

ISSN 1679-6799

Ítaca

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Rio de Janeiro nº38/2023

# FILOSOFIAS DA RELIGIÃO

Estudos em Teologia  
e Teoria Política



Rio de Janeiro nº38/2023

## **EQUIPE EDITORIAL**

### **EDITOR GERAL**

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

### **EDITOR DE SEÇÃO**

Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)

### **CONSELHO EDITORIAL**

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Carla Rocha (PPGF/UFRJ)

Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)

Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)

Larissa Medeiros (PPGF/UFRJ)

Viviane Rodegheri (PPGF/UFRJ)

Tássia Vianna de Carvalho (PPGF/UFRJ)

### **EDITORA DE LAYOUT**

Tássia Vianna de Carvalho (PPGF/UFRJ)

## SUMÁRIO

<b>Editorial .....</b>	<b>3</b>
O igrejismo como base do casa- grandismo.....	9
À sombra de uma representação divina: Igrejismo e a Política Internacional na Modernidade .....	20
Samba e candomblé como Inédito Viável .....	35
O racismo religioso de missões cristãs de extrema direita orienta o etnocídio indígena.....	57
Protestantismo e secularização .....	79
Seria o diabo anarquista?: semelhanças e diferenças entre o satanismo moderno e a filosofia política anarquista.....	105
Religião e conversão nas lentes de Rubem Alves .....	134
Resenha: NASR, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man. 1ª ed. Chicago: Kazi Publications Inc., 1997. ....	156

## EDITORIAL

Com bastante satisfação, apresentamos o dossiê “Filosofias da Religião, Estudos em Teologia e Filosofia Política”. Instigados por estudos sobre satanismo e anarquismo, os organizadores deste dossiê optaram por ampliar seu escopo, tratando de questões variadas que entrelaçam religiões e violência, ou religiões e política. Por uma perspectiva crítica do colonialismo e das colonialidades, não se pode ignorar a proximidade entre Igreja e Estado - ou, como pontuou Kropotkin, entre o Juiz, o Padre e o Militar, que, unidos, compõem os pilares do Estado. A Tríplice Aliança, conforme Kropotkin, nos impede de compreender o Estado e suas instituições, de ensino, de saúde, legislativas, sem ter como assoalho o “igrejismo”, conceito cunhado por Wallace de Moraes para designar a relação violenta e institucionalizada entre Igreja e Estado.

A inspiração divina, que atribui a determinado indivíduo autoridade para ditar a suposta palavra de deus, é a mesma autoridade política, científica e coercitiva que social e institucionalmente priva certos indivíduos de sua integridade. Bakunin critica a ideia de inspiração divina e sua autoridade, traduzida em moralidade em sua tentativa propositalmente falha de alegar laicidade. Por diversas perspectivas, desde análises da reforma luterana até diálogos entre musicalidade e religiões de matriz africana, do movimento do satanismo moderno até críticas ao racismo religioso, buscamos, com este dossiê, demonstrar o caráter político da religião, sua indissociabilidade das relações sociais, suas matrizes e seus tentáculos. É em crítica ao igrejismo, assim como a toda forma de discriminação religiosa, que direcionamos a composição desse dossiê.

Dito isso, apresentamos os ensaios, artigos e as resenhas aqui reunidos.

Logo de início, apresentamos o ensaio “O igrejismo como base do casa-grandismo”, de autoria do prof. *Wallace de Moraes*, que carinhosamente respondeu a nosso convite de participação. Em seu ensaio, De Moraes argumenta pela nomeação da institucionalização de violências justificadas e fomentadas pela igreja como *igrejismo*. O igrejismo andaria de mãos dadas com toda forma de racismo, patriarcalismo e discriminação que marca a modernidade. Nas palavras do autor, “o igrejismo significou a imposição do eurocentrismo pelo mundo e do casa-

grandismo no Brasil”. É fundamental que este dossiê seja inaugurado por tal reflexão, posicionando-nos de forma contrária a qualquer tipo de intolerância e discriminação. Reconhecer o protagonismo do igrejismo na institucionalização das violências modernas/coloniais é um passo fundamental para combater tais violências.

Passamos, então, para a seção de artigos.

Em “À sombra de uma representação divina: Igrejismo e a Política Internacional na Modernidade”, *Juan Filipe Loureiro Magalhães* abarca os impactos do cristianismo no campo das relações internacionais. A partir do conceito de “igrejismo” de Wallace de Moraes, o autor compreende a execução de um projeto civilizacional europeu, calcado em óticas cristãs salvacionistas e colonizatórias, apagando subjetividades e imaginários e submetendo indivíduos colonizados às colonialidades do poder, do saber e do ser.

No segundo artigo “Samba e Candomblé como Inédito Viável”, *Wesley de Jesus Barbosa* utiliza-se da noção freiriana de *situação limite* para mostrar como a situação limite da escravidão propiciou o contexto para o surgimento do samba, que surge como uma forma de resistência viável. Esta resistência é manifestada pelas práticas culturais e religiosas que se expressam musicalmente, dando origem a gêneros musicais que atuam como forma de transmissão dos saberes. Em vista disto, o autor realiza uma reconstituição da história de diversos gêneros musicais típicos da música brasileira, culminando no surgimento do Samba. Nesse sentido, aponta-se como este ritmo teve sua origem num contexto de religiosidade e de comunhão entre os pais e filhos de santo, nos terreiros de candomblé e casas de bamba, como uma prática cultural característica destes povos, intrínseca a este contexto histórico e cultural. Deste modo, o samba surgiria como uma necessidade de conservação e compartilhamento da cultura negra e de seus saberes típicos, atuando como forma de resistência e manifestação cultural.

No terceiro artigo aqui presente, “O racismo religioso de missões cristãs de extrema direita orienta o etnocídio indígena”, *Damires dos Santos França* ocupa-se em evidenciar as práticas de evangelização como modos de dominação dos povos indígenas, voltando os olhares para as formas utilizadas pelos povos indígenas para escapar a esta imposição cultural, em suas práticas de revolta contra tal tentativa de

colonização e de dominação sobre eles exercida. A autora aponta que esta prática colonizatória tem como fundamento uma ideologia racista, que visa a aniquilação do Outro em vista da perpetuação e propagação de sua cultura, de forma impositiva e violenta – pelas práticas de extermínio cultural com base na aniquilação da diferença. Propagando, assim, práticas de intolerância cultural e religiosa.

Visto isto, torna-se evidente como a intolerância religiosa exercida pelos grupos hegemônicos resulta em uma aniquilação dos povos originários – que incide diretamente sobre suas vidas, como forma de extirpação de suas práticas culturais e, por conseguinte, seus modos de ser. Por fim, acentua-se a importância das atividades de revolta destes povos, como uma luta pela conservação de seus costumes, sua cultura, suas crenças e seus modos de organização social. Deste modo, a resistência indígena consistiria não somente em uma luta pela manutenção de sua vida, mas também de sua cultura e de seus saberes. Pois, em sua luta pela preservação de seus saberes característicos, expressa-se também uma luta pelo exercício de sua existência.

Em seguida, o artigo “Protestantismo e Secularização”, de *Vinicius Falcão Oliveira Carneiro*, objetiva analisar o processo de secularização do Estado, que, anteriormente, caracterizava-se como confessional. Apresentando forte aporte teórico e histórico, o autor busca evidenciar as influências do protestantismo, tanto em seus conflitos em relação à Igreja Católica Apostólica Romana quanto por conflitos internos dentro o mundo protestante, nesta transição do Estado confessional para o Estado considerado secular.

