de'.

Hoje não há razões para otimismo. Hoje só é possível ter esperança. Esperança é o oposto do otimismo. Otimismo é quando, sendo primavera do lado de fora, nasce a primavera do lado de dentro. Esperança é quando, sendo seca absoluta do lado de fora, continuam as fontes a borbulhar dentro do coração. Camus sabia o que era esperança. Suas palavras: "É no meio do inverno eu descobri que dentro de mim havia um verão invencível..." Otimismo é alegria "por causa de": coisa humana, natural. Esperança é alegria "a despeito de": coisa divina. (...) Hoje, é tudo o que temos ao nos aproximarmos do século XXI: morangos à beira do abismo, alegria sem razões. A possibilidade da esperança. (ALVES, 1998, pp. 159-160).

## 2.1 A imaginação

O tema da imaginação aparecerá no último capítulo do trabalho não como um tema propriamente, mas como um resumo dos tópicos anteriores. Para Rubem Alves além da imaginação outros três pontos resumiriam o seu

trabalho doutoral. 1. A linguagem da fé consiste numa linguagem totalmente histórica. Seus verbos e adjetivos referem-se à revelação enquanto história. Seus substantivos não se referem a objetos meta-históricos. Ao contrário, têm a solidez, as cores, o odor e a forma das coisas terrenas; 2. A intenção da linguagem da fé é apenas a libertação do humano. O elemento primário do qual ela nasce e para o qual ela aponta consiste na política dessa liberdade em processo. 3. Apesar da *revelação ser história, a história não é revelação*. Por isso a linguagem da fé expressa a negação permanente da esperança que relativiza e dessacraliza cada presente. Porque a história não é revelação, todos os horizontes são temporais e o mundo humano é desprovido de um centro e por isso marcha-se para horizontes abertos, a linguagem da fé luta contra todos os absolutos, pois todos os absolutos são ídolos. Linguagem secular e secularizante, uma linguagem " que flutua no fluxo sempre mutável do tempo" (ALVES, 1987, p. 220 [237]).

Trata-se de uma transcendência em meio à vida que toma forma como relativização permanente do presente, que o torna aberto a possibilidades interrompidas. "A transcendência triunfa quando todos os absolutos desaparecem e quando o homem tem que viver na 'santa insegurança' de um mundo totalmente secular" (ALVES, 2019, p. 237). Mas secularização não quer dizer profanação. Um mundo profano é um mundo vazio de transcendência, dela apartado e a ela se opondo. Nesse mundo não é possível se viver como um lar. O secularismo consiste numa troca de ídolos; o abandono dos ídolos metafísicos, religiosos e eclesiásticos pelos absolutos históricos.

Finalmente, a linguagem da fé é, por todas as razões anteriores, deverá se sempre expressão da imaginação. Ela não é uma linguagem puramente descritiva. A linguagem descritiva transforma fatos em valores. A imaginação ao rejeitar os fatos como seu limite, exprime a transcendência da razão sobre o mundo estabelecido. Ela está longe de ser apenas uma linguagem descritiva capaz de nomear tão somente as coisas presentes e, por conseguinte, coloca-

las como limite para a liberdade humana. “Ela ousa ´nomear as coisas ausentes´, e, fazendo isso, quebra o feitiço das coisas presentes” (ALVES, 2019, p. 239).

Segundo Leopoldo Ortiz, salta aos olhos que a característica que se privilegia como resumo de todo o trabalho seja esta ultima, a imaginação que,

abrindo as portas para que a teologia, transfigurada em uma linguagem da imaginação, assimile todas as expressões do mundo humano que nomeiam o ausente: a poesia, a fantasia, a arte, a musica, justamente as manifestações estéticas tão ausentes na maior parte do quefazer teológico latino-americano e de outras latitudes (CERVANTES ORTIZ, 2005, p. 76).

E aqui, mais um parêntese. No livro *O Enigma da religião* Rubem Alves se pergunta sobre o que caracteriza a consciência religiosa? Qual é o seu específico, o seu proprium? *A imaginação*, responde ele. E a referência é Feuerbach com seu *ver o mundo, ver a realidade no fascinante esplendor da imaginação e do capricho ao invés de o fazer sob a luz mortíça da realidade e da necessidade*. Por isso os animais nunca produziram valores, arte, religião. Eles carecem de imaginação. Ou seja, Rubem Alves fará da imaginação o eixo da sua teologia. E tudo o que está no entorno dela: o desejo, a magia, a ausência, a saudade.<sup>4</sup>

Em *O enigma da religião*, Rubem lembrará a obviedade da afirmação de que somos seres da imaginação. O problema, segundo ele, é *interpretar* o valor da imaginação. Aqui está o problema. Segundo Rubem Alves, os ideais epistemológicos que dominam a ciência moderna e os ideais de normalidade psíquica que, por exemplo, daí derivam, dizem: a imaginação é um erro

---

<sup>4</sup> A temática da imaginação como eixo da teologia alvesiana, está explicitada no texto que escrevi em parceria com Gustavo Claudiano Martins, que compõe o capítulo *Variações sobre Rubem Alves*, do livro *Religião em tempos de crise, como atenção especial às páginas 82-83*.

perceptual a ser corrigido. Daí a luta do teólogo mineiro contra a compreensão marxiana e freudiana da religião, por exemplo. Para estes, a imaginação é ou falsa consciência, ou neurose, recusa ao princípio de realidade.

Ou seja, em muitos dos trabalhos posteriores de Rubem Alves, aparecerá com força o tema da imaginação como matéria prima da consciência religiosa. Reverberações do argumento final do seu trabalho doutoral, o de que a linguagem teológica tem que ser uma linguagem da imaginação, uma linguagem capaz de nomear as coisas ausentes. Vê-se a realidade, esta nega a dignidade humana. O ser humano nega a negação. Mas não tem nada à sua frente, nada no mundo visível que seja um instrumento para fazer frente a esta situação. Então, ele nomeia as coisas ausentes. *As espadas se transformarão em arados. As armas se transformarão em enxadas e podadeiras...* Portanto, a linguagem teológica não pode ser puramente descritiva, transformando fatos em valores *É isso, é aquilo, é aquil'outro*. Não, ela deve ser também imaginativa: *poderia ser assim, poderia ser...*

A imaginação é uma forma de crítica àquilo que é, uma expressão da negação, uma função da razão que depende do espírito do homem, de seu poder para mover-se para além do mundo fechado dos fatos. Uma linguagem puramente descritiva é capaz tão somente de nomear as coisas presentes, e, em decorrência, colocá-las como limite para a liberdade humana. Já uma linguagem criada pela imaginação é capaz de "nomear as coisas ausentes" e, fazendo isso, ela quebra o feitiço das coisas presentes (ALVES, 2019, p. 239).

A esta altura, Rubem Alves suscita, a partir de um interlocutor imaginário, a observação de que a linguagem da imaginação possa ser uma forma de alienação, já que não há maneira de comprovar cientificamente tal linguagem, pois ela não é comprovável, verificável. Rubem responde, com aquele outro dado fundamental da nova linguagem teológica no qual vimos insistindo. Ela



tem que ser histórica. Se ela tem que ser histórica, isso significa que há sempre um risco envolvido na linguagem da imaginação. Mas, evoca o próprio fazer científico ao dizer, "não é através de um risco por algo ausente que a linguagem da ciência se mostra capaz de abrir novos caminhos em direção ao futuro? Não será verdade que sua forma de operar é, em muitos aspectos semelhante à linguagem da fé?" (ALVES, 2019, p. 239).

A comprovação da linguagem da comunidade de fé, assim, está relacionada à sua capacidade para tornar o homem livre para a vida, livre para o futuro, livre para negar o velho e criar o novo, livre para permanecer livre, em oposição à inverdade dos fatos que não deixam lugar para a liberdade. Contudo, como acontece com a linguagem da ciência, tal função somente é possível quando a imaginação permanece inserida nos fatos como uma inteligência engajada. É somente quando a imaginação tem suas raízes mergulhadas nos fatos que a esperança, na qual ela é capaz de pensar, permanece como expressão daquilo que é possível para a história. A transformação da história de acordo com a esperança exige, assim que a imaginação continue fiel à terra. (...) A linguagem da liberdade, portanto, corre sempre o risco de se perder. Mas esta é a única forma de sermos fiéis à nossa condição de seres humanos e ao inevitável risco envolvido na aventura da fé. (ALVES, 2019, p. 241).

Há que se registrar que primeiro grande texto de Rubem Alves, no início dos anos 1970, *Tomorrow's child*, traduzido em português como *A gestação do futuro*, a imaginação será a temática básica. Rubem Alves lançará uma forte crítica às sociedades tecnológicas e sua promessa de futuro ao custo do controle da imaginação. Tal controle se daria pela criação de inúmeros objetos de desejo de sorte que mente humana se manteria em movimento, indo de um lado a outro sem nunca ser capaz de transcender tais objetos. Não é a imaginação que engendra o futuro. São os objetos tecnológicos que trazem o

futuro para o presente. Ora, como poderá a imaginação competir com as promessas de futuro representadas pelo advento dos objetos tecnológicos, novos carros, novos brinquedos, vestidos, cosméticos? A imaginação estaria esvaziada de suas aspirações mais profundas. Resta ao ser humano que vive em tal situação, a ilusão de ser livre. Em tal contexto a liberdade criadora se torna um impossível.

No capítulo dois, dedicado especificamente à temática da imaginação, Rubem Alves convida o leitor a se imaginar num castelo com mil e um cômodos. Ao se cansar de um cômodo, vai-se para o outro. Quedar-se-á tão absorvido com a quantidade de espaços no mesmo castelo, que não se dará conta de que o castelo não possui portas nem janelas. Trata-se de uma prisão, mas o sujeito acredita o tempo todo que é livre. Bastará ficar na expectativa de qual será o próximo aposento. O sujeito acredita ser livre, mas é um escravo. Aqui estaria, como dissemos acima, o primeiro princípio para o controle da imaginação: a criação de um sem numero de objetos de desejo que mantenha a mente em movimento, sem, contudo, nunca ser capaz de transcender tais objetos.

O segredo de uma economia saudável consistiria em que o sistema seja capaz de produzir e as pessoas capazes de comprar com tal velocidade que aquilo que ontem proporcionava prazer não já não seja capaz de proporcionar hoje. Fascinado pelos inumeráveis aposentos do castelo, não se consegue perceber que se está trancado dentro dele. Ou seja, a 'imaginação' científica tornará infrutífera a imaginação humana que, por fim, acabará se atrofiando.

O segundo princípio de controle da imaginação será este: não deve haver prazer livre e gratuito. O sistema haverá de ter o monopólio do prazer. O prazer deverá ser transformado numa mercadoria que possa ser comprada. Movemo-nos em direção a uma economia na qual todo o campo da experiência humana, seja ela emocional, psíquica, se tornará um bem de consumo. Toda a dinâmica dos sentidos humanos, físicos e intelectuais reduzida ao sentido de ter. Para

além deste monopólio do prazer, o futuro nos diz que não há saída, que inútil é buscar alternativas. Colidiremos com o futuro, goste-se, queira-se ele ou não. Só nos resta aceitar sua inexorabilidade e nos preparar para a ele nos adaptarmos. A imaginação, portanto, em tal contexto, torna-se uma função inútil. Resta ao sujeito adaptar-se à constatação de que o que lhe resta é adaptar-se ao futuro, de maneira inevitável (ALVES, 1987, p. 53). A imaginação foi, pois, castrada. Não há saídas. O ser humano estaria assim, impedido do ato criativo, impedido de uma abertura para um genuíno futuro novo.

### **Para concluir**

Chama a atenção que as noções de liberdade, esperança e imaginação tecidas no contexto de uma especulação teológica protestante, no afã da criação de uma nova linguagem teológica em termos de libertação, tenham levado Rubem Alves a um plano especulativo bem mais abrangente, numa travessia que vai do teólogo ao pensador da religião, marcado por um pensamento dialético que orbita entre uma aproximação ao mesmo tempo crítica e compreensiva da experiência religiosa, superando, conforme bem observou Cervantes-Ortiz (2005), as limitações tanto da compreensão barthiana, para quem a religião é expressão máxima do orgulho humano, bem como, e sobretudo da compreensão boenhoeferiana, para quem a religião é elemento a ser superado pela maioria humana.

Com as noções de liberdade e esperança, fundamentos da tese doutoral defendida em 1968, Rubem avolumou aquele pequeno riacho que se formava no final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, que Michel Löwy chamou de cristianismo de libertação (LÖWY, 2000). As duas noções são fundamentais também na obra de Gustavo Gutierrez, *Hacia una teología de la liberación*. A noção de esperança em Rubem Alves, chega inclusive a merecer um tratamento pelo teólogo peruano na obra citada.

Entretanto, a terceira noção apresentada por Rubem Alves, a noção de imaginação, dá à sua tese doutoral uma especificidade que se destaca no cenário do cristianismo de libertação. Especificidade que inclusive provocou várias incompreensões no comunidade de teólogos da então nascente Teologia da Libertação. A obra *Tomorrow's child* foi muito criticada entre outras razões, por representar um desvio de rumo da teologia da libertação. Uma saída de seu eixo epistêmico voltada para a importância da materialidade da questão econômica, da questão de classe e da questão do pobre como elementos estruturantes do pensamento teológico nascente.

Com a noção de imaginação, Rubem Alves se *desviava* das questões mais pungentes e urgentes no pensar a libertação humana. Passados mais de cinquenta anos, a história nos autoriza a afirmar que Rubem Alves foi um teólogo que soube adiantar, antecipar temáticas que, embora hoje sejam estruturantes do pensar teológico libertador contemporâneo, àquele momento eram inimagináveis aos olhos de uma compreensão mais materialista, mais econômica da vida. Questões como a importância do corpo e da imaginação são dois exemplos que o gênio teológico mineiro soube antecipar e colocar à mesa da reflexão teológica e, mais ainda, à mesa da Ciência religião.

Se a pergunta sobre as origens e a essência da religião focar-se em temáticas como a liberdade, a esperança e a imaginação, o nome de Rubem Alves figurará imediatamente como ponto de referência. E sua tese de doutoramento será material fundamental para tal investigação.

### **Referências bibliográficas**

ALMEIDA, Edson Fernando; MARTINS, Gustavo Claudiano. *Variações sobre Rubem Alves*, PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo (orgs). Religião em Temos de Crise. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2020.

ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 2.ed. Campinas: Papyrus, 1987.

ALVES, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Washington: Corpus, 1969.

ALVES, Rubem. *Concerto para o corpo e a alma*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1998.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo & Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 2002.

ALVES, Rubem. *Por uma teologia da libertação*. Siano: Juiz de Fora, 2019.

ALVES, Rubem. *Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil – 1963*, Vitória: IFTAV/Unisaes, 2004.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *Ecos del futuro: 10 asedios poético-teológicos a Rubem Alves*, Ciudad de México: Casa Unida de Publicaciones S.A de C.V, 2019.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *Poesia, brincadeira e erotismo*, Campinas: Papirus, 2005.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petropolis: Vozes, 2001.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima: Editorial Universitaria S.A, 1971.

SILVA, Héleron. *O primeiro Rubem Alves e a Teologia da Libertação*, in CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci C. B; RIBEIRO, Claudio Oliveira (orgs). *Rubem Alves e as contas de vidro: variações sobre teologia, mística, literatura e ciência*. São Paulo: Loyola, 2020.



## A renitente teologia do poder e suas adaptações<sup>1</sup>

*João Décio Passos<sup>2</sup>*

### **Introdução**

Os poderes absolutos se estabeleceram em uma circularidade direta com o Absoluto que o justifica e alimenta. Nas mais variadas expressões históricas e institucionais passíveis de tipificações, se apresentam como encarnação de uma vontade superior, normativa e coercitiva. A relação direta e constitutiva entre divindade-governante-governo caracteriza as teocracias de ontem e de hoje, ainda que os modelos concretos de organização e de execução sejam bastante distintos.

O chamado ocidente (NEMO, 2005) testemunha em sua identidade geopolítica a emergência, a consolidação, a crise e o fim dos regimes teocráticos. A constituição do regime de laicidade contou com a dialética da teologia e da filosofia políticas, ou seja, da busca de um fundamento para o poder que construiu formas de legitimação cada vez mais imanentes, embora o poder divino tenha sobrevivido como cosmovisão necessária para explicar a natureza e a vida privada, sem grandes transformações. O Estado laico decepou o regime teocrático, mas não decepou seu germe mais fundamental: a teologia do poder de Deus. Na crise atual da democracia liberal o retorno a fundamentos sagrados do poder tem demonstrado a sobrevivência da cabeça teocrática sob novas expressões que preservam as velhas dinâmicas. A Hidra

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-08>

<sup>2</sup> Doutor em Ciências Sociais e Livre Docente em Teologia pela PUC-SP. Atualmente é professor associado da PUC-SP e Editor da Editora Paulinas.

neoteocrática renasce em pleno século XXI por dentro das regras formais da democracia: Estado laico com governos teocráticos. A reflexão persegue na ideia de novos modos de construção teocráticas, agora renominadas como neoteocracias, devido às dinâmicas inéditas de que se revestem os resíduos antigos. Se estamos bem distantes de um regime teocrático clássico, estamos, contudo, em plena operação de uma teologia do poder de Deus dentro das condições culturais e políticas atuais.

## **1 A crença na secularidade**

As expressões teocráticas atuais – de variados tipos e “matrizes metafísicas” – provocam reações diversas no conjunto da sociedade civil. No segmento sociopolítico a que pertencemos – modernos liberais – soam como escândalo e perigo para a vida pública, senão como ridículas. Para alguns, quando não para muitos segmentos populares, soam com naturalidade e, até mesmo, como retomada necessária do poder por líderes autorizados a governar em nome de Deus e salvar o país da grande ruína. Governar em nome de Deus é um valor legítimo e deve ser resgatado como saída da grande crise de legitimidade das democracias, na verdade, de uma crise generalizada que ameaça o mundo com seus grandes inimigos. Assim funcionam as lógicas totalitárias, explica Hannah Arendt (2000, p. 417). Essa convicção de fé popular, bem aquém de um princípio teológico-político bem formulado, tem seus modos próprios de alojar no aparelho estatal laico, bem como seus modos de operar legitimamente perante o espaço público mais ou menos vigilante da laicidade. A evidente base de apoio de grupos religiosos fundamentalistas evangélicos e tradicionalistas católicos curiosamente afinados a essa emergência teocrática evidencia suas características como leitura de mundo em franca dispensa e oposição às ciências, seja por clara ignorância, seja por adesão a cosmovisões religiosas centradas no poder de



Deus, antes e acima de tudo: diga-se, antes e acima da ciência, antes e acima dos direitos sociais e antes e acima das estruturas democráticas.

O aparelho político estatal laico tem reagido timidamente, embora munido da única regra que possui: o Estado laico com seus dogmas fundantes e normas estruturantes. A excrecência política das expressões teocráticas atuais – neoteocracias, portanto – tem unicamente uma alocação no que se tornou gradativamente unânime nas sociedades ocidentais e instaurou a miragem do único regime legítimo, embora o planeta e a própria história jamais tenham abandonado a ideia e a prática de um poder fundamentado teologicamente. As percepções teocráticas nunca deixaram de existir no ocidente e, muito menos em outros cantos do planeta, embora se tornassem cada vez mais ilegítimas para o pensamento e o projeto da modernidade, instaurados não somente sem mediações teológicas, mas também sem finalismos teológicos (TOURAINÉ, 1998, p. 17-18).

A conjuntura atual acorda fantasmas antigos que haviam sido supostamente expulsos da política. As formas institucionais antigas de estruturação do poder político religioso já se foram, embora ressurjam excitados com as novas possibilidades de controle do poder, caso dos tradicionalistas católicos monarquistas no governo brasileiro atual. O retorno a fundamentos pré-modernos da vida de um modo geral vem configurando governos pelo mundo afora em estrita afinidade com grupos religiosos fundamentalistas e tradicionalistas. A verdade reside em referências seguras do passado e desde esse horizonte são construídas promessas de salvação da crise presente, como “utopias retrospectivas”, explica Touraine (1999, p. 47).

Sobre a naturalidade das neoteocracias no ocidente democrático vale a observação de Mark Lilla quando diz que “a complacência intelectual, estimulada pela crença implícita na inevitabilidade da secularização, não nos deixou ver a persistência da teologia política e o seu manifesto poder de

moldar a vida humana em qualquer momento" (2010, p. 12). O mundo ocidental considerou que as bases teológicas do poder estavam localizadas do outro lado do mundo e do outro lado da história, presas nas jaulas seguras do antimoderno há tempo superado. Continua o politicólogo: "Historicamente falando, somos nós que somos diferentes, não eles. A filosofia política moderna é uma inovação relativamente recente, mesmo no ocidente, onde a teologia política cristã foi a única tradição desenvolvida de pensamento político por mais de um milênio" (2010, p. 13).

Talvez devamos confessar que no ocidente jamais formos laicizados. As teologias do poder subsistiram nos subsolos e emergiram, embora em variadas expressões, quando as conjunturas possibilitavam. Jamais se cogitou que essa mentalidade política tivesse possibilidades de chegar ao poder e impor de forma "legítima" seu projeto em pleno século XXI. É verdade que as teologias políticas atuais chegaram ao poder pelas mãos dos que emergiram das massas "despolitizadas", ao menos nos termos dos padrões e mediações clássicas do poder democrático liberal: partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais organizados etc. (TOURAINE, 1999, p. 54-57) Moisés Naim é mais radical, fala do "fim do poder" e constata uma degradação das formas clássicas de exercê-lo (2019). Outro bestseller estadunidense vai na mesma direção e explica *como as democracias morrem* (LEVITSKY-ZIBLATT, 2018, p. 70-71). O fim do poder e a morte da democracia ocorrem por novos processos e sujeitos que acendem ao poder por dentro de seus processos regulares, negam seus valores fundantes e minam suas estruturas. Em ambos os casos, a ilusão da democracia estável ou de seu baluarte seguro, o Estado laico, parece ofuscar o dado visível a olho nu de um retorno mais fundamental e mais mortífero à democracia: as teologias políticas com seus projetos de governo.

Contudo, trata-se de uma teologia política – autêntico fundamento religioso do poder – composta de novos elementos e de novas dinâmicas. O

“Deus acima de tudo” repetido por políticos como mantra mágico de solução da crise, enfrentamentos dos inimigos e base das decisões governamentais, é um conceito político bastante distinto daquele clássico marcado por uma unidade teológica e executado por regras próprias aos regimes de então (KANTOROWICZ, 1998). A afirmação de que há uma “religião brasileira” que está sendo destruída feita pelo Presidente indica com nitidez a percepção de um fundamento religioso comum (brasileiro) adotado como substância política do governo. É nessa originalidade político-religiosa que se pode falar em neoteocracia.

## **2 O conceito de neoteocracia**

Como todo conceito, o de neoteocracia está sujeito a discussões. O ambiente político-cultural que molda a expressão é o mesmo dos outros “neos”: neofascismos, neonazismos, neotribalismo, neoconservadorismo etc. O prefixo “neo” permite ponderar os riscos de anacronismo que induzir retomadas mecânicas de expressões políticas do passado no contexto atual. No caso da neoteocracia, é preciso distinguir, ao menos três tipologias históricas. A primeira que narra os poderes políticos mais arcaicos que se confundem com as origens das grandes civilizações demarcadas por percepções míticas da realidade; trata-se das teocracias ontológicas que afirmam a natureza divina do governante, filho de uma divindade que se presentifica no tempo e no espaço e governa postura que amalgama divindade-governante-lei. A segunda, tipicamente plasmada em contexto cristão, pode ser definida como teocracia tradicional, ou seja, a delegação assumida por um líder que governa em nome de Deus e reivindica a legitimidade divina de suas decisões e ações. A reforma gregoriana repartiu a história em duas fases respectivamente representadas por dois modelos: aquele centrado no monarca de direito divino que transmite ao sucessor

legítimo sua missão e aquele do monarca que recebe seu direito/dever de governar em nome de Deus por parte do Papa (BERMAN, 2006). O regime do padroado que chegou até nossa terra resultou de uma mistura desses dois modelos. As adaptações ocidentais do velho regime cesaropapista já têm longa data no ocidente. As nações alinhadas à reforma protestante foram as primeiras a buscar modos de acomodação da teologia política, caso mais emblemático da teocracia calvinista dos Países Baixos no século XVII (NOBBS, 2017).

As neoteocracias não reproduzem mais aqueles lugares e símbolos antigos, mas se inscrevem em um terceiro tipo básico, teocracia funcional, ou seja, centrada na função divina do personagem político emergente. Nesse tipo, o líder político emerge como fruto de um movimento histórico em determinado contexto e se apresenta como portador de um projeto político a ser implantado em nome de Deus ou de uma divindade. O *neo* responde não somente por esse caráter histórico – de um líder historicamente construído como legítimo por seus seguidores – e ao caráter individualizado – um líder portador de dom e investido de uma missão pessoal – mas também por um aspecto paradoxalmente mais moderno: a possibilidade de fundamentação em novas metafísicas sobrenaturais distintas daquela de matriz exclusiva cristã. Foi o caso do nazifascismo no passado e, nos dias atuais, das expressões dos governos Trump e Jair Bolsonaro. São teocracias nitidamente “ecumênicas” ou sincréticas, embora preservem elementos ditos cristãos em seus fundamentos. A esses líderes político-religiosos cabe em boa medida a tipificação weberiana de “dominação carismática”, modelo que nasce de dentro das tradições e se legitima não mais a partir do passado, mas do próprio portador de um “dom extraordinário” capaz de agregar seguidores em torno de sua oferta de salvação (WEBER, 1997, p. 193).

Falar em neoteocracia significa, portanto, afirmar a persistência de um elemento do passado (teocracia) e de elementos novos (*neo*). O teocrático

remete para o fundamento transcendente do poder imanente, para a base absoluta da construção política histórica. Esse fundamento pode ser exercido pelo governo de uma casta sacerdotal, pela supremacia eclesiástica sobre o poder civil ou, de um modo geral, quando uma doutrina afirma que toda autoridade vem de Deus (ABBAGNANO, 2007, p. 1118).

Peter Berger já explicou a origem da religião precisamente como superação da precariedade histórica pelos processos de cosmificação, ontologização e eternização (1985, p. 42-52). No caso do poder, o modelo historicamente construído no jogo de interesses políticos dos grupos humanos, se apresenta como portador de um fundamento eterno que transcende as divergências com sua verdade absoluta. A teocracia é o poder que nasce do Poder eterno e dele se distende como necessário para os povos. Romper com a ordem política significa romper com a ordem eterna do mundo. Por conseguinte, o líder está de tal modo ligado ao transcendente que sua personalidade transcende os limites físico, possuindo um corpo místico imortal, como explicou Kantorowicz (1998). Por descender de uma fonte eterna as teocracias, se apresentam todas como duradouras e, até mesmo, insubstituíveis em seus regimes e ações. As antigas se perpetuavam de monarca em monarca, afirmando um direito divino de reprodução do poder para além dos corpos físicos mortais dos governantes. O rei não morre. As modernas são análogas no quesito da superação dos limites temporais. O terceiro ríche projetava uma duração de mil anos, um reino político natural por estar fundado em verdades transcendentais e eternas. Donald Trump se sentia justificado em se negar a sair do poder, conforme as regras democráticas. De modo semelhante, Bolsonaro quando ameaçado pelo *impeachment*, afirmou que somente Deus o retiraria do poder. E não tardou em construir uma narrativa conspiratória sobre uma fraude instalada no sistema de voto eletrônico. O mandatário divino não pode morrer ou tem pretensões de permanência ilimitada no poder por encarnar em sua pessoa um personagem

sacralizado destinado a salvar a nação da ruína final. E não deve ser coincidência que o personagem assim investido esteja isento de prestar contas de suas fantasias e, até mesmo, de suas afirmações imbecis ou criminosas. Uma espécie de corpo místico messiânico se impõe como realidade primeira sobre o personagem físico; hipostasiação teocrática que possibilita ao personagem exercitar dicotomias entre seus discursos e práticas oficiais e aqueles executados na esfera individual e lhe autoriza pronunciar como verdade absoluta qualquer mentira e desqualificar verdades como mentiras. A lógica *das Fake News* eleva na potência máxima essa dinâmica arcaica do líder sagrado sempre bom e verdadeiro (FINCHELSTEIN, 2020).