O artigo “Seria o diabo anarquista?: semelhanças e diferenças entre o satanismo moderno e a filosofia política anarquista”, de autoria de *Bruno Latini Pfeil* e *Cello Latini Pfeil*, ocupa-se em apontar as aproximações e distinções entre uma doutrina anarquista e a prática religiosa do satanismo, tendo como objetivo realizar uma análise comparativa entre ambas as formas de pensamento. Em princípio, são traçadas aproximações entre ambos os pensamentos a partir dos conceitos chave liberdade e individualismo – nisto consiste o primeiro momento do artigo. Na sequência, são evidenciadas distinções cruciais concernentes aos modos de organização social, de modo que a filosofia anarquista se mostre contrária a modelos de organização institucionais e hierárquicos, comumente adotados pela

prática satanista – ainda que partilhem de ideais em comum, centrados na autodeterminação, autonomia e liberdade.

Após fazer uma apresentação de ambas as teorias, descrevendo-as em suas particularidades normativas, os autores apontam que ambas as filosofias se baseiam em um exercício da liberdade em relação às escolhas individuais de autodeterminação, modos de ser e formas de reger seus corpos. Mas, a partir de um ideal libertário, é realizada uma crítica à filosofia satanista, a partir de suas organizações sociais predominantemente hierárquicas e baseadas em vigilância constante, em contraposição à ideologia anarquista, em defesa de uma propagação e ampliação da liberdade individual, que só é possível por meio da liberdade coletiva.

Por fim, o artigo “Religião e conversão nas lentes de Rubem Alves”, de *Leonardo Pereira de Souza*, versa sobre as elucubrações de Rubem Alves acerca do campo da religião e da conversão. Compreende-se a religião como elemento recorrente da experiência humana. No entanto, apesar de sua presença histórica e cotidiana, o exercício de defini-la objetivamente, conceitualmente, apresenta-se como algo complexo e dificultoso. Por meio da compreensão teológica de Rubem Alves sobre a ideia de corpo, e também partindo de uma perspectiva humanista, o autor abarca o campo da linguagem, no que diz respeito ao processo de conversão, e propõe reflexões sobre o significado da religião na experiência humana.

Esta edição conta, ainda, com uma resenha crítica do livro *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, de Seyyed H. Nasr, que aborda o processo de desconexão entre o ser humano e a natureza, apontando como a crescente visão mecanicista ascendente na sociedade moderna promove uma disrupção das nossas relações com o mundo. Essa problemática é trabalhada a partir de uma abordagem interdisciplinar e interseccional, promovendo diálogos entre filosofia, ciência e meio ambiente. Por este diálogo, podemos constatar como a perda do nosso vínculo com o mundo natural atravessa as mais distintas áreas de nossas vidas, nos atravessando em múltiplos aspectos – tais como nossos modos de relação com os outros, com a sociedade, com o trabalho e a vida, como um todo; surgindo predominantemente como uma crise espiritual que tem sua origem em uma

religiosidade pensada a partir de uma perspectiva cristã, socialmente difundida e amplamente propagada.

Por fim, o autor visa promover reflexões a respeito de como reger nossas relações e interações uma nova perspectiva, ressignificando a nossa concepção do mundo e do meio ambiente; o que requereria uma reformulação dos pressupostos metafísicos que regem nossa relação com o mundo, ainda que irrefletidamente. Deste modo – pela relação indissociável entre os pressupostos filosóficos que fundamentam a religiosidade, as fundações religiosas que regem nossas práticas, e as práticas que se realizam em nossa relação com o mundo –, é evidenciada a necessidade de instaurar um novo conjunto de significações que atravessa a nossa existência, em vista de fundar novos modos de se relacionar com a natureza e com o mundo, em suas múltiplas acepções, e com os entes, humanos e não humanos, que nele se encontram.

Dito isso, desejamos a todos uma ótima leitura!

**ENSAIOS**

## O IGREJISMO COMO BASE DO CASA-GRANDISMO

*Wallace dos Santos de Moraes*

Professor Associado do Departamento de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Pesquisador membro do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT/PPED). É editor da Revista Estudos Libertários da UFRJ e líder dos grupos de pesquisas CPDEL (Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias) e OTAL (Observatório do Trabalho na América Latina) ambos da UFRJ e do CNPq. É membro da ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadores Negros), da RIFP (Red Iberoamericana de Filosofia Política) e do Grupo de Pesquisa Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas (CNPq).

John Hawkins foi o primeiro inglês a entrar no comércio de negros africanos no século XVI. Segundo Huberman (1986, p. 161/62), a ‘boa rainha’ Bess achou tão excelente a ideia desse assassino e raptor que o fez cavalheiro após sua segunda expedição negreira. Assim, o brasão de Hawkins era representado por um negro em cadeias. A rainha inglesa, representante de Deus na Terra, impressionou-se tanto com os lucros de Hawkins com o comércio de negros que lhe aprestou um navio negreiro cujo nome era “Jesus”.

Esse é um simples exemplo da conexão entre colonialismo, escravidão negra, *plantation* e igrejismo. Esse mecanismo constitui-se como base da acumulação primitiva de capital que desencadearia na expansão do capitalismo pelo mundo. É óbvio que o liberalismo militarista e o liberalismo econômico estavam juntos nessa empreitada.

De acordo com Freud (1974), em função da relação do ego, superego, neurose e sentimento de culpa, na busca pela felicidade, ocorre a necessidade do ópio em suas diversas manifestações para superar os problemas da vida humana. Desta forma, se explica a infelicidade ou busca pela felicidade momentânea, expressada por dois modos, a saber, a religião e a intoxicação. Em psicanálise, ambos não são bons por tratarem de dependência.

Do ponto de vista histórico, há séculos as igrejas travam uma luta encarniçada contra a ciência. Elas disputam sobre o surgimento do universo, do homem na Terra, da cura para as doenças, dos remédios, das soluções cotidianas

para todos. Por um lado, está a crença metafísica em algo superior capaz de resolver nossos problemas habituais. Do outro, está a pesquisa, o experimento, o estudo na busca por soluções. Esses aspectos opõem um saber racional X desígnios divinos, ciência X espiritualidade.

Mas, antes de continuar, é necessário esclarecer o que entendo por igrejismo. Utilizo este termo para diferenciar de cristianismo, budismo, islamismo e outras religiões. Aqui não há nenhuma crítica à fé privada que cada um pode e, talvez, deva ter. A fé, quando despropositada de objetivos políticos e econômicos, serve de combustível para muitas boas ações e perseverança que salva vidas. Não há nenhum problema na relação entre o indivíduo e suas crenças nos orixás, nos xapiris, nos xamãs, em Jesus, Buda, Maomé, Gandi e outros. Como também não há nenhum problema na “fé” do ateu que é materialista.

Não obstante, essa concepção de crença, defendida por muitos, é inteiramente diferente daquela acudida pelo pai do liberalismo, John Locke (1983). Ao acastelar invariavelmente a propriedade, instituição de fundamental importância em seus argumentos, se colocando extremamente contrário quando a religião, em seu tempo, justifica a tomada de bens daqueles que não professam o mesmo culto: “o poder do magistrado e as propriedades dos cidadãos estão igualmente assegurados se alguém acredita ou não nessas coisas” (Locke, 1983, p. 20). Desta forma, o pai do liberalismo que já pregou a tolerância a todas as religiões, impõe uma condicional, a saber, desde que não preguem contra a propriedade. Porque, se o fizerem, deverão ser reprimidas como qualquer pessoa comum pelo magistrado. Neste caso, a propriedade ganha *status* superior ao “sagrado”. A mesma, como em outros escritos seus, é inviolável sob todos os sentidos.

Existe, ainda, uma questão fundamental no seu pensamento. O intelectual inglês escreve a Carta acerca da Tolerância para quem? Para todos? Respondemos que não, pois verificamos que a tolerância, em última análise, serve apenas para alguns, tendo em vista que ser ateu é intolerável para Locke, como descreve:

Os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade,

pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda a religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio da tolerância. (LOCKE, 1983, p. 23/24)

Este fragmento dos escritos de Locke deixa nítida não apenas a intolerância àqueles que não acreditam na existência de Deus, mas também que só pela religião se reivindica legitimamente a tolerância, que é colocada como um privilégio.