As teocracias de ontem e de hoje se instauram dentro da lógica fundamental de que toda autoridade provém de Deus. Com efeito, esse núcleo comum se adapta em contextos históricos e incorpora novos modos de perceber o religioso como fundamento da realidade. As neoteocracias assimilaram, de fato, o religioso modernamente imaginado, de modo especial na sua dimensão de pluralidade ou de ruptura com os símbolos constitutivos dos modelos tradicionais. Foi o caso das mitologias germânicas construídas pelo nazismo, dos sincretismos *QAnon* do *trompismo* e do ecletismo religioso basilar do bolsonarismo: religião brasileira que agrega pentecostais, católicos, kardecistas e exotéricos na ideia comum do poder de Deus. Essas tradições sempre inventadas no presente (HOBBSBAWM, 2002, p. 9-23) retomam elementos arcaicos em novas molduras e dinâmicas presentes. Essas novas composições de teologia do poder oferecem “metafísicas” muito originais não menos sagradas e justificadores dos regimes atuais do que as do passado, tendo como base regular de apoio as plataformas digitais com suas redes de relacionamento. É no vínculo direto com essas “massas organizadas” que o líder messiânico opera com suas promessas (EMPOLI, 2020).

As teocracias carregam uma essência de poder absoluto e executam-se como síntese desse poder, mesmo que em modelos variados, mais puros ou mais mitigados. A autoridade absoluta projetada em Deus, evidentemente, no Deus todo poderoso, constitui a psicossociologia dessa consciência política. O Deus todo poderoso é, sem dúvidas, o *alter ego* do líder todo poderoso; nele se encontram as encenações do governo autoritário, habitam suas imagens e jorram suas energias políticas onipotentes. Na onipotência divina descansa a onipotência de seus eleitos para governar as massas crentes com as quais se vincula antes e acima de tudo pela via da fidelidade e não de uma participação social organizada por sujeitos mediadores autônomos.

### **3 As teocracias como capital disponível das massas**

Fora do campo político moderno ocidental as teologias políticas sobreviveram com seus germes fecundos em segmentos políticos conservadores e em movimentos e governos totalitários; em ambos os casos, emergiu quando as conjunturas o permitiram emergir como saída única para as crises. O século XX, descendente político direto das revoluções políticas modernas, exhibe seus projetos e governos no centro de suas dinâmicas históricas, concretamente de suas crises. O caso mais explícito e sem equívocos pode ser localizado no franquismo, mas também nos análogos movimentos de neocristandade que tinham como meta recristianizar a sociedade mediante a aliança da igreja com o Estado (AZZI, 1994). Menos cristão, mas não menos "teocrático" foi seu contemporâneo conatural, o nazifascismo. Se o primeiro se inspirou nas velhas formas de teocracia católica, incluindo, evidentemente, a clássica aliança com a Igreja católica, o segundo inovou com suas representações religiosas de natureza eclética. Os estudos de Nicholas Clark expuseram os fundamentos míticos esotéricos do

nazismo em suas pesquisas.<sup>3</sup> A lógica do totalitarismo nazista exposta por Hannah Arendt oferece elementos que indicam esses fundamentos religiosos implícitos no poder. A crença na inerrância do sistema e de sua inequívoca missão redentora do caos expressa uma metafísica que dispensa a verificação empírica das verdades fundamentais do sistema, por si mesmo verdadeiro por ter em seu comando um líder infalível (2000, p. 398). O nazismo construiu um fundamento mítico para si mesmo, dele se alimentou e com ele obteve a coesão das massas ávidas por uma salvação da Alemanha destroçada pela crise da grande guerra (FINCHELSTEIN, 2015).

As teocracias operam na ligação direta entre o governante reconhecido em sua natureza ou missão divina e o povo crente disposto a reverenciar sua sacralidade e infalibilidade e a aderir fielmente às suas promessas. Os modelos antigos se encaixavam em um sistema político-religioso em que governante e classe sacerdotal se encontram de algum modo aliados, quando não identificados. Entre os governantes divinamente eleitos e o povo localizam-se mediadores sagrados – os mitos historicizados – com seus exercícios políticos indiretos concretizados nos cultos. Os modelos modernos cristãos (calvinistas de Genebra e Países Baixos e católico franquista) ainda contaram com a mediação sacerdotal, de forma que topo e base religiosos se ligavam diretamente sustentando o regime e reproduzindo sua legitimidade na rotina social e religiosa. As neoteocracias contam com uma dinâmica análoga, na medida em que instauram a ligação direta do governante divinamente escolhido e suas bases político-religiosa, dispensando as mediações modernas dos partidos e das sociedades organizadas (ARENDR, 2000, p. 361-375; 417). Sem as massas “despolitizadas” as neoteocracias perderiam seu espaço vital e não teriam condições de reprodução social, política e religiosa. A oportunidade de ocupar o poder por meio de um “homem forte” liga diretamente o governante com aqueles que acreditam ter chegado a hora de

---

<sup>3</sup> *O sol negro*. São Paulo: Madras, 2004; *Raíces ocultas do nazismo*. Portugal: Terramar.



uma espécie de redenção final, revanche dos que nunca ocuparam o poder, revanche de Deus para uma sociedade descrente, imoral e ateia. O líder eleito por Deus encarna por meio de suas promessas salvadoras os ideais mais íntimos das massas (despolitizadas), fazendo uma ligação direta com cada fiel político. Na ligação direta de coração para coração, de salvação para indignação, de promessa para esperança, as teocracias pulsam como solução e estabilidade que pode salvar a pátria do caos iminente.

A relação circular entre massas religiosas e governante religioso é constitutiva em todas as formas de poder teocrático. A fé no poder de Deus que governa o universo e, necessariamente, deve governar o mundo era inerente ao acervo cultural pré-moderno, porém esteve presente nas sociedades ocidentais, de modo germinal na consciência religiosa popular. Vale lembrar que os messianismos populares que emergiram no Brasil traziam em seu imaginário uma perspectiva teocrática, no caso dos que ocorreram no século passado, se opunham ao regime republicano dessacralizador do poder de Deus (QUEIROZ, 1976, p. 225-294). Ademais, a convicção difusa de um estado cristão jamais desapareceu da mentalidade popular de um modo geral e, de modo estratégico, fez parte de projetos da Igreja Católica em diversos momentos históricos. As posturas neoteocráticas do governo atual só têm de original suas maneiras exóticas de compor a cosmovisão – com teologias políticas ecléticas – e as alianças religiosas – com grupos religiosos historicamente antagônicos. Na verdade, expressa a renitente visão do poder de Deus no comando da coisa pública.

Se a teologia do poder político foi banida das democracias modernas como seu antídoto irreconciliável, ela sobreviveu com sua base mais forte e mais fundamental: a fé no poder de Deus. A fé no Deus que tudo comanda como causa imediata foi preservada como dogma das consciências religiosas, acirrada como causalidade exclusiva pelos fundamentalistas, ponderada pelas ortodoxias dirigentes das Igrejas e assimilada pela cultura de um modo geral.

As teologias revisoras ou ponderadoras dessa divindade pré-moderna não foram assimiladas pelo imaginário crente ainda majoritário no ocidente, nem pela teologia da fraqueza divina que se revela na cruz já presente nas origens cristãs, nem pela metafísica aristotélico-tomista que distingue causa primeira de causas segundas e nem pelos deístas modernos que distinguem o relojoeiro do relógio.

Se Deus perdeu o poder político nas sociedades modernas, não perdeu, porém, o poder de governo do mundo e das vidas individuais, sobrevivendo sem limites nas comunidades religiosas e, em boa dose, na cultura de um modo geral. O que Thales Azevedo denominou “religião civil” brasileira expressa essa perspectiva de um poder direcionado pelo religioso dissolvido na cultura nacional (AZEVEDO, 1981). A afirmação de que Deus tem poder jamais passou por revisões radicais e, até mesmo superficiais, na consciência religiosa explícita (confissões religiosas) ou implícita (cultura). É dessa fonte resistente que brotam as teocracias de ontem e de hoje e fermentam nas massas que chegam ao poder por meio de um líder munido de dons especiais. A politização do divino é sempre uma questão de oportunidade política ou de necessidade histórica, quando o fundamento religioso é construído como solução para as precariedades, como antídoto dos grandes inimigos, cosmificação que supera o caos.

O poder divino é retirado, assim, de seu habitat cósmico e espiritual pelas castas sacerdotais (PRIESTLAND, 2014) que chegam ao poder ou pelos líderes que se apresentam como redentores; esses sujeitos sagrados lançam mão do poder divino em sintonia direta com as massas religiosas. Trata-se de um recurso de solução de grandes crises, de forma que a tríade *crise-líder-solução* vai sendo construída como saída necessária e única possível. Sem as saídas regulares, possíveis e legítimas perante o quadro de crise com seus demônios causadores, o poder transcendente é assumido como absoluto viável, fonte de renovação que começa por eliminar todos os inimigos. Aqui é no mínimo

tentador buscar analogias na lógica totalitária descrita por Hannah Arendt, que afirma ser: “o mundo dividido em dois gigantescos campos inimigos, um dos quais é o movimento e que este pode e deve lutar contra o resto do mundo” (2000, p. 417).

As teologias políticas são extensões das teologias cósmicas do poder divino; afinal, se as forças sobrenaturais são eficazes na esfera das leis da natureza por que não na esfera das forças malignas instaladas na história e nos governos? O Estado laico havia bloqueado o trânsito das forças divinas da natureza para a esfera da coisa pública, restringindo-as ao âmbito das liberdades individuais e, por conseguinte, das confissões religiosas. Enquanto a regra da liberdade religiosa permitia a atuação divina na primeira esfera a regra da laicidade impedia o domínio político religioso. Contudo, foi precisamente a partir da primeira esfera que o poder de Deus instalou na coisa pública por dentro de suas estruturas laicas por meio de sujeitos religiosos. A teologia política é um modo de pensar e um hábito do espírito crente que se apresenta como alternativa ao pensamento político racionalizado (LILLA, 2007, p. 16); ela entra em cena nos vácuos deixado pela filosofia política, quando essa perde sua eficácia como justificativa do poder ou, ainda, quando sequer foi conhecida pelos sujeitos políticos possuidores de poder efetivo. No caso mais recente do Brasil, segmentos pentecostais – majoritariamente as confissões pentecostais e neopentecostais, mas também as tendências pentecostais presentes nas igrejas históricas - foram protagonistas dessa politização do poder divino por ignorância democrática, por tolerância teocrática ou, de fato, por convicção teocrática.

O percurso de extravasamento da atuação divina, do mais restrito ao mais amplo, parece ter seguido com os sujeitos pentecostais um percurso de expansão crescente que pode ser esquematicamente representado nas seguintes fases: 1ª Domínio comunitário antipolítico: afirmação da ação divina sobre os eleitos da comunidade restrita de fé, segundo a lógica sectária que

opõem os salvos e os do mundo, sendo o mundo a parcela incrédula que aguarda o juízo final e severo de Deus; 2ª Domínio individualizado: afirmação do poder de Deus na esfera pública atuante por meio das individualidades crentes como eficácia retributiva, seguindo a narrativa da teologia da prosperidade; 3ª Domínio político: afirmação do poder divino como força de mudança política e de hegemonia das igrejas junto ao parlamento, mediante a formação das chamadas bancadas evangélicas nas duas Câmaras; 4º Domínio político teocrático: afirmação de um propósito de cunho teocrático por meio de um governo que o encarna como líder eleito (PASSOS, 2020, p. 1123-1126).

Esse percurso de construção de uma hegemonia político-religiosa por parte de sujeitos evangélicos foi público, visível e documentado (PIERUCCI, 1989; FRESTON, 1993). Os sujeitos religiosos munidos de uma teologia do poder de Deus vão traduzindo politicamente essa teologia para o campo político e, por meio dela, construindo alianças com grupos de visão semelhante (caso dos pentecostais católicos e dos tradicionalistas também católicos), de afinidades políticas (com os grupos conservadores autoritários) e de oportunidade estratégica (as elites econômicas com seus temores e interesses).

A filosofia política moderna não suplantou as teologias políticas populares, sempre vivas no imaginário dos crentes de um modo geral e, de modo cada vez mais militante, em grupos pentecostais. A afirmação do poder inequívoco de Deus sobre o mundo chegou à esfera pública e buscou os modos viáveis de se instalar como princípio e estratégia de governo, quando as condições históricas se mostraram propícias ou urgentes. O Deus todo poderoso que “está no comando” de tudo conquista o seu lugar natural na esfera do poder como alternativa única de solução das crises que se mostram como inimigas da fé e do ser humano. A luta arquetípica entre caos e cosmos, historicamente concretizada em personagens e conjunturas políticas projeta

uma cena teológica de batalha do bem contra o mal e sustenta o governo como salvação necessária e urgente. O veredicto escatológico pronunciado pelo Ministro da Secretaria-geral da Presidência deixou claro essa identificação entre “poderes e autoridades”, “dominadores do mundo das trevas”, “forças espirituais do mal” e “opositores do governo”. Escatologização do político e politização do escatológico. O germe totalitário de mundo dividido entre dois campos irreconciliáveis fermenta politicamente a governo atual com essa teologia do poder cósmico-político de Deus. É quando o cósmico se mistura miticamente com o histórico e o fim da história identifica-se com a conjuntura presente. Nessa síntese de escatologia realizada, instaura-se a percepção monista que vincula *líder-promessa-realização* como momento redentor da crise caótica.

#### **4 As neoteocracias e suas lógicas**

As neoteocracias brotam das crises. Em chave weberiana são filhas da “indigência”, do “entusiasmo” e da “esperança”, diferentemente das teocracias tradicionais que se reproduzem sob a lógica da herança do poder sagrado recebido de fontes divinamente reveladas em um passado paradigmático. Nesse sentido, nascem do presente e não do passado. Segundo Weber, a validade de um carisma se dá na entrega à revelação, na reverência ao herói e na confiança no chefe. O “reconhecimento é, psicologicamente, uma entrega plenamente pessoal e cheia de fé surgida do entusiasmo, da indigência e da esperança” (1997, p. 194). As teocracias tradicionais se regulam pela estabilidade; são operadas pela repetição do mesmo, enquanto as neoteocracias se sustentam na crise e na promessa de salvação. Nessa dinâmica está diretamente vinculada a um personagem redentor e a um projeto político. Portanto a sequência *crise-líder-promessa* compõe a estrutura subjacente do poder neoteocrático tanto quando seu ciclo de

duração: a crise é permanente, o líder é insubstituível e a promessa é insuperável. O líder redentor opera, assim, com o discurso ameaçador da crise e com a solução de suas promessas. Trata-se, evidentemente, de uma realidade mítica que se impõe como verdade e salvação, anterior, superior e posterior à factualidade histórica e, cada vez mais, contra essa factualidade. Parece ser fato que, enquanto houver crise com seus inimigos iminentes – históricos ou fantasiosos ou históricos fantasiados – o líder neoteocrático sustenta sua permanência legítima perante as massas crentes em seu poder salvador. E por essa razão o líder adquire uma existência mítica ou um corpo místico que vai além de sua efetiva governança na forma de entidade que continua sustentando a adesão dos seguidores.

O imaginário neoteocrático se mostra bem distante da arquitetura sistêmica das teocracias antigas, encaixadas que eram no regime da cristandade. Ao contrário, descansa sobre a legitimidade do líder autocrático vinculado às crises históricas e ao entusiasmo dos seguidores. Diferentemente das antigas, têm data de vencimento e o carisma do líder se desgasta com o passar do tempo. A "rotinização do carisma" é explicada por Weber como fase inevitável do carisma *in statu nascendi* dos líderes carismáticos (1997, p. 197-199). No líder munido de dons salvadores reside a força e o fracasso da promessa de solução histórica completa e imediata. As estratégias elaboradas de perpetuação no poder para além de todas as regras da parte dos mesmos constitui, de fato, o único meio de perpetuar sua promessa, tendo em vista seu próprio ego que não suporta concorrentes e, por conseguinte, sucessores à sua altura.

A arquitetura teocrática clássica ocidental era composta de uma teologia política fundante: a imagem do rei ungido por Deus, a perspectiva da encarnação do Reino de Deus e o serviço ao Vigário de Cristo. O Estado e a igreja estavam, por essa razão, de algum modo vinculados em uma aliança inseparável que executava a tarefa de implantar o Reino de Deus na terra,

mesmo quando nas teocracias modernas se distinguissem os dois Reinos (o civil e o religioso) com suas naturezas distintas (NOBBS, 2017). No caso das neoteocracias, o que se observa regularmente é um imaginário fragmentado que se compõem em função das condições conjunturais concretas, ligadas diretamente ao líder e à construção de um consenso teocrático. Com relação ao líder: a) decorre das ideias do líder: de sua capacidade de imaginar teologicamente o poder com os capitais imagéticos e conceituais que lhe são disponíveis; b) ocorre na circularidade concreta que estabelece com as massas religiosas: a capacidade de entusiasmar as bases e, em boa medida, de confirmar as teologias políticas patentes ou latentes das mesmas; c) por conseguinte, na capacidade de sustentar as alianças com os distintos grupos religiosos em torno de um projeto de governo. Com relação ao consenso teocrático: a) depende da capacidade de compor com diferentes elementos teológicos de distintos grupos de apoio, uma vez que emerge como solução histórica; b) da capacidade de inserir e operar com um princípio divino comum que integra resíduos antigos (poder de Deus) com as possibilidades sociorreligiosas do pluralismo religioso; c) e da capacidade de sustentar o discurso de salvação como verdade eficaz para as crises.

Por essas razões, os líderes neoteocrático atuais operam com um imaginário teológico híbrido que bebe de elementos diversos e, de modo original, até mesmo de elementos antagônicos. No caso do governo brasileiro, o "ecumenismo" dos pentecostais com os católicos tradicionais é emblemático, acrescentando, ainda, os ingredientes exotéricos e negacionistas do olavismo (ROCHA, 2021) que compõem a chamada ala ideológica do governo. O que tradicionalmente era motivo de desavença e de guerra religiosa compõe agora o mesmo propósito de governo em nome de Deus; alimentam-se da mesma crença e gravitam em torno do mesmo personagem, tido como extraordinário, como mito. Na verdade, é em torno do líder e sua promessa redentora que os elementos díspares adquirem sua

consistência política como base sobrenatural e inquestionável de uma promessa salvadora das crises. Por mais exótico que venha a ser essa base, ela sobrevive como espelho possível para os distintos adeptos que dispensam qualquer crítica de viabilidade não somente por razões de aliança estratégia de poder, mas antes, por razões de fé: por uma adesão entusiasta ao que a pessoa do líder representa como solução e, no fundamento último, em torno do poder de Deus. Abaixo desse ecumenismo governamental, os grupos de apoio se aglutinam em suas bolhas digitais e, cada qual segundo suas emoções, reproduzem as verdades provenientes da fonte autorizada do líder; a homofilia constitui a regra da adesão e da reprodução política, ocupando o lugar das mediações políticas clássicas (SANTAELLA, 2019, p. 13-28).

O governante eleito aglutina as distintas percepções religiosas de seus distintos séquitos por se apresentar como representante autorizado de um poder transcendente. No ocidente, a imagem do Deus todo poderoso é acionada como base última/primeira do poder político do líder a partir da qual as divergências encontram o mais sólido e universal ponto de confluência e de propulsão. É sobre essa percepção consolidada e disponível que as neoteocracias se instalam quando as crises as solicitam como saída única e infalível e algum líder se apresenta como portador de uma solução salvadora indispensável. Na conjuntura atual, as massas conectadas midiaticamente pelas redes sociais *online* potencializam em tempo real as indigências, o entusiasmo e as esperanças no portador do dom extraordinário recebido de Deus todo poderoso.

### **Considerações finais**

As neoteocracias dão sequência às antigas por assentarem o poder em fundamento religioso absoluto que não conhece contradição ou fracasso. A precariedade da realidade exige saídas que estão para além dos recursos



disponíveis desacreditados como viáveis e legítimos pelos grupos que aderem aos propósitos messiânicos de salvação da pátria. *Deus, pátria e família* significam esse recuo para esferas anteriores e, supostamente superiores, à sociedade organizada e às instituições políticas em crise. O movimento integralista já havia lançado essa programática (GONÇALVES-NETO, 2020, p. 14-15). A teologia do poder de Deus sustenta a cosmovisão religiosa que busca os meios emergenciais de atuar na história, extravasando de seu habitat cosmológico onde sempre operou como força salvadora de todos os males. O governo atual do Brasil segue um curso teocrático com seus sujeitos políticos que ocupam gradativamente os espaços e funções por natureza laicos. Jair Messias Bolsonaro emergiu de um subsolo político-religioso marcadamente popular onde o poder de Deus foi sempre afirmado como fundamento primeiro da realidade e, por conseguinte, da realidade política. Nesse âmbito religioso o moderno não somente não provocou seus desencantamentos políticos e, muito menos, suas demitizações teológicas, tanto nos segmentos pentecostais fundamentalistas quanto nos católicos tradicionalistas. A leitura pré-moderna da realidade, marcadamente religiosa, constitui a hermenêutica de fundo dos sujeitos que ocupam o governo, apesar da cosmovisão moderna que sustenta a filosofia política e as instituições democráticas. A afinidade entre teologia do poder de Deus aí reproduzida de modo intacto e o projeto autoritário de poder são nítidas e lógicas: autoritarismos que pedem um fundamento sobrenatural de autoridade e vice-versa. Trata-se de um autoritarismo religiosamente legitimado que dispensa o conjunto da racionalidade laica: de um lado a racionalidade política democrática que supera as teologias políticas teocráticas, de outro a racionalidade científica que supera as leituras religiosas. Nesse sentido, negacionismos, conspiração, autoritarismo e teocratismo compõem um conjunto de fato coerente. Não se trata de postular a necessidade de um governo e de governante ateus. Governar em nome de Deus só poderá ser uma mística dos sujeitos que

governam e não um fundamento de suas personalidades e de suas políticas. Toda projeção teocrática é sempre uma autoprojeção de líderes messiânicos investidos de plenos poderes que operam acima de tudo e de todos.

A tolerância ao fundamento teocrático cresce na medida em que a postura vai se rotinizando no âmbito do poder na boca de personagens do governo. Essa naturalização da teologia do poder tem data de vencimento, como todo governo e como todo regime autoritário. Deixará, contudo, seus efeitos nas funções ocupadas por personagens dessa índole político-teológica e nas políticas públicas por ela orientadas, senão na própria estrutura laica do aparelho estatal. A consciência da indigência e do inimigo que ronda sofre igualmente rotinizações e mostra gradativamente seu núcleo fantasioso. O entusiasmo segue o mesmo destino, na medida em que o líder mostra seus fracassos messiânicos e suas alianças contraditórias e conflitivas se tornam insustentáveis. O Deus todo-poderoso permanecerá vivo como teologia oficial e popular das confissões religiosas e, em boa medida, da cultura comum; permanecerá ávido de tradução política nas expectativas religiosas dos ingênuos e dos fanáticos. Como superar o mito divino poderoso?

## **Bibliografia**

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

AZEVEDO, Thales de. *A religião civil brasileira; um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

AZZI, Riolando. *A neocristandade; um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERMAN, Harold J. *Direito e revolução; a formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura; a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CLARKE, Nícolas G. *O sol negro; cultos arianos, nazismo esotérico e políticas de identidade*. São Paulo: Madras, 2004.

EMPOLI, Da Giuliano. *Os engenheiros do caos*. São Paulo: Vestígio, 2020.

FINCHELSTEIN, Federico. *El mito del fascismo: de Freud a Borges*. Buenos Aires: capital Intelectual, 2015.

\_\_\_\_\_. *Uma breve história das mentiras fascistas*. São Paulo: Vestígio, 2020.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil*. Campinas: Unicamp [Tese de Doutorado], 1993.

GONÇALVES, I. Pereira-NETO, O. Caldeira. *O fascismo em camisas verdes; do integrismo ao neointegrismo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.

HOBBSAWM, Eric – RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei; um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEVITSKY, Steven- ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LILLA, Mark. *A grande separação; religião, política e ocidente moderno*. Lisboa: Gradiva, 2010.

NAÍM, Moisés. *O fim do poder: como os novos e múltiplos poderes estão mudando o mundo e abalando os modelos tradicionais na política, nos negócios, nas igrejas e na mídia*. São Paulo: LeYa, 2019.

NEMO, Philippe. *O que é o ocidente?* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NOBBS, Douglas. *Teocracia e tolerância. Um estudo das controvérsias no calvinismo holandês de 1600 a 1650*. Niterói: bvBooks, 2017.

PASSOS, J. Décio. *Uma teocracia pentecostal? Considerações a partir da conjuntura atual*. In *Horizonte* V. 18, Nº 57. Belo Horizonte: PUC-MG, 2020.

PIERUCCI, A. F. *Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte*. Ciências Sociais Hoje, 1989. São Paulo: Vértice e ANPOCS, 1989.

PRIESTLAND, David. *Uma nova história do poder; comerciante, guerreiro, sábio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

QUEIROZ, Maria Isaura P. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

ROCHA, João C. de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio; crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Caminhos, 2021.

SANTAELLA, Lucia. *A pós-verdade é verdadeira ou falsa?* Barueri: Estação das Letras e cores, 2019.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México, Fondo de cultura econômica, 1997.

## Não há pudor entre os evangélicos?

### A idolatria de Bolsonaro e os constrangimentos do Evangelho<sup>1</sup>

*Rudolf von Sinner<sup>2</sup>*

#### Introdução

Em recente artigo, Marcelo Camurça alerta para a crescente e nova forma de intolerância religiosa no Brasil:

[...] chamo atenção, em fatos recentíssimos, para o que intuo ser uma nova modalidade de intolerância que se coloca ao dispor da estratégia política de correntes de extrema direita para seus projetos de poder. Eis os fatos: o presbiteriano vereador do PTB de Belo Horizonte Ciro Pereira fez uma postagem em sua rede social onde dizia: “engana-se quem pensa que não existe uma guerra espiritual acontecendo. Lula busca as forças ocultas africanas, foi ungido e benzido por várias entidades”. E concluía dizendo: “a guerra começou e eu luto pela minha família e pelo futuro de minha pátria”. Em seguida, a deputada estadual pelo Partido Social Cristão de Pernambuco Clarissa Tercio, da Assembleia de Deus, postou uma foto de Lula ladeado por suas ialorixás paramentadas com suas roupas religiosas, todos de máscara anti-covid, com a seguinte legenda: “Lula recebe benção de Zé Pelintra para vencer a eleição de 2022”, seguido de um comentário

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-09>

<sup>2</sup> Doutor e livre-docente em Teologia. Professor e coordenador no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor extraordinário na Universidade de Stellenbosch, África do Sul. Pesquisador bolsista de produtividade do CNPq. Uma primeira versão deste texto foi submetido para publicação no livro organizado por MARANHÃO, Eduardo Meinberg. *Bolsonaro e as religiões*. Ilha das Flores: Fogo Editorial, 2021 [no prelo].

da vereadora: “Já o meu presidente Jair Messias Bolsonaro vai ao culto receber a benção do Deus todo poderoso”.<sup>3</sup>

É claro, e assim também o vê o autor, que tais demonizações estão sendo utilizados para diminuir o apoio popular à candidatura de Lula à presidência da República em 2022. Já há tradição de demonizar e também des-demonizar figuras públicas. Antes da maciça adesão de poderosas figuras como Edir Macedo e Silas Malafaia à candidatura de Lula em 2002, veiculou-se que o diabo tinha barba e lhe faltaram dedos numa das mãos. Em 1989, Macedo comandou cantos de “o diabo na corda bamba, vamos collorir, vamos collorir” (BALLOUSSIER; BOGHOSSIAN, 2021). Hoje, “o demônio” está novamente sendo visto, conforme essas mesmas figuras e seus clones, do lado esquerdo do espectro político. Como principal pedra de tropeço serve um conjunto de convicções morais, ligadas à sexualidade, identidade de gênero e família dita tradicional, enquanto elementos ligados à justiça social e preservação ambiental estão sendo esquecidos e até a mentira não é mais vista como problema em relação à historicamente tão destacada “decência” dos evangélicos. Do lado católico, há fenômenos menos visíveis, e às vezes em contraste com a linha oficial da hierarquia, mas nem por isso parecidos.

Não é mais nenhuma novidade falar da crescente atuação e influência dos genericamente assim chamados “evangélicos” na política brasileira. Os evangélicos, antes maioritariamente desafeitos a se posicionarem politicamente ou então tacitamente submissos às e/ou alinhados com as forças no poder, saíram do seu claustro intra-ecclesial para participarem da política em todos os seus níveis. Sair de um tipo de quietismo para um papel mais ativo na sociedade é, em princípio, algo muito positivo e, na minha opinião, “evangélico” no seu sentido original – orientado pelo Evangelho,

---

<sup>3</sup> CAMURÇA, Marcelo. Intolerância religiosa e a instrumentalização da religião pelo autoritarismo. Texto online de 15 de setembro de 2021. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-intolerancia-religiosa-como-forma-de-instrumentalizacao-da-religiao-pela-politica-e-pelo-poder-autoritario/>, acesso em 16 set. 2021.

buscando contribuir para com o bem-estar de todas e todos. Quando se torna, no entanto, uma disputa de hegemonia não apenas no campo religioso, mas também no político, buscando impor valores e práticas sobre o conjunto das cidadãs e dos cidadãos, se torna uma afronta à sociedade pluralista e ao estado laico. A responsabilidade por impedir isto recairia justamente sobre o estado; este, no entanto, na atual dispensação, não apenas não reage, mas reforça esta busca de hegemonia e consequente disputa.