Nestes termos, Locke advoga a liberdade de consciência religiosa, sustentando a tese segundo a qual o Estado deveria cuidar dos bens civis dos cidadãos, e não defender os interesses de uma religião seja ela qual for. Ademais, segundo ele, os religiosos e as igrejas não devem se envolver com assuntos de Estado. A chave para começar a entender a sua aparente contradição ocorre quando Locke sustenta que o ateu não deve ser tolerado, colocando em xeque seu “liberalismo tolerante”. Contudo, quando avançamos um pouco mais nas análises do pensamento do liberal protestante, percebemos que sua intolerância não se encerra com os ateus, mas se ampliarmos o horizonte da nossa análise, perceberemos que o pai do liberalismo é intolerante contra os negros, indígenas, camponeses e não proprietários assalariados.

Em resumo, Locke defendia a tolerância para todos que acreditassem em Jesus, mas dizia que não se devia tolerar o ateu. Uma tolerância individualista e bem seletiva, típica do liberalismo. Aqui está o problema do uso político da religião. Esse é o grande perigo e, ao mesmo tempo, uma arma poderosa nas mãos de aproveitadores, verdadeiros charlatões, que querem tirar vantagem da fé alheia.

John Dominic Crossan (1994), um dos maiores estudiosos da vida de Jesus, apresenta o cristianismo original, por exemplo, a partir da pesquisa do seu contexto histórico. Nesta obra, Jesus é pintado como revolucionário, baseado nos exemplos que deixou em vida, e se materializou em dois legados: o amor ao próximo e o repartir do pão. Segundo Crossan (1994), através de princípios de igualitarismo econômico e religioso, Jesus encaminhou um programa social através das curas gratuitas realizadas com os camponeses. Quando chamado pelos poderosos,

preferia visitar os mais pobres e oprimidos de uma aldeia. Ao relatar as idas de Jesus às casas dos camponeses para ajudá-los, Crossan (1994, p. 12) afirmou:

A conjunção deliberada de magia e refeição, milagre e mesa, compaixão gratuita e comensalidade aberta era um desafio lançado não só à rigorosa regulamentação de pureza do judaísmo, ou a combinação patriarcal de honra e vergonha, apadrinhamento e clientelismo do Mediterrâneo, mas à eterna tendência da civilização de criar limites, estabelecer hierarquias e alimentar discriminações. Ela não buscava uma revolução política, mas uma revolução social que afetaria as profundezas mais perigosas da imaginação.

Uma de suas descobertas, a partir de pesquisa do seu contexto geográfico e social, foi descrever Jesus como um camponês judeu do mediterrâneo que certamente não tinha a pele branca e olhos claros. Entretanto, foi desta maneira que a Igreja o pintou com vistas a ganhar adeptos na Europa. A história dessa igreja, portanto, começa com uma farsa. Enquanto Jesus preferia os mais pobres e pregava por eles, a igreja legitimava os poderosos, governantes, donos das riquezas e exploradores do povo. Ela chegou a dizer que os governantes da Idade Média e mesmo da modernidade eram representantes de Deus na terra.

O igrejismo é, com efeito, praticado por pessoas e instituições reconhecidas pelo Estado, que negam os legados de Jesus e buscam se apropriar do uso de sua imagem para fins políticos, econômicos e culturais. Os igrejistas podem até fazer algum bem social ao confortar pessoas totalmente desamparadas, mas ao fazer uso político e econômico desses vulneráveis, comete o charlatanismo. Ao mesmo tempo, serve perfeitamente a todos os governantes, pois reconforta as pessoas fazendo se conformarem com os problemas da terra. Assim, estabelecem dois mundos: o divino e o mundano. Também exercem um culto à autoridade que justifica o poder metafísico, mas também terrestre.

Já estamos falando de um uso coletivo de uma determinada religião para fins privados, políticos e econômicos. Para os igrejistas, só existe uma verdade: a sua. Seu saber, baseado em dogmatismo, amplia exponencialmente a possibilidade de guerra ao diferente, ao outro, aquele que não sabe a “verdade” ou a renega. Por isso, o igrejismo historicamente legitimou, apoiou, estimulou, desencadeou a guerra

contra o “outro”. No Brasil, sempre esteve ao lado da casa-grande, defendendo-a. O sectarismo é seu principal enigma.

O apoio religioso, dogmático, fanático constitui-se em outro pilar fundamental dos regimes autoritários. As Igrejas estão pautadas em crenças metafísicas, baseadas em escritos de milhares de anos atrás, que dependem fundamentalmente de interpretação. Assim, é possível até fazer uma leitura de determinados trechos como revolucionários; não obstante, o comum é uma leitura que alimenta o conservadorismo, a discriminação, a hierarquia, a obediência, pois a ampla maioria dos membros do alto escalão das igrejas (governantes religiosos) estão envoltos com a manutenção da ordem e, principalmente, dos valores tradicionais. Essa suposta tradição, criada e/ou reforçada tanto na Idade Média quanto na Época Moderna, está comprometida com uma sociedade racista, patriarcal branca, cis-heteronormativa<sup>1</sup> e desigual, fundada na legitimidade da propriedade privada e na sua conseqüente exploração dos que não a possuem.

As igrejas são instituições altamente hierarquizadas e centralizadas, portanto, desiguais. Negam absolutamente toda forma de organização horizontal. Ao mesmo tempo, são disciplinares, cuja obediência constitui-se como a principal regra. Nesse sentido, a disciplina, a autoridade, a hierarquia e a obediência são seus pilares fundamentais. Nestes termos, nas leituras de padres e pastores<sup>2</sup> têm predominado o preconceito, a discriminação, o ódio ao diferente, a intolerância e, sobretudo, a negação da ciência. Para solidificar sua perspectiva de poder, com base em uma visão própria de mundo, precisam, necessariamente, negar a razão e apresentar uma interpretação da vida de Cristo com base em meias-verdades e falsas interpretações, que coadunem com seus objetivos políticos. Esse caminho cumpriu um papel fundamental na consolidação de uma perspectiva fascista, sendo tratada como arma de guerra, uma guerra religiosa, que normalmente também é política e

---

<sup>1</sup> PFEIL, Cello Latini. UMA CRÍTICA À CISONORMATIVIDADE PELAS PERSPECTIVAS DE-COLONIAL E ANARQUISTA. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 123 p. 2023

<sup>2</sup> A defesa dessas ideias ganhava força com adesão de diferentes padres e pastores, muitos por convicção, outros porque obedeciam ao alto escalão das Igrejas que fizeram pacto com Hitler. Um pacto para garantir a ordem, pregando repulsa ao diferente, portanto, nada cristão na sua essência.

econômica. O Igrejismo também pode ser entendido como governança social religiosa.

A relação direta entre igrejismo e diferentes formas de sectarismo, está diretamente relacionada à ideia de que os fieis das igrejas, de modo geral, são treinados, como soldados, a obedecer, a respeitar a ordem, a idolatrar um messias, a se subordinar diante de seus líderes, pastores, que se apresentam como portadores da verdade, da fé e da vontade de Deus. Assim, se transformam em rebanho de ovelhas fáceis de serem guiados para objetivos políticos de seus chefes (governantes) (DE MORAES, 2018).