Historicamente, evangélicos tiveram que conquistar sua cidadania e subir da condição de cidadão de segunda classe para co-cidadão de direito e de fato (cf. SINNER, 2019, 111-133). Legalmente, isto se deu pelo decreto 119-A de 1890 e a constituição republicana de 1891, mas somente nas últimas duas décadas do século XX se tornou visível – e nem por isso deixou de ser polêmico. A posição da maior denominação evangélica no país, as Assembleias de Deus (AD), vem e continua sendo norteadas pela submissão às autoridades seculares, conforme sua interpretação de Romanos 13,1-7, postura esta, no entanto, abrandada pela constatação da ultimamente maior lealdade a Deus e a citação da *clausula Petri*, de Atos 5,29: “Mais importa obedecer a Deus do que aos homens”. Resta a dúvida em que momento pudesse surgir tal situação decisiva, mas chama a atenção de que em recente congresso da nossa área, um participante advogou desobediência civil e resistência ao estado caso este fosse votar pelo casamento gay e pela legalização do aborto. Na declaração de fé das AD afirma-se a “nossa condição de cidadão, pelo que, como cidadãos cristãos, podemos votar, ser votados e participar da organização e da atividade do poder estatal” (AD, 2017, p. 150; cf. SINNER, 2012, p. 240-274). Isto, importa dizê-lo aos laicistas de carteira, não é em si problemático, muito menos ilegal. Ilegal seria, isto sim, impedir que aqueles cidadãos participassem do político conforme lhes apraz e a constituição lhes garante.

Diante da tradicional discriminação e relegação a uma ilegítima, suposta importação estrangeira, a trajetória de paulatina conquista de espaço e reconhecimento por parte das igrejas evangélicas contribuiu para a formação de um “povo pentecostal” (BURITY 2020), consciente de seu papel e de seu peso na balança política. Como argumenta Magali Cunha (2021), “a presença da vertente cristã evangélica nas mídias e na política não pode ser interpretada [eu diria: apenas] como ameaça; é fator revelador do processo democrático em construção desde o final da ditadura militar nos anos [19]80”. Instalou-se um verdadeiro e amplo pluralismo religioso sem precedentes, ainda que predominantemente dentro da família cristã, reduzindo a hegemonia até então praticamente incontestada do catolicismo. Atos públicos começaram a serem “ecumênicos”, às vezes inter-religiosos, bem como formaturas em universidades, com participação de ministros e lideranças de uma variedade de denominações. O anticulturalismo e a invisibilidade do “protestantismo tupiniquim” (ALENCAR 2005) deram lugar à “explosão gospel” (CUNHA 2007) e ao monumentalismo nomeadamente da Igreja Universal do Reino de Deus, culminando na construção do “Templo de Salomão” em São Paulo – inaugurado em 2014 com maciça presença dos mais altos cargos políticos.

Enquanto a Igreja Universal já no seu nome vem perseguindo um projeto hegemônico alternativo, a tendência mais generalizada da busca de uma hegemonia evangélica se tornou evidente com a ascensão da candidatura de Jair Messias Bolsonaro à presidência da República. Político do baixo clero, pouco prolífico na atividade parlamentar tradicional, mas conhecido por suas investidas a favor de armas e da pena da morte, bem como contra mulheres, pessoas negras, indígenas, população LGBTQI+ e demais minorias, parecia improvável que ele pudesse ganhar uma eleição ao mais alto cargo executivo da República. O projeto construído, no entanto, com maciço apoio de um grupo considerável de evangélicos, e com grande ressonância na população evangélica de modo geral – bem como na católica, ainda que em menor grau



percentual – deu certo e emplacou a vitória da ultra-direita (ALMEIDA, 2019; GRACINO Jr; GOULART; FRIAS, 2021).

Se, no entanto, por razões a serem explicitadas, o “povo evangélico” aderiu majoritariamente ao projeto de Bolsonaro, e continua sendo, proporcionalmente, de maior apoio ao governo atual entre os segmentos religiosos, está tendo sinais de uma certa debandada (PY, 2021; ZANINI 2021). Se a denominação “evangélico” ainda tem algo reconhecivelmente a ver com o Evangelho de Jesus Cristo, teologicamente se espera uma mudança de postura não apenas por razões oportunistas, mas do aqui assim chamado “pudor evangélico”, ou seja, de uma vergonha diante de uma gestão incompetentíssima em palavra e ação, incompatível com princípios éticos e normas morais defendidas pelos próprios evangélicos, e que vem trazendo grande prejuízo à população e ao meio ambiente. Sendo a corrupção um dos pontos morais sempre central, o eleitor reagiu à alegada implicação de políticos das AD no escândalo das “sanguessugas”, referente ao superfaturamento de ambulâncias, e não os reelegeu. Em agosto de 2005, meses antes da Polícia Federal deflagrar a referida operação, o *Mensageiro da Paz* publicou em sua capa o título da matéria: “Corrupção é reflexo do pecado”. O artigo diz: “o Brasil está passando por um processo necessário de depuração e toda a corrupção é reflexo da ausência de Deus”.<sup>4</sup> O deputado Ronaldo Fonseca, líder do Conselho Político da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), concedeu entrevista ao jornal, sublinhando que todos os deputados evangélicos negaram as acusações mas que o Conselho Político foi firme com todos eles: “A posição do Conselho foi muito dura com eles, muito enfática na defesa da ética, da moralidade, pois não elegemos deputados para serem corruptos, para envergonharem o nome da igreja”.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> JORNAL MENSAGEIRO DA PAZ, Ano 75, Nº 1443, Agosto de 2005, p. 1. Devo as citações do Mensageiro da Paz e a formulação de algumas frases a respeito ao meu orientando no doutorado no PPG em Teologia da PUCPR, Jonas José de Oliveira Maria, pastor das AD, a quem agradeço muito.

<sup>5</sup> JORNAL MENSAGEIRO DA PAZ, Ano 76, Nº 1456, Setembro de 2006, p. 13.

Nesta linha, é possível ver coerência também em relação ao repúdio do Partido dos Trabalhadores (PT), que teve a corrupção atrelada à sua imagem no conjunto da operação Lava-Jato – e já antes, do mensalão –, e à adesão ao projeto Bolsonaro que teve o combate à corrupção como um dos pontos centrais. Seria temerário, no entanto, entender que, de fato, o governo Bolsonaro teria cumprido esta promessa.

### **1 Existe um “pudor evangélico”?**

Conforme o *Grande Dicionário Houaiss* (2009, apud OLIVEIRA, 2018, p. 26), pudor indica um “sentimento de vergonha, timidez, mal-estar, causado por qualquer coisa capaz de ferir a decência, a modéstia, a inocência [...] 4. sentimento de vergonha com respeito a atos que ferem as qualidades de caráter de um indivíduo, como a decência, a honestidade, a honra etc.”. Não considero aqui os sentidos, mais comuns na linguagem cotidiana e jurídica (“atentado violento ao pudor”), atrelados especificamente à intimidade. A busca da “decência” vem sendo uma característica da moral evangélica, dando jus à elevação da autoestima e ao reconhecimento da pessoa pela sua conduta respeitável demonstrada, entre outras, na sua roupa. É verdade que essa moral vem tendo especial foco na sexualidade, na orientação sexual e na família “tradicionais”, consideradas “cristãs” – o que pouco difere do ambiente católico. Mas ela não está desafeita a outras questões, mais de cunho social e ambiental, como tentarei mostrar.

“Pudor”, portanto, como quero utilizar o conceito aqui, é o sentimento de constrangimento diante de atos e pronunciamentos que ferem a moral, neste caso especialmente a moral social. Norteando as regras concretas da moral, quando os princípios éticos são percebidos como sendo feridos, deveria ter uma reação não apenas cognitiva, mas emotiva das pessoas, “ficando rubras no rosto”, seja literal- ou metaforicamente. É um potencial a ser

fomentado e explorado para destituir as pessoas de uma adesão cega a um projeto que fere sua moral. Em diferenciação da "culpa", no dizer da psicanálise, não é a tensão entre ego e super-ego, mas entre o ego e o ideal-de-ego. Trata-se do ferimento do self e não do outro (HILGERS, 2006, p. 17). Como afirma o psicanalista Hilgers (2006, p. 18-19): "O pudor tem, em termos da psicologia do desenvolvimento, a importante função de interferir na inquestionada naturalidade do sentimento de si e, assim, fazer surgir e fomentar uma consciência sobre o próprio e o alheio".<sup>6</sup> Ou seja: derruba uma falsa segurança e deixa refletir sobre a própria posição, entendendo estar-se vergonhosamente errado não apenas pontualmente, mas de forma generalizada. O problema é que o pudor cede ao orgulho quando a maioria ao redor das pessoas abona determinada atitude ou ação, reforçando ser correta e não errada. É o que estamos vivendo nestes tempos, embora, como mostrarei, com certos sinais ao contrário. Se "a maioria" é o que reforça o orgulho, "o Evangelho", desfeito a maiorias, mas pautado pela coerência na fé, deveria criar e reforçar o pudor. Como afirma a biblista Alexandra Grund-Wittenberg (2015, p. 2): "No geral, estão dominantes nos textos canônicos critérios de avaliação teológicos e éticos para definir o que deve ser considerado vergonhoso: Que não serão envergonhados, está sendo prometido a todo Israel, ou aos que confiam no SENHOR (Sl 22,6; Sl 25,3; Sl 37,19), que cumprem seus mandamentos (Sl 119, 6.31.80.116)."<sup>7</sup> Vergonha, culpa e pecado, embora distintos, estão bastante próximos nesta perspectiva. Um caso emblemático é a chamada queda em Gen 3: contrário à comum compreensão de que o eixo da vergonha, repentinamente percebida pelos primeiros seres humanos, não é a sexualidade, apesar de surgir pela

---

<sup>6</sup> Tradução própria. No original: "Scham hat entwicklungspsychologisch die wichtige Funktion, die fraglose Selbstverständlichkeit des Selbstgefühls zu stören und damit ein Bewusstsein über das Selbst und das Fremde zu wecken und [...] zu fördern".

<sup>7</sup> Tradução própria. No original: "Insgesamt dominieren in den kanonischen Texten theologische und ethische Bewertungskriterien, was als schändlich gilt: Dass sie nicht beschämt werden sollen, wird ganz Israel bzw. denen zugesagt, die JHWH vertrauen (Ps 22,6; Os 25,3; Ps 37,19), die seine Gebote halten (Ps 119,6.31.80.116) [...]."

consciência da nudez. Para Grund-Wittenberg, trata-se de “um dote [...] do conhecimento do bem e do mal: A vergonha a acompanha (Gen 3.7), a árvore do conhecimento produz um sentimento de vergonha”<sup>8</sup>, como se expressa na pergunta de Deus a Adão: “Onde estás?”, ao que Adão responde: “Ouvi tua voz no jardim. Fiquei com medo, porque estava nu, e me escondi”, e Deus pergunta: “E quem te fez saber que estavas nu? Acaso comeste da árvore da qual te proibi comer?” (Gen 3.10-11). O pudor é a reação afetiva ao reconhecimento do mal que o sujeito ético responsável reconhece. Como afirma Dietrich Bonhoeffer em sua preleção magistral *Criação e Queda*: “o ser humano, em sua vergonha, reconhece seu limite”, e continua: “A vergonha do ser humano é a relutante referência à revelação, ao limite, ao outro, a Deus.”<sup>9</sup> O ser humano se tornou este sujeito ao, na linguagem mitológica de Gênesis, comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Na linguagem do conhecido conto de fadas do dinamarquês Hans Christian Andersen: o rei está nu! Ainda precisa alguém para lhe ajudar a enxergar este fato, e ele precisa se permitir encarar a realidade. O profeta Sofonias (3.5) faz constar que há quem não quer enxergar o que lhe deveria fazer sentir vergonha: “O SENHOR é justo em seu meio, não comete injustiça. Manhã após manhã, dá o seu direito como luz que não falta. Mas o perverso não conhece a vergonha.” Paulo lembra os seguidores de Cristo de “comportar-se” (utilizando a interessante palavra *politeuomai*) “de maneira digna [*axiōs*, adv.] do evangelho de Cristo” (Fl 1.27), portanto, sem dar razão à vergonha e desonra. Voltando mais uma vez a Bonhoeffer, quem como Barth na época do nazismo reconheceu e denunciou a idolatria da ideologia hegemônica que contava com apoio maciço não exclusivamente, mas especialmente da igreja evangélica: O problema do ser humano e que o fez cair conforme Gênesis 3 foi o querer ser *sicut deus*, como Deus – confundindo-se,

---

<sup>8</sup> Tradução própria. No original: “eine Mitgift der [...] Erkenntnis von Gut und Böse: Mit ihr geht sie einher (Gen 3,7), der Baum der Erkenntnis bewirkt Schamgefühl”.

<sup>9</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Criação e Queda*. Uma interpretação teológica de Gênesis 1-3. Trad. Dilmar Devantier. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2020. p. 123-124.

assim, a si mesmo com Deus. E Barth identifica, corretamente, que a questão da idolatria política é uma questão profundamente teológica: “para eles [sc. os cristãos alemães] o reconhecimento da ‘soberania do estado nacional-socialista’ não é apenas uma questão de dever civil, não apenas uma questão de convicção política, mas uma questão de fé, e exigem uma igreja que seja unânime com eles nesse ponto”, e afirma, categoricamente: “Considero que essa doutrina não tem direito de cidadania na igreja evangélica.”<sup>10</sup> Naquele caso, o estado apoderou-se da religião. Não vejo nada melhor quando, por sua vez, a religião quer apoderar-se do estado.

Pois bem, voltemos à necessária vergonha, ao pudor evangélico. De fato, há contradições na moral que deveria ficar evidente e produzir pudor. Enquanto as AD, por exemplo, claramente rejeitam a pena de morte e declaram, ao comentar o mandamento “não matarás”, que “o direito à vida é um bem pessoal e inalienável; sua preservação e proteção fazem parte de nossa responsabilidade como administradores da vida” (AD, 2017, p. 159), Bolsonaro vinha afirmando, como, de fato, grande parte da população, de que “bandido bom é bandido morto” e defendendo a pena de morte (XAVIER, 2019, p. 102). Também soa estranho que quem está no seu terceiro casamento seja considerado o principal protetor e promotor da “família tradicional”. Aparentemente, o apelo que se viu no candidato e depois no presidente parece ter superado tais constrangimentos (cf. também ALENCAR, 2019, p. 20). Será que, pela desastrosa atuação do governo diante da pandemia, além de outros fatores, não voltaram estes “demônios” a assombrar mentes evangélicas? Não estariam sendo, cada vez mais, constrangidos pelo pudor evangélico?