Na Europa, durante a Idade Média com o predomínio do saber oficial nas mãos da igreja, a ciência e os cientistas foram combatidos com toda força, inclusive com penitências, forcas e fogueiras. Após a queda do feudalismo, reverberando no declínio dos absolutismos autoritários apoiados pelas igrejas, o movimento iluminista veio combater o poder da Igreja de determinar o que era certo e errado, valorizando a pesquisa científica. A ciência passou a ser valorizada e a fé se recolheu para aspectos privados. Foi o momento da criação do Estado laico e a consequente educação pública sem o domínio de padres e pastores. Todavia, muitos setores igrejistas não engoliram a restrição de sua participação no domínio do saber e na consequente explicação do mundo sem seus valores e preconceitos. Com os movimentos fascistas, o igrejismo voltou à tona por outros caminhos, sobretudo no combate das forças sociais que o atacavam com toda força: marxistas e anarquistas. O fascismo foi o melhor remédio para combatê-los e evitar um desgaste ainda maior do papel de igrejistas na interpretação do mundo. Hitler e Mussolini fizeram acordos com as igrejas para apoio recíproco.

Na Alemanha nazista, Hitler fora católico militante, mas nos panfletos que legitimavam o extermínio dos judeus eram utilizadas as consignas de Martinho Lutero, fundador do protestantismo. Assim, o igrejismo não se opôs aos campos de concentração para gays, comunistas, anarquistas e judeus. Através dessa aliança, o fûrer chegou ao poder legitimado pela maioria cristã que recebia dos padres e pastores a orientação de apoiá-lo.

Além do mais, todas as atrocidades realizadas por Hitler e seus militares eram amparadas nas palavras de Deus. Foi ordenado que em todos os uniformes dos militares alemães estivesse a consigna: “Deus está convosco”. Carregando esse lema, seus militares e paramilitares executaram milhões de pessoas em campos de concentrações, nas ruas e residências. Por incrível que possa parecer, Deus para Hitler estava acima de todos.

Com a queda dos fascismos, o igrejismo perdeu um pouco de vigor. Mas na última década tem ressurgido com força total e assaltado governos no mundo ocidental, como dos EUA, Itália, Hungria, Espanha, Inglaterra, Irã e Brasil. Só para citar alguns. Foram exatamente esses governos que mais desdenharam da pandemia e pagaram um alto custo de vidas, sobretudo de idosos. Desdenharam da pandemia porque participam da neocruzada contra a ciência. É o que chamam de “negacionismo”. Steve Bannon e Olavo de Carvalho foram alguns de seus teóricos, se é que podem receber esses nomes pessoas de tão pouco conhecimento filosófico. Igrejistas fazem parte de sua base de apoio político.

Já nas Américas e na África, o igrejismo foi muito mais devastador. As espiritualidades dos povos originários foram relegadas, desdenhadas, humilhadas, desqualificadas, juntos com os corpos que as professavam. Há mais de 500 anos ocorre o processo de catequização, como salvação para habitantes das nossas terras. Vários princípios guiam essas atitudes: intolerância, desrespeito, falta de alteridade, imposição de autoridade, de hierarquias, punições, penitencias, ordem cristã autoritária, disciplinadora e hierárquica.

No Brasil, a maior parte das igrejas cristãs, repletas de homens de bem, apoiou o golpe militar, em 1964, e a vitória eleitoral de Jair Bolsonaro. Durante a pandemia, alguns pastores entraram na Justiça para manter os cultos.<sup>3</sup> Aquele que ocupava a presidência da República sancionou lei colocando-os como serviços

---

<sup>3</sup> Durante a pandemia do Novo Coronavírus, alguns líderes religiosos cumpriram um desserviço para a sociedade, principalmente para seus fiéis, ao se negarem a cancelar cultos e simultaneamente minimizar os efeitos da Covid-19, dizendo que a fé salvaria as pessoas. Esses tipos de declaração faz parte da cruzada igrejistas contra a ciência e constitui-se em grande irresponsabilidade social na medida em que fiéis acreditam naquilo que pastores e padres profetizam, por isso são fiéis.

essenciais que não podiam ser alvos do confinamento social. Também fez pronunciamento oficial defendendo o fim do isolamento social e o retorno ao trabalho e às aulas. Sua base estava na negação dos saberes, das evidências científicas e na crença de que Deus salvaria os brasileiros. Todavia, a fé não move montanhas, não mata vírus, não evita a transmissão de uma virose, nem impede que uma pessoa morra. Cada pessoa pode acreditar no que quiser, o problema é quando isso gera um problema de saúde coletiva, colocando a vida de outras pessoas em risco por conta da irresponsabilidade igrejista.

Bakunin (2000) faz uma ironia da postura de a Igreja justificar governantes como representantes de Deus na terra ao apoiar quatro dos mais sanguinários na Europa do século XIX: “Enquanto isso para nos consolar, Deus, sempre justo, sempre bom, entrega a terra ao governo dos Napoleão III, Guilherme I, Ferdinando da Áustria e Alexandre de todas as Rússias”.

Bakunin (2000) inverte o aforismo de Voltaire, segundo o qual “se Deus não existisse precisaria ser inventado”, e diz: “Se Deus existisse, seria preciso aboli-lo”. Segundo o anarquista russo, a existência de Deus “implica necessariamente na escravidão de tudo o que se encontra embaixo dele. Assim, se Deus existisse, só haveria para ele um único meio de servir à liberdade humana: seria o de cessar de existir”. Essa proposição tem o sentido de cortar na raiz a crença nas autoridades metafísicas e terrenas que alimentam o discurso de muitos para combater a liberdade e conseqüentemente a ciência, estimulando a ignorância científica, preconceitos e explorações.

Terminamos com as palavras do xamã yanomami Davi Kopenawa (2019, p. 275) sobre o papel do igrejismo nas comunidades indígenas:

“Quando eu era criança os missionários quiseram a todo custo me fazer conhecer *Teosi*. Não esqueço essa época da missão *Toototobi*. Às vezes me lembro de tudo. Então, digo a mim mesmo que *Teosi* talvez exista, como aqueles brancos tanto insistiam. Não sei. Mas, em todo caso, tenho certeza há muito tempo de não querer mais ouvir suas palavras. Os missionários já nos enganaram o suficiente naquele tempo! Cansei de ouvi-los dizer: ‘*Sesusi* vai chegar! Vai descer até vocês! Chegará em breve!’ Mas o tempo passou e eu ainda não vi nada! Então fiquei farto de escutar essas mentiras. Os xamãs por acaso ficam repetindo essas coisas à toa, sem parar? Não: bebem o pó de *yãkoana* e logo fazem

descer a imagem de seus espíritos. E só. Por isso, quando me tornei adulto, decidi fazer dançar os *xapiri* como os antigos faziam no tempo da minha infância. Desde então, só escuto a voz deles. Talvez *Teosi* se vingue de mim e me faça morrer por isso. Pouco importa, não sou branco. Não quero mais saber dele. Ele não é nem um pouco amigo dos habitantes da floresta. Ele não cura nossas crianças. Tampouco defende nossa terra contra os garimpeiros e fazendeiros. Não é ele que nos faz felizes. Suas palavras só conhecem ameaça e medo.”

Foi dessa maneira que igrejas cristãs justificaram os governos de ditadores sanguinários do século XX como alinhados aos desígnios divinos na Terra. Hitler e Mussolini ocuparam o topo da lista. Indubitavelmente, a igreja, cristã e bondosa, constitui-se enquanto um dos pilares fundamentais do colonialismo caracterizado pela escravização, subalternização, humilhação, estupros de corpos de povos não europeus. Foi essa instituição que patrocinou e justificou o patriarcado branco e a cis-heterormatividade, perseguindo membros das comunidades LGBTQIAP+, negros e indígenas. Em síntese, o igrejismo significou a imposição do eurocentrismo pelo mundo e do casa-grandismo no Brasil, pautado na imposição de um saber disciplinado, discriminador, estadolátrico, punitivista, racista garantido pelas casas-grandes e seus capitães-do-mato.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKUNIN, M. Deus e o Estado. São Paulo: Imaginário, 2000.

DE MORAES, Wallace. PRA QUEM SABE LER, UM PINGO É LETRA – reflexões sobre o significado do fascismo. Le Monde Diplomatique Brasil, 2018. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/pra-quem-sabe-ler-um-pingo-e-letra/>.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

HUBERMAN, Leo. A história da riqueza do homem. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

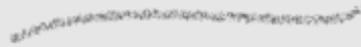
KOPENAWA, Davi; ALBERT; Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOCKE, J. Segundo Tratado sobre o Governo Civil. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. Two Treatises of Government – a critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett. New York, Cambridge University Press, 1965.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância (Os Pensadores). Tradução de Anoar Aiex. 3ª ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

## **ARTIGOS**



## À SOMBRA DE UMA REPRESENTAÇÃO DIVINA: IGREJISMO E A POLÍTICA INTERNACIONAL NA MODERNIDADE

*Juan Filipe Loureiro Magalhães*

Professor da Faculdade Lusófona do Rio de Janeiro- FLRJ. Doutorando em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) através do Programa de Pós Graduação em História Comparada (PPGHC) com pesquisa fomentada pela CAPES. Membro dos grupos de pesquisas CPDEL (Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias) e OTAL (Observatório do Trabalho na América Latina) ambos da UFRJ e do CNPq

### **Resumo**

O presente artigo busca abordar o papel do Cristianismo na Política Internacional durante a Modernidade. Como objetivo geral, verificaremos a aplicabilidade conceito de Igrejismo proposto por Wallace de Moraes ao campo internacional e especificamente, vislumbraremos seus impactos na condução de um projeto civilizacional europeu pretensamente universal. Utilizaremos como referencial teórico, as perspectivas filosóficas decolonial e libertária. A lógica da Colonialidade Global projeta uma estrutura de poder/saber que se impõe hegemonicamente pelo globo, em especial, na América Latina, submetendo e colonizando corpos e almas de seus habitantes.

**Palavras-chave:** Política Internacional, Eurocentrismo, Pensamento Decolonial, Filosofia Libertária, Igrejismo.

### **Abstract**

This article seeks to address the role of Christianity in International Politics during Modernity. As a general objective, we will verify the applicability of the concept of Churchism proposed by Wallace de Moraes to the international field and, specifically, we will glimpse its impacts on the conduct of a supposedly universal European civilizational project. We will use the decolonial and libertarian philosophical perspectives as a theoretical framework. The logic of Global Coloniality projects a power/knowledge structure that imposes itself hegemonically across the globe, especially in Latin America, subjugating and colonizing the bodies and souls of its inhabitants.

**Keywords:** International Politics, Eurocentrism, Decolonial Thought, Libertarian Philosophy, Churchism.

## INTRODUÇÃO

O conceito de Igrejismo (DE MORAES, 2018), desenvolvido pelo Wallace de Moraes, tem como significado a crença em dogmas metafísicos produzidos há milhares de anos e utilizados como estratégias e para fins políticos, cujas interpretações guiam normalmente seus seguidores para o caminho do “*conservadorismo, discriminação, hierarquia e obediência*” (DE MORAES, 2018)<sup>4</sup>. São sustentações religiosas e fanáticas fundamentadas em escritos milenares adotados no passado e no presente, anacronicamente baseados em critérios interpretativos assumidos enquanto verdades absolutas e incontestáveis por seus seguidores. Podem servir de justificativas transcendentais para fundamentar suas ações normalmente de cunho xenofóbico, racista e intolerante.

Os líderes religiosos exerceram/exercem uma verdadeira governança sociocultural (DE MORAES, 2018, p. 63), nas Igrejas, incluindo padres, pastores e congêneres em muitos casos; aproveitam-se da majoritária parcela socioeconomicamente fragilizada que compõe a base da Igreja. Contudo, também possuem “ovelhas bem-sucedidas”, e é muito comum termos “fiéis” com grandes fortunas. Prometem-lhes esperança e salvação além do plano físico e, para isso, incentivam ou até mesmo exigem ofertas para tal, como o dízimo, doações e gestos de solidariedade (que os fiéis enxergam como “caridade”); porém, sabidamente manipulados para sustentarem uma verdadeira indústria da fé.

Os fiéis das igrejas, de modo geral, são treinados, como soldados, a obedecer, a respeitar a ordem, a idolatrar um messias, a se subordinar diante de seus líderes, pastores, que se apresentam como portadores da verdade, da fé e da vontade de Deus. Assim, se transformam em rebanho de ovelhas fáceis de serem guiados para objetivos políticos de seus chefes (governantes). (DE MORAES, 2020, s.p.)<sup>5</sup>

Para além desses privilégios econômicos, esses líderes conduzem seus seguidores em direção a doutrinas conservadoras, no aspecto político comportamental, restringindo suas liberdades e, principalmente, inibindo novas

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://diplomatique.org.br/praquemsabe-ler-um-pingo-e-letra/>

<sup>5</sup> Disponível em <https://diplomatique.org.br/praquemsabe-ler-um-pingo-e-letra/> Acessado em 12 de Outubro de 2020.

formas de sociabilidade com os diferentes, não seguidores de uma matriz religiosa judaico-cristã. “*No Igrejismo, realizado pela leitura de padres e pastores, têm predominado o preconceito, a discriminação, o ódio ao diferente, a intolerância*” (DE MORAES, 2020, s.p.).

O presente artigo tem como objetivo geral analisar a aplicabilidade da ampliação semântica deste conceito ao campo internacional e como objetivos específicos vislumbrar seus impactos na condução de um projeto civilizacional europeu pretensamente universal. Entendemos que a difusão do Igrejismo projeta uma estrutura de poder/saber que se impõe de forma hegemonia sobre diversos lugares do mundo, em especial na América Latina, moldando, modificando e submetendo à região sob um padrão eurocêntrico, colonizando os corpos e as almas de seus habitantes.

### **UMA ANÁLISE DECOLONIAL E LIBERTÁRIA**

O pensamento decolonial busca refletir a situação de manutenção de subalternidade para negros e indígenas, mesmo após as independências políticas dos países da América Latina. Esse processo de continuidade é conceituado como Colonialidade. Distintos autores aprofundaram suas reflexões sobre as suas diferentes formas como a Colonialidade do Saber, do Ser (MALDONADO-TORRES, 2018), e do Poder (QUIJANO, 2005), porém vamos nos concentrar no conceito de Colonialidade Global (GROSFOGUEL, 2008), e como se relaciona com a política internacional.

Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de “colonialismo global” para entrar num período de “colonialidade global”. Embora as “administrações coloniais” tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana. (GROSFOGUEL, 2008, p. 126)

A Colonialidade Global enfatiza que as estruturas coloniais não foram superadas ou erradicadas com a independência política dos países colonizados, mas sim transformadas e mantidas por meio de novas formas de exploração, opressão e

desigualdade. Isso se reflete em padrões persistentes de dominação econômica, subordinação cultural e hierarquia global de poder.