É a linha de argumento do livro do jornalista evangélico (batista), Ricardo Alexandre (2020). Por mais que o reivindiquem, posições de muitas lideranças evangélicas dificilmente correspondem ao Evangelho, pois este não se pauta

---

<sup>10</sup> BARTH, Karl. Existência teológica hoje [1933]. In: *Dádiva e louvor*. Ensaios teológicos. Seleção e prefácio de Walter Altmann, trad. Luís Marcos Sander, Walter Altmann e Walter O. Schlupp. 4. ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. p. 142-169, à p. 156.

por ódio, violência, nem desprezo. Como os cristãos de Bereia, destaca Alexandre, que “todos os dias, examinavam as Escrituras para ver se Paulo e Silas ensinavam a verdade” (Atos 17.21), esse autor evangélico quer questionar e discutir, tendo como referência as Escrituras. Ao criticar o personalismo messiânico de líderes cristãos e sua rejeição de qualquer questionamento faz constar que “não é na Bíblia [...] que se encontra a inspiração de tantos líderes religiosos atuais, mas na propaganda dos regimes autoritários” (ALEXANDRE, 2020, p. 24-25). Segue um ímpeto parecido ao reformador Martin Lutero que se opôs ao papa e ao imperador com recurso às Escrituras, onde estaria sua única lealdade. É claro que hoje temos mais consciência de que há leituras diferentes da Bíblia, e o simples recurso a ela ainda não carrega, por si só, a verdade, muito menos a “plena” verdade. Não advogo, portanto, nenhum novo literalismo ou fundamentalismo bíblico. Também Lutero (2003, p. 154) teve como princípio da leitura bíblica uma declarada chave hermenêutica, que é o que promove o Cristo: “O que não ensina Cristo ainda não é apostólico, mesmo que S. Pedro e Paulo o ensinem. Por outro lado, o que prega a Cristo seria apostólico, mesmo que fosse feito por Judas, Anás, Pilatos e Herodes”. Desta forma, a leitura da Bíblia pode e deve servir como instrumento de constrangimento para quem reivindica a verdade para si, sem que ela possa ser questionada, verificada, debatida na base do que seria a referência tanto do proclamador, quanto do seu debatedor.

Numa etnografia feita em 2013-14 num bairro de periferia de Salvador/BA, mantendo contato desde lá por meios eletrônicos com as pessoas que entrevistou, Juliano Spyer (2021) destaca entrevistas feitas com o pastor batista Heleno (nome fictício), de 38 anos, e a estudante de psicologia numa universidade particular frequentada por pessoas de baixa renda, nomeada Jéssica, de 26 anos. O primeiro, eleitor de Lula e crítico do apoio de cristãos ao então candidato Jair Bolsonaro desde o início, apontou para as contradições entre as propostas bolsonaristas e a atuação de Jesus “como

pacifista e defensor dos desamparados" (SPYER, 2021, p. 99). Já a assembleiana Jéssica luta contra seus pais e outros membros da igreja pelo direito de poder utilizar calça jeans e não mais alisar o cabelo, mostrando sua raça com orgulho e inserindo-se melhor entre os(as) colegas da universidade onde estudava. "Na igreja, ela queria mostrar que uma pessoa evangélica não se desvia da fé apenas porque faz universidade, e, na universidade, ela queria mostrar que a imagem do evangélico é estereotipada" (SPYER, 2021, p. 112). Recebeu o apoio de outros jovens da igreja, os quais também queriam mudar a política de roupa e forma de cabelo. Na universidade, conseguiu aproximar-se de militantes do movimento negro, alguns ligados a religiões de matriz africana, aproximação esta que, no ambiente conflitivo do bairro, não teria sido possível. Finalizando seu artigo, Spyer alerta que, enquanto pessoas como Heleno e Jéssica seriam taxados de "progressistas" ou "esquerdistas" em seu meio religioso, no meio da sociedade mais ampla continuariam sendo encaradas como "conservadoras" ou até "retrógradas" por sua rejeição do aborto, do acesso comercial à maconha e ao "casamento gay". Com isto, aponta pelo grande preconceito contra e, ao mesmo tempo, o mínimo conhecimento deste meio sobre o "povo evangélico" que impossibilita o diálogo e a criação de novas e inusitadas alianças. E há entre este povo quem igualmente, do lado oposto, não poupa recursos dramáticos e demonizantes para fazer sua constatação. Assim, disse um pastor batista crítico a Bolsonaro num grupo no *whatsapp*: "recomendar medicamento sem eficácia comprovada cientificamente para o tratamento profilático de Covid-19 é o mesmo que recomendar para as pessoas receber o diabo no coração para serem salvas" (apud SPYER, 2021, p. 105). Realmente, o capeta anda solto.

Pergunto, portanto, se podemos identificar sinais de tal pudor em círculos que não já estavam desafeitos a Bolsonaro, ou pertencem, no outro extremo, ao "bolsonarismo-raiz", mas que aderiram de boa fé e, norteados pela mesma fé, hoje duvidam se a opção feita foi a mais correta. Creio que se trate

de parte mui considerável do povo evangélico, o qual responde aos preceitos éticos e morais que vem propagando e chama suas lideranças e seus políticos a cumprirem tais preceitos (cf. MAJEWSKI, 2010; quanto ao 7 de setembro de 2021 e a defesa da democracia: CONIC, 2021; IEAB, 2021; IPIB, 2021; IPU, 2021 – também CNBB, 2021).

## 2 Adesão ao e abandono do governo do PT

Importa lembrar que, após muita resistência, houve uma adesão à candidatura e ao governo do PT por parte de considerável parte do “povo evangélico”, inclusive de lideranças muito vocíferas (nem por isso necessariamente representativas) como Edir Macedo e Silas Malafaia. Na edição de janeiro de 2003, o *Mensageiro da Paz* trouxe em sua capa a foto do agora empossado presidente Luiz Inácio Lula da Silva, com um pedido de oração pelo novo governo brasileiro. O texto diz: “A partir desse ano começa uma nova fase da história do nosso país. Oremos para que Deus ilumine o presidente Luiz Inácio Lula da Silva nas decisões que haverá de tomar em prol da nossa nação”.<sup>11</sup> Embora seja uma formulação bastante genérica, pode-se inferir que tenha havido uma prospectiva positiva por parte das AD. Também se destacou a atuação da assembleiana Marina Silva no ministério do Meio Ambiente: “A senadora pelo PT do Acre, e hoje ministra do Meio Ambiente do Governo Lula, Marina Silva, é o primeiro membro da AD a assumir uma pasta ministerial”.<sup>12</sup> Na entrevista que Marina Silva concedeu ao jornal, os editores pontuam que a posse dela na pasta do Meio Ambiente foi alvo de elogios de dentro e fora do país, “por causa de seu passado de lutas com Chico Mendes”.<sup>13</sup> Destacou-se que seria “indiscutível a contribuição do segmento

---

<sup>11</sup> JORNAL MENSAGEIRO DA PAZ, ano 72, Nº 1412, Janeiro de 2003, p. 1.

<sup>12</sup> JORNAL MENSAGEIRO DA PAZ, ano 72, Nº 1413, Fevereiro de 2003, p. 1.

<sup>13</sup> JORNAL MENSAGEIRO DA PAZ, ano 72, Nº 1413, Fevereiro de 2003, p. 3.



evangélico no cenário nacional, através de suas igrejas, que prestam um papel de fundamental importância na área social".<sup>14</sup>

Até Marco Feliciano teria tratado o então presidente Lula como figura "messiânica" que "desperta a esperança no coração do povo", e Silas Malafaia fazia propaganda eleitoral para Lula (BALLOUSSIER, 2021). Já em 2005, o *Mensageiro da Paz* indicava projetos vistos como incompatíveis com posições da "comunidade evangélica", especialmente quanto à liberalização da legislação sobre o aborto e o uso de drogas, bem como a legalização da profissão de prostituta. Mas o pacto aparentemente começou a ruir mesmo a partir dos amorfos protestos de 2013 (ALMEIDA 2019) e da acirrada discussão sobre o PL 122/2006, que procurava criminalizar a homofobia (SENGER 2014), na qual grupos evangélicos e lideranças como Silas Malafaia procuravam impedir o que entenderam ser uma "mordalha" diante da sua assim percebida e reivindicada liberdade de pronunciar-se contrários à homoafetividade nas igrejas e no espaço público, designando-a como pecado. A partir daí, começou-se a procurar uma alternativa. Muitos evangélicos foram para o outro lado, pois "uma miríade de denominações religiosas do 'espectro evangélico' passa a articular suas demandas a partir de cadeias de equivalência que têm, como *ponto nodal* (Mouffe, 2001), a percepção de que o País ruma para um lugar trágico devido à carência moral" (GRACINO JUNIOR; GOULART; FRIAS, 2021, p. 549).

Contra uma pauta moral, em si, nada há de se obstar – nem contra o combate à corrupção endêmica que assola o Brasil e tantos outros países. As religiões mantêm a memória coletiva e cultural (ASSMANN, 2005) de recursos orientadores, inclusive morais, que podem motivar a solidariedade e constranger, por exemplo, a eugenia, como argumenta Habermas (2004). A questão crítica é que a moral vem sendo afunilada num foco em questões de sexualidade e família e tendem a deixar na periferia questões de ética social e

---

<sup>14</sup> JORNAL MENSAGEIRO DA PAZ, ano 73, Nº 1426, Março de 2004, p. 4.

ambiental. Linliker Xavier (2019) pesquisou as “Lições bíblicas” da Escola Bíblica Dominical (EBD) das AD do segundo trimestre de 2018, meses antes da eleição de Bolsonaro. São textos muito difundidos e representativos da ortodoxia reconhecida nas AD, portanto um confiável indicador da posição da igreja pelo que se busca conseguir e confirmar a adesão dos membros. Há um forte ataque à chamada “ideologia de gênero” e uma forte crítica ao aborto – inclusive no caso de estupro, previsto no Código Penal brasileiro. Há afirmação do padrão heterossexual e monogâmico do casamento e rejeita-se relações incestuosas, zoofilia, adultério e homossexualidade. Também se rejeita o suicídio e a eutanásia, “já que o poder absoluto sobre a vida e a morte pertence a Deus” (XAVIER, 2019, 106). Porém, pelo mesmo princípio também se condena a pena de morte. Outrossim, há críticas ao trabalho escravo e às condições subumanas e a superlotação do sistema carcerário, bem como se menciona “o problema social”. Vários destes elementos poderiam questionar as posturas e projetos políticos de Bolsonaro. O *Mensageiro da Paz*, publicou uma listagem de elementos morais a serem considerados ao escolher o candidato a ser eleito. Algo semelhante vem sendo feito há décadas pelas igrejas católica e luterana, entre outras (cf. SINNER 2012), portanto nada há de indevido em si. Faz parte da orientação ética do exercício da cidadania. Contudo, os elementos escolhidos são, em parte, surpreendentes para a AD, e fica nítido que foram alinhados, deliberadamente, à pauta do então candidato Bolsonaro, uma vez que somente ele apresentava a resposta considerada certa em todos os quesitos. Aliás, na listagem o candidato do PT nem consta, e até Marina Silva, membro das AD e candidata preferida desta em 2014 como melhor opção, perde em todos os quesitos para Bolsonaro. Que os(as) candidatos(as) tenham que ser contra o aborto, contra o “casamento” (entre aspas no original) gay, contra a liberação das drogas e contra a ideologia de gênero, pouco surpreende e é consistente com os preceitos morais tradicionais das AD (e de outras denominações ou partes delas, inclusive da igreja católica). Contudo,

que haja de estar também a favor da redução da maioria penal, contra o “desarmamento da população”, pelo livre mercado na economia e a favor do deslocamento da embaixada brasileira a Jerusalém não se desdobra organicamente da tradição doutrinária da AD, embora reflita tendências difundidas na população em geral e entre evangélicos em especial. Para Xavier (2019, p. 110, com referências comprobatórias), muitas das posições de Bolsonaro “difere[m] quase que absolutamente de uma série de questões morais defendidas pela igreja”, sendo que ele vinha defendendo a pena de morte, o estupro (o caso Maria do Rosário), até o sexo com animais. Segundo Xavier, o antipetismo, a bandeira anticorrupção e a posição pró-Israel foram decisivas para fazer vista grossa a tais posições contrárias à moral evangélica (sobre esta, ver REINKE, 2018).

### **3 Bolsonaro, idolatrado, salve, salve!**

Ainda antes da eleição, em agosto de 2018, durante entrevista à GloboNews, o então candidato Bolsonaro declarou: “Eu sou cristão”, e prosseguiu, sugerindo o caráter sobrenatural de seu sucesso: “Olha o apoio popular que eu estou tendo. Não é inimaginável que isso esteja acontecendo? Como eu consegui isso? Quando eu falo em ‘missão de Deus’ eu penso o seguinte: qual vai ser o meu lema? Qual vai ser a minha bandeira? Então eu fui lá em João 8.32, ‘E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará’”, assim promovendo a ideia de sua missão divina (citações apud ALEXANDRE, 2020, p. 26). Esta foi acatada por muitos evangélicos.

O que chama a atenção, portanto, não é apenas o alinhamento, que poderia ser instrumental como é comum na política, em assuntos específicos (como o perdão de dívidas fiscais de igrejas) entre poderosas vozes evangélicas e Bolsonaro. Há, entre alguns, uma devoção, exacerbação e até idolatria do Bolsonaro como salvador da pátria escolhido diretamente por

Deus. Já durante a candidatura, a facada sofrida em 6 de setembro de 2018 e a consequente hospitalização de Bolsonaro se tornou uma vantagem ao transmitir a imagem de um mártir, resultando no que alguns chamam de “santa facada” (p. ex. VALÉRIO, 2020, p. 116), tecla tocada inclusive posteriormente. “‘Deus agiu e desviou a facada’, disse Flávio Bolsonaro, um dos filhos do candidato, no dia seguinte ao atentado. ‘A facada reforçou muito entre os evangélicos a sinalização de que a eleição do Bolsonaro ocorrerá pela vontade de Deus’, disse o deputado federal evangélico Sóstenes Cavalcante” (ALEXANDRE, 2020, p. 26-27). Ainda em 2020-21, conforme pesquisa qualitativa feita com uma amostra de todas as regiões do Brasil, “Bolsonaro foi muitas vezes tratado por apoiadores renitentes como alguém dotado de qualidades excepcionais, que inspira tamanha confiança a ponto de alguns falarem dele como se tivessem acesso direto a suas reais convicções e motivos, como se habitassem sua cabeça. [...] Mais de um apoiador evangélico [sc. informante da pesquisa] se referiu a Bolsonaro como portador de uma missão divina de livrar o Brasil da corrupção e consertar a moral do povo” (DE PAULA et al. 2021, p. 35).