Nos últimos 510 anos do “sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano”, passámos do “cristianiza-te ou dou-te um tiro” do século XVI, para o “civiliza-te ou dou-te um tiro” do século XIX, para o “desenvolve-te ou dou-te um tiro” do século XX, para o recente “neoliberaliza-te ou dou-te um tiro” dos finais do século XX e para o “democratiza-te ou dou-te um tiro” do início do século XXI. (GROSFOGUEL, 2008, p.77)

O conceito de Colonialidade Global, aqui ampliado por nós, se manifesta desde uma crítica categórica ao capitalismo internacional, do Estado e seu papel histórico (KROPOTKIN, 2000), evidenciando de forma profunda o exercício da sua autoridade (BAKUNIN, 2008), um verdadeiro Estado do Mal Estar Social (MAGALHÃES, 2022) que o mesmo legitima com a imposição de governanças sociais e institucionais (DE MORAES, 2018) em várias dimensões - como nos campos da economia, política, cultura, produção de conhecimento. A Colonialidade Global está presente em relações de dependência econômica entre colonizadores e colonizados, na divisão racial do trabalho que opera a nível internacional, desde a escravidão e a *encomienda* (QUIJANO, 2005), esta última amplamente utilizada pelos jesuítas na colonização da América espanhola, em políticas e práticas de comercialização racial e étnica, na imposição de padrões culturais dominantes, na marginalização de conhecimentos e saberes não ocidentais, entre outros aspectos.

A Colonialidade Global abarca uma variedade de questões, incluindo a exploração de recursos naturais, a imposição de modelos tecnológicos liberais e/ou neoliberais, a migração forçada, a marginalização de culturas e conhecimentos não ocidentais, a persistência do racismo e do eurocentrismo, a imposição do Igrejismo e a adoção de um padrão de comportamento que coloniza corpos e almas. Em outras palavras, conduzimos o conceito de Colonialidade Global para uma lente teórica decolonial e libertária de análise.

## A RELIGIÃO ENQUANTO SISTEMA DE PODER POLÍTICO

A fé trabalha uma experiência além, algo sensorial, que normalmente nos afasta da racionalidade, da materialidade das coisas. E a parte ardilosa disso é que justamente a fé não está preocupada em comprovar o discurso religioso, pois, em essência, se abstém disso. Não se contesta um dogma, não se desfaz um mito, não se questiona Deus. Legitimam-se, assim, autoridades terrenas em nome da celeste. E os líderes religiosos utilizam-se disso, pois o Igrejismo alimenta-se da impossibilidade de contradizer a Deus, uma vez que o discurso "do Senhor" é criado por eles mesmos a partir das convenientes leituras e interpretações da Bíblia que os beneficiam.

A fé não é um processo racional e comprobatório de algo metafísico. É, em suma, uma experiência pessoal com o metafísico. Não se parte do princípio de "comprovar" as palavras de Deus, pois, para o fiel, elas não precisam de comprovação. O divino está no campo das emoções, das sensações, e não da racionalidade. Uma breve análise etimológica da palavra pode nos dar algumas pistas: a expressão "crer" advém do latim *credere* e significa: confiar, acreditar, desejar. Na língua latina, "*credere*" origina-se da contração de "*kerd*" (coração) e "*dheh*" (entregar). Ou seja, pode ser encarado como "entrega do coração", manifestando-se como um conceito bastante emocional ligado aos afetos e ao caráter sentimental da existência humana.

Temos, assim, um forte direcionamento desta parcela da sociedade, no caminho da crença irracional, não passível de contestação, pois não se deve duvidar da "Palavra de Deus." Os escritos são sobre um Deus e não realizados por Ele. A Bíblia é um compilado de experiências "sobre/com Deus/Jesus" ditas pelos seus discípulos, ou seja, é a versão de quem "esteve" com Deus, de quem o ouviu, ou sentiu etc. Não se trata de "Deus" deixando escrita uma "diretriz". E sim de seus "seguidores" contando como foram essas experiências e dizendo "em nome Dele." O Evangelho é sempre segundo "alguém" (Lucas, João, Mateus etc.).

Dessa forma, esse caminho metafísico toma um rumo conservador e projeta uma perspectiva de poder pretensamente mundial enraizada na concepção divina,

misturando política e religião. O Igrejismo leva seus seguidores inevitavelmente a serem governados socioculturalmente, pois as ovelhas devem sempre... *“renunciar à razão e retornar, caso possível, à fé ingênua, cega, estúpida... cessa toda a discussão e só resta a estupidez triunfante da fé”* (BAKUNIN, 2014, p. 44). A política passa a ser o centro da hierarquia, do dogma e da obediência cega irracional. *“O Igrejismo, para solidificar sua perspectiva de poder, com base em uma visão própria do mundo, necessariamente precisa negar a ciência, a razão”* (DE MORAES, 2020).<sup>6</sup>

Temos, assim, um afastamento da ação de filosofar - criticar, indagar, questionar -, e vislumbra-se uma aproximação com uma visão de mundo pela qual todas as ações humanas são explicadas, justificadas ou legitimadas em uma vontade espiritual superior que guiaria tudo o que conhecemos, de forma que nada escape do controle deste ser metafísico.

A Igreja ficou pequena para conter o clero e movimentar cordéis da sua política absorvente. O Cristianismo é uma organização tão perversamente arquitetada e tão admiravelmente mantida pelo espírito jesuíta – que penetrou todas as instituições, vacinou todos os homens contra o “vírus” da independência e da lealdade, e tomou conta do mundo – através da educação, tão maravilhosamente ministrada que degenerou e imbecilizou o gênero humano até a domesticidade covarde e a apostasia da própria consciência... Vem de longe a aliança entre o altar e o trono: a Igreja sabe contar com o fator “tempo” para sugestionar o subconsciente e apoderar-se da razão, falseando o raciocínio até o obscurecimento absoluto da reflexão. (MOURA, 2018, p. 25)

Em outras palavras, temos, no Igrejismo, a substituição da razão pelo dogma, a negação da ciência em detrimento de crenças metafísicas, o que leva inevitavelmente a um projeto de poder exercido pelos líderes religiosos e políticos que empurraram seus seguidores ao caminho do conservadorismo e que, assim, buscaram, à sombra de uma representação divina, dominar o povo; ou seja, a Igreja apresenta-se como um expoente fundamental do poder do Estado (PFEIL; PFEIL, 2021).

---

<sup>6</sup> Disponível em <https://diplomatie.org.br/praquemsabe-ler-um-pingo-e-letra/> Acessado em 12 de Outubro de 2020.

A autoridade religiosa edificou a vida política à imagem daquela da Igreja. A autoridade do Estado, os “direitos” dos governantes vinham do alto.; o poder, como a fé, era de origem divina. Os filósofos escreveram espessos volumes sobre a Santidade do Estado, às vezes chegando inclusive a conceder-lhe a infalibilidade. Alguns destes filósofos disseminaram a opinião demente de que o Estado é “supra-humano”, realidade suprema, “o absoluto”. (GOLDMAN, 2007, p. 34)

Bakunin aponta o papel histórico cumprido pelas diversas religiões pelo mundo. *“Todas as religiões são cruéis, todas são fundadas sobre o sangue, visto que todas repousam principalmente sobre a ideia de sacrifício, isto é, sobre a imolação perpétua da humanidade à incansável vingança da divindade”* (BAKUNIN, 2014, p. 49). Cumprem um papel de expansão sobre outras religiões de forma a contribuir no processo de autoafirmação de um modelo que se pretende universal.

### **O IGREJISMO E A SUA ATUAÇÃO INTERNACIONAL**

O Cristianismo serviu de instrumento de coesão do poder estabelecido em diferentes períodos históricos, no que se remete à política internacional. A relação entre o Cristianismo e o Império Romano foi fundamental para a expansão e consolidação de ambos. Na chamada Idade Média, se tornou, talvez, o maior elo de coesão daquilo que se convencionou chamar de Europa. Em um momento de disputa contra os não-cristãos chamados pejorativamente de “bárbaros”, evidenciou-se um processo de eurocentrismo sobre a própria Europa, quando outras possibilidades cognitivas, teóricas, filosóficas e religiosas foram apagadas em nome da unidade da Cristandade da Europa Ocidental. A lógica de se fazer universal pode ser evidenciada com as empreitadas contra o Islamismo, seja nas Cruzadas, seja na Conquista de Al-Andalus.