Quase um ano depois da eleição, em setembro de 2019, Bolsonaro foi ungido por Edir Macedo em plena reunião no “Templo de Salomão”, fazendo alusão à consagração do rei Davi pelo profeta Samuel – pela tradição judaico-cristã, a inauguração da linha messiânica que se estende até Jesus, “filho de Davi”. Em sua oração, Macedo menciona que tal unção não foi feita com Lula (sem mencionar o nome), pois “não nos deu o direito de fazer o que o Senhor queria que fizesse”.

O Senhor escolheu este homem para liderar os mais de 210 milhões de pessoas neste país. [...] nós tínhamos a certeza de que através dele o Senhor iria mudar a nação toda. [...] Em nome do Senhor Jesus, meu Pai, o Senhor me tem dado autoridade para expulsar os demônios, para curar os enfermos, para levar o Evangelho aos confins da terra, mas eu uso toda

essa autoridade para abençoar este homem, e pedir que o Senhor venha, Espírito Santo, sobre ele, para lhe dar sabedoria, a sabedoria que vem de Ti, do alto, do trono do Altíssimo, para que a partir de agora este país, meu Deus, venha a ser transformado, ele tenha sabedoria, inteligência, ele tenha coragem, ele tenha ânimo, saúde, força, vigor, para fazer deste país um novo Brasil, meu Pai, por que essa é a nossa fé [gritando], essa é a nossa fé, meu Pai, nós o consagramos, Espírito Santo, para serviço de Ti e servir a Ti, meu Pai, e servir a esta nação, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo nós o fazemos, com alegria e certeza da nossa fé, em nome do Senhor Jesus, amém, e graças a Deus, amém! [Comentando a um Bolsonaro emocionado e um pouco perdido, sob fortes aplausos:] Vai arrebentar! Vai arrebentar! Pode ter certeza! Deus é contigo! E digo mais: o povo todo, este povo todo que nos vê, nos assiste [...] é testemunha desta consagração, e é testemunha de um antes e um depois a partir de agora.<sup>15</sup>

Estilo e conteúdo da ação ritual e da oração lembram unções de reis por bispos como ocorreram durante séculos em países católicos, mas também anglicanos. Acontece que Edir Macedo não é o bispo primaz de todo Brasil, nem dos evangélicos, muito menos dos católicos, não tem autoridade para ungir um presidente da República para seu serviço, nem por representação, muito menos por preceito legal, e nem é o presidente da República brasileira constitucionalmente um monarca “pela graça de Deus”, mas eleito pelo povo soberano, a quem precisa responder nos parâmetros da Constituição e legislação dela decorrente. Foi dessa separação entre o Estado e as religiões que pôde surgir a própria liberdade e existência das igrejas evangélicas no país. Importa lembrar-se disto.

---

<sup>15</sup> Vídeo disponível no facebook do próprio Bolsonaro; assisti ele em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/09/bolsonaro-e-abençoado-por-edir-macedo-em-culto-com-10-mil-fieis-em-sp.shtml>, acesso em 08 set. 2021.

#### 4 Crítica evangélica conservadora a Bolsonaro

Tais pontos críticos também vêm ficando evidentes a cada vez mais evangélicos. Foco aqui os críticos não da esquerda evangélica, pois é claro que ela vinha e continua criticando Bolsonaro. Ela foi, está e estará convencida de que Bolsonaro não está seguindo a linha do Evangelho. Porém, há aqueles que o apoiaram inicialmente, por variadas razões, e depois se afastaram dele, ou ao menos estão com dúvidas, sentindo pudor. São estas mudanças de posição que me interessam aqui, pois podem configurar importante potencial de pudor evangélico, diminuindo o apoio a um governo que continua sendo idolatrado por outros.

Um exemplo disso é Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho, pastor da Igreja Batista Esperança, em Belo Horizonte, diretor do centro de estudos L'Abri no Brasil e da Associação Kuyper de Estudos Transdisciplinares (AKET), neo-calvinista com ortodoxia assumida. Antigamente eleitor de Lula, e de Marina em 2018, chegou a ocupar a diretoria de Promoção e Educação em Direitos Humanos do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do governo Bolsonaro, na gestão do Secretário de Proteção Global, o também evangélico e batista Sérgio Queiroz, este com proximidade ao movimento da Missão Integral (cf. STETZER; QUEIROZ, 2017). Ambos se inspiram ou até promovem uma teologia pública numa linha neo-calvinista e kuyperiana (cf. MOREIRA, 2020). Após nove meses e pouco, Carvalho saiu do governo na quaresma de 2020 e publicou uma crítica "teológico-política" do uso do nome de Deus no governo Bolsonaro, citando, com implicações claras, Êxodo 22.7, o terceiro mandamento (na contagem reformada): *"Não tomarás o nome do SENHOR teu Deus em vão; porque o SENHOR não considerará inocente quem tomar o seu nome em vão."* Trata-se de uma justificativa tanto de sua entrada no governo, tanto de sua saída. Entre outros, fez notar:

A ascensão da COVID-19 abriu no governo uma crise sem precedentes, que não se transformou em ruptura porque o compromisso emergencial com a nação se sobrepôs à vergonha e à falta de liderança. O transparecimento da problemática dinâmica interna do governo nessa crise oportuniza um balanço sobre a sua fidelidade teológica, e torna necessária e inadiável uma tomada de posição diante do espírito e da direção que vem sendo assumida pela Presidência do Sr. Jair Messias Bolsonaro, a partir do núcleo ideológico que hoje o orienta. (CARVALHO, 2020)

Na visão dele, o maciço apoio de evangélicos a Bolsonaro tinha, pelo lado negativo, a rejeição à "mentalidade progressista radical, às políticas identitárias e à leniência com a corrupção", e pelo lado positivo, a "defesa da família, da moralidade judaico-Cristã [sic], e do combate à corrupção" (ibid.). Diz que achou que seria possível e até oportuno atuar num governo para defender valores cristãos. Diante da desastrosa atuação do governo a respeito da pandemia, contudo, pediu sua desoneração, "*não porque considere a convicção Cristã como necessariamente incompatível com a participação em um mau governo*" mas que ele se viu impossibilitado de continuar entendendo sua principal tarefa ser "ajudar os Cristãos evangélico a interpretar o fenômeno como teólogo público" (ibid., grifo no original). No que tange ao núcleo bolsolavista, critica e declara ser contrário ao Evangelho seu espírito revanchista e de ressentimento, seu autoritarismo, sua postura contrária à ciência, seu nacionalismo exacerbado, seu descuido pela pessoa humana e o meio ambiente e sua "patológica celebração simbólica da violência" (ibid.). E recorre Carvalho a uma analogia tolkeniana, portanto de um católico conservador: "Um governo que não sabe nada sobre *Gandalf* e sobre o *Barbárvore*, e que imita o mago branco *Saruman* [quem aderiu ao mal de Sauron] não pode ser cristão" (ibid.).

É verdade, e fica visível no texto de Carvalho, que o liberalismo moral de muitos cristãos da esquerda incomoda profundamente cristãos mais

conservadores. Mas o neo-liberalismo econômico do governo “moralista” atual também não agrada a muitos conservadores com viés de justiça social. Estes ficam especialmente irritados pelo desdém do governo pelas pessoas humanas e o meio-ambiente – o que aproxima estes conservadores de pautas da esquerda. Isto porque as posturas de Jesus são um espinho na carne (como devem ser!) de quem procura ser cristão com seriedade. Afinal, também a justiça faz, ou deve fazer, parte da ética e nortear a moral; reduzir a moral a questões de sexualidade e família é um grave reducionismo. Apoiar a mentira por meio de desinformação e *fake news*, como tem sido frequente no campo evangélico, dificilmente pode ser considerada a “verdade que vós libertará” – verdade esta ligada diretamente ao Cristo e prometida aos seus discípulos por meio dele, conforme João 8,32 – e desconheço alguma afirmação evangélica que destaque a mentira como valor divino em vez de destacar o mandamento do decálogo que a proíbe. Porém, parece que o interesse corporativo e político se sobrepõe, em muitos, a qualquer pudor evangélico neste caso. Importante e necessário trabalho é, portanto, feito pelo Coletivo Bereia que se dedica a desvendar desinformação “evangélica” e destacar verdades verificáveis.<sup>16</sup>

### **5 Em termos de conclusão: Procurando entender, respeitar e, somente assim, também criticar o “povo evangélico”**

Nos últimos anos, em função de convites, mas também de uma crescente curiosidade para poder entender, tenho feito e publicado reflexões, algumas junto com colegas (ver GABATZ; SINNER, 2020), acerca do populismo, discutindo-o com foco no conceito de “povo” e dialogando com o conceito – ambos precários, mas necessários – do “povo de Deus”. Enquanto não há dúvida que as posturas antidemocráticas, o fatal fracasso diante da pandemia

---

<sup>16</sup> Ver <https://coletivobereia.com.br/>, acesso em 08 set. 2021; cf. também CUNHA, 2019, sobre evangélicos e mídias sociais, e CUNHA 2020, com sugestões de reação adequada.



e o desastre no meio ambiente, para citar apenas algumas questões mais salientes, do atual governo clamem por um impeachment, e a idolatria de consideráveis setores evangélicos em relação ao atual presidente clame por uma forte crítica a partir do Evangelho, também não há dúvida que o “povo evangélico” merece atenção, respeito e compreensão. Goste-se ou não, isto implica também a árdua tarefa de dialogar com posturas conservadoras as quais, aliás, como bem mostra Magali Cunha (no prelo), com base em dados do IBOPE de 2018, estão muito arraigadas no conjunto da população brasileira e não são exclusividade dos evangélicos, ainda que, proporcionalmente, posições conservadoras sejam mais expressivas entre esses. As preocupações morais dos evangélicos, muitas vezes, partem de uma real preocupação por buscarem cumprir sua missão e serem fiéis ao Evangelho como o entendem. Nem um laicismo exacerbado, buscando expulsar qualquer manifestação religiosa do espaço público, nem uma idolatria cega e acrítica quanto a um governo “terrivelmente evangélico” podem ser as soluções, mas um trabalho constante de diálogo, busca de mútua compreensão e crítica fraterna – a partir do Evangelho de Jesus Cristo, seu nascimento, sua vida, sua morte e ressurreição. Além das análises sociológicas e da ciência política precisamos, portanto, um diálogo e uma abordagem genuinamente teológicos que enxerguem não apenas argumentos e aspectos cognitivos, mas também afetivas e espirituais. “Onde estás, Adão?”

## Referências

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Protestantismo Tupiniquim**. Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. Rio de Janeiro: Arte, 2005.

\_\_\_\_\_. Um país laico com um governo terrivelmente cristão? *In: Interações*, Belo Horizonte, vol. 14, n. 25, p. 13-28, 2019.

ALEXANDRE, Ricardo. **E a verdade vos libertará**: reflexões sobre política, religião e bolsonarismo. São Paulo: Mundo Cristão, 2020. Edição Kindle.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro Presidente. Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *In: Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, vol. 38, p. 185-213, 2019.

[AD] CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS. **Declaração de Fé:** Jesus salva, cura, batiza no Espírito Santo e breve voltará. Organizado por Esequias Soares da Silva. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

ASSMANN, Jan. **Religion and Cultural Memory: Ten Studies**. Stanford: Stanford University Press, 2005.

BALLOUSSIER, Ana Virgínia. Pastores evangélicos partem para o tudo ou nada ao saírem na foto com Bolsonaro. *In: Folha de São Paulo* online, 8 de setembro de 2021, 4h20. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/09/pastores-evangelicos-partem-para-o-tudo-ou-nada-ao-sairem-na-foto-com-bolsonaro.shtml?origin=folha>, acesso em 08 set. 2021.

BALLOUSSIER, Ana Virgínia; BOGHOSSIAN, Bruno. Datafolha: Evangélicos não trocam Bolsonaro por Lula, apesar de aborrecidos com governo. *In: Folha de São Paulo* online, 17 de setembro de 2021, 10h05. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/09/datafolha-evangelicos-nao-trocam-bolsonaro-por-lula-apesar-de-aborrecidos-com-governo.shtml>, acesso em 27 set. 2021.

BARTH, Karl. Existência teológica hoje [1933]. *In: Dádiva e louvor*. Ensaios teológicos. Seleção e prefácio de Walter Altmann, trad. Luís Marcos Sander, Walter Altmann e Walter O. Schlupp. 4. ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. p. 142-169.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2018.

BONHOEFFER, Dietrich. **Criação e Queda**. Uma interpretação teológica de Gênesis 1-3. Trad. Dilmar Devantier. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2020. p. 123-124.

BURITY, Joanildo. El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. *In: Encartes*, Cidade do México, vol. 3, n. 6, p. 1-35, 2020.

CAMURÇA, Marcelo. Intolerância religiosa e a instrumentalização da religião pelo autoritarismo. Texto online de 15 de setembro de 2021. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-intolerancia-religiosa-como-forma->

de-instrumentalizacao-da-religiao-pela-politica-e-pelo-poder-autoritario/, acesso em 16 set. 2021.

CARVALHO, Guilherme de. **O Nome de Deus no Governo Bolsonaro: uma crítica teológico-política.** Disponível em: <https://guilhermedecarvalho.com.br/2020/03/20/o-nome-de-deus-no-governo-bolsonaro-uma-critica-teologico-politica/>, acesso em 04 set. 2021.

[CNBB] CONSELHO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Mensagem do Presidente da CNBB por ocasião do Dia da Pátria – 7 de setembro [de 2021].** <https://www.cnbb.org.br/por-ocasio-do-dia-da-patria-presidente-da-cnbb-pede-a-brasileiros-que-nao-se-deixem-convencer-por-quem-agride-os-poderes-legislativo-e-judiciario/>, acesso em 10 set. 2021.

[CONIC] CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS. **Nota do CONIC: Preocupação com contexto polarizado e belicoso.** 06 de setembro de 2021. Disponível em: <https://www.conic.org.br/portal/noticias/3898-nota-do-conic-preocupacao-com-contexto-polarizado-e-belicoso>, acesso em 10 set. 2021.