É importante mencionar que a formação dos Estados Nacionais Modernos se dá, inicialmente, na Península Ibérica, em meio a uma disputa religiosa entre os reinos cristãos e os povos islâmicos pelo controle da região de Al-Andalus, ocorrido entre os séculos VIII e XV.<sup>7</sup> *“A prática da limpeza étnica no território de Al-*

---

<sup>7</sup> S.J. Pearce, “The Myth of the Myth of the Andalusian Paradise,” in *The Extreme Right and the Revision of*

*Andalus produziu um genocídio físico e cultural...Os judeus e muçulmanos que ficaram no território foram assassinados (genocídio físico) ou forçados a se converterem ao cristianismo (genocídio cultural)” (GROSGOUEL, 2016, p. 32).*

Além do assassinato em massa e da conversão forçada ao Cristianismo, temos a destruição de sua produção intelectual e de sua cultura.

Além do genocídio, a conquista da região de Al-Andalus foi acompanhada por um epistemicídio. A queima das bibliotecas, por exemplo, foi um método fundamental para a conquista da região. A biblioteca de Córdoba, com um acervo de 500 mil livros, quando a maior biblioteca cristã da Europa não continha mais de mil livros, foi queimada no século XIII. Até a conclusão da conquista de Al-Andalus, muitas outras bibliotecas tiveram o mesmo destino, culminando com a queima dos 250 mil volumes da biblioteca de Granada pelo cardeal Cisneros, no início do século XVI. Estes métodos eram estendidos aos ameríndios. Assim, o mesmo aconteceu com os códices indígenas – a parte escrita da prática utilizada pelos ameríndios na busca pelo conhecimento. O genocídio e o epistemicídio caminharam juntos no processo de conquista das Américas e de Al-Andalus (GROSGOUEL, 2016, p.34).

Com isso, se estabelece a centralização e a universalização do projeto civilizacional moderno eurocentrado na figura do Estado Espanhol (e mais tarde de outros Estados), que passa a controlar a religião dos indivíduos, hierarquizar vidas humanas a partir de critérios raciais e definir quais saberes devem ser reproduzidos e quais devem ser apagados. Este modelo civilizacional alia o Governo centralizado e a Igreja ou, nos termos de Bakunin, “Deus e o Estado” (BAKUNIN, 2011).

O processo de genocídio contra judeus e muçulmanos no território de Al-Andalus e a conseqüente destruição de suas bibliotecas muçulmanas com gigantescos acervos durante a formação do Estado espanhol são a primeira etapa do que depois se aprofundaria contra negros, indígenas e mulheres livres indo-europeias que controlavam os saberes orais. Temos, assim, um processo de hierarquização internacional dos saberes e crenças, que coloca o homem ocidental cristão no centro epistêmico de todo o planeta. Destacamos, com isso, a relevância das formas modernas de exploração e dominação que estão conectadas com a produção do conhecimento de homens brancos europeus, considerados o cânone

---

History, ed. 42 Louie Valencia-García. New York: Routledge, forthcoming 2020. O modelo de citação aqui se diferencia dos demais pois respeitamos a forma como a própria autora se apresenta em suas publicações.

epistêmico para todos os cantos do globo, incluindo todos os povos considerados irracionais.

A aliança entre Igreja e Estado Nacional Moderno que ascende na Europa Ocidental justificou o capitalismo e sua origem: a escravidão. Não podemos esquecer que a Igreja legitimou o processo de expansão marítima dos Estados português e espanhol que dizimou outras nações durante o período das invasões e usurpações justificadas, por sua vez, pela legitimidade do discurso de hierarquização da sociedade em critérios raciais.

A referência aos indígenas como sujeitos sem religião os remove da categoria humana. A religião é universal entre os seres humanos. Entretanto, a alegada falta de religiosidade entre os nativos não é tomada inicialmente para indicar a própria falsidade da assertiva, mas, ao contrário, serve para afirmar a existência de sujeitos não completamente humanos no mundo. A assertiva de Colombo sobre a falta de religião dos povos indígenas introduz um novo significado antropológico para o termo. À luz do que vimos até aqui, se faz necessário adicionar que este significado antropológico também se conecta a um método bastante moderno de classificação dos seres humanos: o racial. Com uma única jogada, Colombo trouxe o discurso sobre religião do plano teológico para o plano da antropologia filosófica moderna, que distingue diferentes graus de humanidade através de identidades fixadas, posteriormente denominadas raças. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 217)

Não podemos isentar o Igrejismo de responsabilização sobre o Julgamento Valladolid (1552) e seu impacto político, social e econômico sobre dois continentes: América e África. As decisões de Valladolid definiram a estrutura internacional do trabalho mediante o questionamento da humanidade de indígenas e negros, a partir de algumas dicotomias: com alma/sem alma, ser/não-ser e humano/sub-humano.

O desfecho do julgamento de Valladolid também é bastante conhecido. Embora a perspectiva de Sepúlveda tenha vencido nas instâncias maiores, a de Las Casas venceu em instâncias menores. Assim, a monarquia imperialista espanhola decidiu que os "índios" possuíam uma alma, mas que eram bárbaros a serem cristianizados. Entretanto, reconheceu-se que era um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los. A conclusão aparentemente significou a liberação dos "índios" do jugo colonial espanhol. Na divisão internacional do trabalho, os "índios" foram transferidos do trabalho escravo para outra forma de coerção denominada *encomienda*. Desde então, institucionalizou-se, de modo ainda mais sistemático, a ideia de raça. O racismo institucional consolidou-se como princípio organizador da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial. Enquanto os "índios" eram dispostos pela *encomienda*, sob um regime de trabalho imposto, os africanos, classificados como "povos sem alma", eram

trazidos para as Américas para substituir os "índios" no trabalho escravo. Nesta época, os africanos eram percebidos como os muçulmanos e a racialização dos muçulmanos na Espanha do século XVI estendia-se a eles. A decisão de trazer cativos da África, a serem escravizados nas Américas, guardou uma relação direta com a conclusão do Julgamento de Valladolid, em 1552. Neste ponto tem início o sequestro massivo e a comercialização de cativos imposta pelos 300 anos seguintes. Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor. Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial. (GROSFOGUEL, 2016, p.39)

A Igreja Católica cumpriu um papel fundamental na criação, manutenção e legitimação do modelo vigente, que tampouco foi negado pelas novas doutrinas originadas pela Reforma Protestante. Muito pelo contrário, manteve-se a mesma base de sustentação teológica racista, xenofóbica e excludente.

A Igreja estende seus poderes; sustentada pelas riquezas que se acumulam em seus cofres, imiscui-se cada vez mais na vida privada e, sob o pretexto de salvar as almas, apodera-se do trabalho de seus servos; cobra impostos de todas as classes, estende sua jurisdição; multiplica os delitos e as penas e enriquece-se na proporção dos delitos cometidos, visto que é para seus cofres-fortes que vai o produto das multas. (KROPOTKIN, 2005, p.174)

As Igrejas Católica e Protestantes cumpriram/cumprem o papel de uma verdadeira Governança sociocultural Internacional na consolidação de um modelo civilizatório Igrejista e singular que se faz globalizado e pretensamente universal. Qualquer perspectiva de análise que tenha como objeto o campo internacional passa pelo que se convencionou chamar de mundo ocidental, ou seja, o que Enrique Dussel chama de deslizamento semântico do conceito de Europa (DUSSEL, 2005) é inevitavelmente atravessado pela Cristandade. Romper com o Igrejismo significa romper com a Governança Sociocultural Internacional que implementa um projeto de poder político internacional de caráter civilizacional. Significa descatequizar-se.