CUNHA, Magali N. **A Explosão Gospel.** Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

CUNHA, Magali N. **Do Púlpito às mídias sociais.** Evangélicos na política e ativismo digital. Curitiba: Appris, 2019.

CUNHA, Magali N. **Fundamentalismos, crise da democracia e ameaça aos direitos humanos na América do Sul: tendências e desafios para a ação.** Salvador: Koinonia, 2020. Disponível em <https://www.cese.org.br/cese-realiza-roda-de-dialogo-e-entrevista-com-magali-cunha-para-discutir-sobre-fundamentalismos-e-ameaca-aos-direitos-humanos/>, acessado em 09 set. 2021.

CUNHA, Magali N. Religião e política no Brasil nas duas primeiras décadas dos anos 2000: o casamento evangélicos-bolsonarismo. In: MARANHÃO, Eduardo Meinberg (Org.). **Bolsonaro e as religiões.** Ilha das Flores: Fogo Editorial, 2021 [no prelo].

DE PAULA, Carolina et al. **Bolsonarismo no Brasil: Pesquisa qualitativa nacional, junho de 2021.** Rio de Janeiro: IREE; LEMEP, 2021. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2021/08/bolsonarismo-no-brasil-20ago2021.pdf>, acessado em 27 set. 2021.

FRESTON, Paul. **Os evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético.** Curitiba: Encontro, 1994.

FRESTON, Paul. **Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política.** Viçosa: Ultimado, 2006.

GABATZ, Celso; SINNER, Rudolf von. Populismo e "povo": precariedades e polarizações como desafio para os Direitos Humanos na perspectiva de uma teologia pública na contemporaneidade. *In: Estudos Teológicos, São Leopoldo*, vol. 60, n. 1, p. 188-205, 2020.

GRACINO Junior, Paulo; GOULART, Maria; FRIAS, Paula. "Os humilhados serão exaltados": ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo. **Caderno Metrópole**, São Paulo, vol. 23, n. 51, p. 547-579, 2021.

GRANDE DICIONÁRIO HOUAISS online. **Pudor.**  
<https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-3/html/index.php#1>, acesso em 02 maio 2018.

GRUND-WITTENBERG, Alexandra. *Scham/Schande (AT). Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet.* 2015. Disponível em:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26305/>, acesso em 27 set. 2021.

HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana.** A caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HILGERS, Micha. **Scham.** *Gesichter eines Affekts.* 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

[IEAB] CÂMARA EPISCOPAL DA IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA DO BRASIL. **Em defesa da Democracia Brasileira.** Carta de 25 de agosto de 2021. Disponível em: <https://www.ieab.org.br/2021/08/25/carta-da-camara-episcopal-da-igreja-episcopal-anglicana-do-brasil-em-defesa-da-democracia-brasileira>, acesso em 10 set. 2021.

[IPIB] IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE DO BRASIL. **Manifesto da Aliança Cristã Evangélica Brasileira.** Disponível em:  
<https://ipib.org/index.php/2021/09/03/manifesto-em-defesa-da-democracia-e-dos-valores-evangelicos/>, acesso em 10 set. 2021.

[IPU] IGREJA PRESBITERIANA UNIDA. **Nota da IPU sobre as manifestações convocadas para o dia 7 de setembro [de 2021].** Disponível em:  
<https://www.conic.org.br/portal/noticias/3895-nota-da-ipu-sobre-as-manifestacoes-convocadas-para-o-dia-7-de-setembro?fbclid=>

lwAR2q6EdkrEu-zJyZtiDt7dZX8Vh5cuZ\_JLC69c0cci6BFh1Ewbd0hApHsyw, acesso em 10 set. 2021.

LUTERO, Martinho. Prefácio às Epístolas de S. Tiago e Judas [1546]. **Obras Selecionadas**, vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 153-155.

MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. **Assembleia de Deus e teologia pública: o discurso pentecostal no espaço público**. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Teologia, EST, 2010. Orientação de Rudolf von Sinner.

MOREIRA, Thiago. **Abraham Kuyper e as bases para uma teologia pública: A soberania divina e o desenvolvimento humano nas esferas da existência**. Brasília: Monergismo, 2020.

OLIVEIRA, Sheila Elias de. Interpretação, silêncio, ensino. *In: Conexão Letras*, Porto Alegre, vol. 13, n. 19, p. 23-34, 2018.

PY, Fábio. Evangélicos começam a se desprender do bolsonarismo. **Carta Capital**, 10 de maio de 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaio/evangelicos-comecam-a-se-desprender-do-bolsonarismo/>, acesso em 09 set. 2021.

REINKE, André Daniel. **O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2018. Orientação de Wilhelm Wachholz.

SENGER, Daniela. **Conflito de Direitos: o discurso religioso e o Projeto de Lei da Câmara n. 112 de 2006 – perspectivas teológicas para o diálogo e ação pública na luta pela criminalização da homofobia**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2014. Orientação de Rudolf von Sinner.

SINNER, Rudolf von. **The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship**. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012.

SINNER, Rudolf von. **Teologia pública num estado laico: ensaios e análises**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. Teologia pública vol. 7.

SINNER, Rudolf von. **Paz em meio à violência**. Subsídios para a compreensão e o exercício da cidadania cristã. São Leopoldo: Sinodal, 2019.

SPYER, Juliano. Evangélicos progressistas no Brasil popular. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 91-118, 2021.

STETZER, Ed; QUEIROZ, Sérgio. **Igrejas que transformam o Brasil**. Sinais de um movimento revolucionário e inspirador. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

VALÉRIO, Samuel. Pentecostalismo, catolicismo e bolsonarismo: convergências. *In: Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, ano 13, n. 27, p. 113-136, 2020.

XAVIER, Linliker. Eleições 2018 e os valores cristãos na escola dominical: convergências e contradições pentecostais. *In: Interações*, Belo Horizonte, vol. 14, n. 25, p. 96-116, 2019.

ZANINI, Fábio. Datafolha: Lula lidera corrida eleitoral e marca 55% contra 32% de Bolsonaro no 2º turno. *In: Folha de São Paulo* online de 12 de maio de 2021, 17h49, atualizado em 13 de maio de 2021, 7h06. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/05/datafolha-lula-lidera-corrida-eleitoral-de-2022-e-marca-55-contra-32-de-bolsonaro-no-2o-turno.shtml>, acesso em 09 set. 2021.

## Encerramento do VIII Congresso Nacional da ANPTECRE<sup>1</sup>

*Carolina Teles Lemos<sup>2</sup>*

Como atual vice-presidente do Conselho Diretor da ANPTECRE, quero expressar, nossa certeza de que a realização e a participação neste VIII Congresso, nos enriqueceu muito, do ponto de vista acadêmico, humano, social e político, devido à acertada escolha do tema Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar. O próprio título do Congresso já deu um indicativo da perspectiva de abordagens e da riqueza de conteúdos e reflexões que aqui seriam produzidas e veiculadas. Era uma proposta, uma promessa, que efetivamente se realizou.

Embora este tema já tenha aparecido em outros Congressos de nossa Associação, ou áreas afins, no Congresso que ora se finda, a preocupação com a articulação entre campo religioso e campo político, nos contextos nacionais e internacionais, esteve presente desde a proposição do tema central, passando pela cuidadosa definição dos temas das conferências, das mesas redondas, da oferta de diferentes GTs e STs e das comunicações apresentadas nesses diferentes espaços.

Com profundidade, sinergia, serenidade e responsabilidade, em diferentes níveis de reflexão, foram aqui considerados os diferentes aspectos relevantes no que tange às interfaces entre campos religiosos e políticos. Dentre estes, destacou-se os riscos que os usos indevidos da religião como legitimadora para abusos no âmbito da política representam para a

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600309-10>

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Sociais e da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Atualmente é professora titular da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

democracia, com prejuízos tanto para a dimensão religiosa como para a dimensão política.

Os títulos das conferências proferidas nos fornecem um mapa do percurso realizado, no sentido de visualizarmos como grupos que compõem os poderes políticos instituídos, em especial certos governos, motivados religiosamente ou recorrendo a imaginários e linguagens religiosas, usam esses simbolismos e títulos como credenciais para justificarem e legitimarem seus programas eleitorais.

Aqui foram compartilhadas as conferências: Não há pudor entre os evangélicos? A idolatria de Bolsonaro e os constrangimentos do Evangelho; Religião e política em contextos de (des)secularização: uma abordagem histórica do catolicismo brasileiro. E as mesas redondas: As Religiões e as formas de sociedade; Toda autoridade vem de Deus?; As teologias do poder; A democracia pode ser conciliada com a religião?; Estado, governo e liberdade religiosa; Teologia, Ciências da Religião, sujeitos, linguagens, disputas de identidades; Teologia, Ciências da Religião e poder - Sacralização e dessacralização do poder político - 50 anos da Teologia da Libertação; O campo profissional da Ciências da Religião e da Teologia na conjuntura atual; Ciências da Religião, Teologia e Pandemia.

Nesses espaços, buscou-se enfrentar os desafios da reflexão sobre: Como as Ciências da Religião e a Teologia são influenciadas por essa realidade? Como podem interagir com essa realidade? Como podem situar seu próprio papel e com quem podem compartilhar suas descobertas? Influenciam essa realidade? Como as Ciências Políticas veem essa vinculação? Seria a religião uma dimensão negligenciada da Modernidade, uma vez que, em grandes regiões do mundo, o Estado se tornou autônomo frente à religião?

Destacamos aqui, o trabalho coletivo em todo processo de construção e de realização deste Congresso, em busca do enfrentamento das questões acima postas pela comissão organizadora. Desde seus inícios, nos



integramos, como equipe: a comissão organizadora do evento composta pelos docentes dos PPGs: Teologia – PUC/RS, nas pessoas dos/as professores/as Aline Amaro da Silva, Erico Hammes, Isidoro Mazzarolo, Rafael Martins Fernandes, Tiago de Fraga Gomes; PPGs de Teologia (acadêmico e profissional) da EST/RS, nas pessoas dos professores Flávio Schmitt, Iuri Andréas Reblin, Thiago Schellin de Mattos, Valério Schaper. Junto a ela, atuamos os três Conselhos da ANPTECRE: o Conselho Diretor, Conselho Científico e Conselho Fiscal (com a totalidade de seus membros envolvida). Fomos acompanhados pelas equipes técnicas da SETH, nas pessoas de Diogo Moraes, Marcone Lima, Paulo Vinícius Pereira, Tiago Parreiras; e da PUC/RS, nas pessoas de Bruna Maria Ribeiro Pinheiro, Camila Brustolin, Gabriela dos Santos Rodrigues, Jaqueline Dornfeld de Dorneles, Larissa de Assis Nunes, Manoella Almeida, Mariana Correa Soares, Maria Eduarda Dala Barba, Natália dos Reis Ferreira, Raquel Neuhaus, Rhaianny Neuhaus. (Libras): Angélica Preto, Denize Bochernitsan, Flávio Ferreira, Gabriela Alves, Juliana Alves, Lucirene Fernandes, Thaise Albuquerque.

O processo de construção e de realização deste evento contou, ainda, com a ativa participação de todos os/as coordenadores/as dos PPGs associados e dos docentes dos mesmos PPGs, em particular aqueles/as que se disponibilizaram a oferecer seus conhecimentos em forma de conferências e palestras nas mesas redondas, inclusive possibilitando alterações na agenda, literalmente, na véspera do congresso.

Colaboraram, também, todos/as os/as coordenadores/as de GTs e de STs que realizaram um cuidadoso trabalho de acolhida e seleção das comunicações oferecidas em seus GTs e STs, bem como na excelência na condução dos trabalhos, durante a realização das sessões. E destacamos que todo esse trabalho foi coroado pela ampla adesão de participantes inscritos e que compartilharam suas reflexões nas comunicações apresentadas nos diversos GTs e STs.

O resultado desse trabalho coletivo foi a riqueza daquilo que vivenciamos aqui. A alta qualidade tanto pela diversidade, como pela profundidade das reflexões acontecidas em todos os espaços. Como resposta a esse trabalho, tivemos a presença de 31 IES distintas e os seguintes números de participantes compareceram nos espaços coletivos (pela manhã) on-line: dias 28/set e 29/set, 530 participantes; dia 30/set, 340. Participaram

Não dispomos, até o momento, dos números de participantes on-line de todos os GTs e STs, mas assim que tivermos, os divulgaremos.

Considerando o acima posto, neste momento os sentimentos de todos os membros dos Conselhos de Coordenação da ANPTECRE, em particular, dos membros do Conselho Diretor, é de gratidão a cada um/a que fez parte de todo esse processo.

Nosso agradecimento especial dirige-se à equipe de Coordenação de Área da Capes, por ter se feito presente tanto fisicamente quanto emocionalmente, em seu apoio incondicional a todo processo e por terem estado conosco compartilhando suas informações e preocupações pelo momento atual que estamos passando quanto ao processo de avaliação quadrienal e demais demandas da área. Na pessoa da Profa. Dilaine Soares Sampaio, apresento nossos votos de muita coragem, força e luz para que possam bem finalizar esse tão árduo trabalho em curso. Contem sempre com a ANPTECRE!

Agradecemos, também, profundamente à PUC/RS e à EST, por terem disponibilizado seus docentes, espaços virtuais e equipes técnicas, para que este Congresso pudesse ser realizado neste contexto particular em que estamos.

Estamos certos que finalizamos este evento com a consciência mais aguçada quanto aos desafios que estão postos neste momento à toda ciência e à pesquisa no Brasil, bem como o que este contexto representa à nossa área

em particular, devido à estreita interface entre religião e política que ora marca nossos contextos nacionais e internacionais.

Destacamos que, se já estamos sentindo saudades deste Congresso, devido a tudo o que compartilhamos aqui, também podemos sentir esperanças de que novos momentos tão ou mais ricos que este estão no horizonte. Referimo-nos, já agradecendo, ao PPGCR da PUC Campinas, que já se dispôs a organizar o IX Congresso Nacional da ANPTECRE, em 2023. Desejamos êxito à nova equipe e afirmamos que podem contar com o Conselho Diretor da ANPTECRE para compormos, juntos, todo o processo de organização e realização do mesmo.

Por fim, agradecemos a todos os associados pela confiança depositada em nossos Conselhos Fiscal, Científico e Diretor. Estamos buscando compreender a situação atual de nossa Associação, queremos ouvir a todos e cooperar com todos. Que possamos continuar nosso trabalho com alegria, apesar das dificuldades pelas quais passa a Pós-Graduação e a pesquisa no atual cenário nacional. Muito obrigado. Declaramos encerrado o VIII Congresso Nacional da ANPTECRE.