A Colonialidade Global se materializa através do Igrejismo enquanto doutrina religiosa que hierarquiza os indivíduos mediante critérios relativos às espiritualidades judaico-cristãs. Diversas formas de manifestações religiosas, em especial negras e indígenas, foram apagadas, ignoradas ou subalternizadas. Os tribunais da Santa Inquisição estiveram presentes para punir e reprimir quaisquer comportamentos considerados desviantes do padrão cristão europeu Igrejista.

Os iniciais projetos de expansão marítima europeia eram vistos pela Igreja como uma oportunidade de aumentar o controle sobre mais e mais almas. O processo de colonização colocou no topo da pirâmide social os *chapetones*: homens brancos europeus cristãos e seus descendentes também brancos cristãos com formação intelectual eurocêntrica (*criollos*). Os dois grupos ocuparam respectivamente os mais altos escalões na sociedade latino-americana.

Todo o padrão moral de comportamento, crenças e valores éticos nas colônias latino-americanas foi moldado pela Igreja Católica. O processo educacional também era controlado pela mesma instituição, ou seja, fez parte do paradigma de política externa da metrópole para suas colônias. Sob a moral cristã, os latino-americanos tiveram suas mentes formadas desde o período colonial em um processo Igrejista que permanece até os dias de hoje. A relação dos indivíduos latino-americanos descendentes dos povos originários ou de origem africana com o Cristianismo é uma relação de imposição da Colonialidade Global em seu braço sociocultural através da violenta ferramenta da catequese.

Durante todo o processo colonial, havia muito pouco espaço para fugir da governança sociocultural exportada da Europa para a América Latina. Esse processo persiste até os dias de hoje através da Colonialidade. A modernidade, casada com a Colonialidade, faz da América um lugar (ou não-lugar) inventado, mapeado, apropriado e explorado sob a bandeira da missão cristã (MIGNOLO, 2017).

A cosmologia ocidental (ou cosmologias ocidentais, se quisermos incluir todas as religiões europeias de matriz judaico cristã) integra o poderoso braço religioso da Governança Global. Esta última estabeleceu uma hierarquização do transcendental que estabelece um privilégio social bastante terreno aos cristãos europeus em detrimento de não-cristãos e não europeus de matriz católica e protestante, posteriormente.

A imposição do Cristianismo a fim de converter os chamados selvagens e bárbaros no século XVI, seguida da imposição do “fardo do homem branco” e da sua “missão civilizadora” nos séculos XVIII e XIX, da imposição do “projecto desenvolvimentista” no século XX e, mais recentemente, do projecto imperial das intervenções militares apoiadas

na retórica da “democracia” e dos “direitos humanos” no século XXI, tudo isto foi imposto com recurso ao militarismo e à violência sob a retórica da modernidade, com o seu apelo a salvar o outro dos seus próprios barbarismos. (GROSFOGUEL, 2008, p.52)

O Igrejismo expõe a relação hegemônica internacional da Europa sobre a América Latina. A superação da Colonialidade Global é um processo absolutamente fundamental se almejamos a estruturação de uma epistemologia decolonial para a política internacional. A superação do Igrejismo significa a superação de parcela do eurocentrismo e do projeto civilizacional desenvolvido pelos europeus para a América Latina.

Não podemos pensar na descolonização como a conquista do poder sobre as fronteiras jurídico-políticas de um Estado, ou seja, como a aquisição de controlo sobre um único Estado-nação (GROSFOGUEL, 1996). A velha emancipação nacional e as estratégias socialistas de tomada do poder ao nível do Estado-nação não são suficientes, porque a colonialidade global não é redutível à presença ou ausência de uma administração colonial (GROSFOGUEL, 2002) nem às estruturas político-econômicas do poder. (GROSFOGUEL, 2008, p.55)

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A relação entre Igreja e Estado é indissociável. Partimos das reflexões de Wallace de Moraes sobre o conceito de Igrejismo e sua utilização política por uma parcela da elite que se apropria da fé e em alguns casos da vulnerabilidade de determinados segmentos da sociedade para empurrar seus seguidores em um caminho político e moral de caráter conservador, explorando uma verdadeira indústria da fé.

Tivemos como objetivo ampliar o conceito de Igrejismo, assim como seus usos políticos, ao campo internacional. Para tal, nos apropriamos do conceito de Colonialidade Global, de Ramón Grosfoguel para explicar o quanto as perspectivas colonialistas intencionalmente arquitetaram um projeto civilizacional Igrejista em que os Estados Nacionais da Europa Ocidental cristã impuseram com a modernidade, que, primeiramente, se expande por toda a Europa não-cristã, cuja população era considerada bárbara, impondo o modelo ocidental e igrejista eurocêntrico que, posteriormente, se expande por todo o globo.

Dessa forma, o movimento de expansão do eurocentrismo se propaga para a América Latina com a colonização, estabelecendo uma estrutura de poder colonialista xenófobo, racista e misógino que manifesta a segregação social e racial a partir do ódio ao outro, marcado, principalmente, por fenótipos não-europeus. Este processo se institucionaliza no Estado Nacional Moderno que exporta essa estrutura para o resto do mundo.

A Igreja Católica ocupa um papel central no processo colonial participando ativamente da definição do comportamento ideal, controlando e monopolizando a educação, expandindo a fé cristã e apagando as cosmogonias negras e indígenas. As religiões protestantes também não se dedicaram a alterar os pilares da Colonialidade Global. O Igrejismo legitimou a escravidão e os jesuítas institucionalizaram a *encomienda*. Forma-se assim uma estrutura de poder colonial marcada pelo racismo, pela monocultura do saber, pelo Epistemicídio (SANTOS, 2010) e Historicídio (DE MORAES, 2020)<sup>8</sup> que permanece até os dias de hoje.

---

<sup>8</sup>Disponível em: <https://otal.ifcs.ufrj.br/uma-critica-decolonial-libertaria-historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-ncos/>. Acesso em: 08/08/2022.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKUNIN, Mikhail. Deus e o Estado. São Paulo. Editora Hedra, 2011.
- BAKUNIN, Mikhail. O princípio do Estado e outros ensaios. São Paulo: Hedra, 2008.
- DE MORAES, Wallace. Governados por quem? Diferentes Plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela. Editora Prismas, 2018a.
- DE MORAES, Wallace dos Santos. Historicídio e as Necrofilias Colonialistas Outrocída – uma crítica decolonial libertária. Publicado em 5 de outubro de 2020. Disponível em: > <https://otal.ifcs.ufrj.br/uma-critica-decolonial-libertaria-historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-ncos/>. Acesso em: 08/08/2022.
- DE MORAES, Wallace. Para quem sabe ler um pingo é letra: Reflexões sobre o significado de Fascismo. Le Monde Diplomatique. Outubro de 2018. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/pra-quem-sabe-ler-um-pingo-e-letra/>
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.
- GOLDMAN; Emma. O indivíduo, a sociedade, o Estado e outros ensaios. Editora Hedra, 2007.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídio do longo século XVI, Revista Sociedade e Estado Volume 31, Número 1, janeiro/abril de 2016.
- GROSFOGUEL; Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Epistemologias do Sul. Tradução de Inês Martins Ferreira. pág. 115-147 <https://doi.org/10.4000/rccs.697>. 2008.
- KROPOTKIN, Piotr. O Estado e seu papel histórico. São Paulo: Imaginário, 2000.
- KROPOTKIN, Piotr Alekseevich. Palavras de um revoltado. São Paulo: Imaginário: Ícone Ed., 2005.
- MAGALHÃES, Juan Filipe Loureiro. O Estado do Mal Estar Social: uma análise da política neoliberal e seus sustentáculos militaristas e igrejaístas. Revista Estudos Libertários, v. 4, n. 11, p. 79-94. 2022.
- MALDONADO-TORRES, in BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N. GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento

afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. Versão E-book Kindle.

MALDONADO-TORRES, Nelson; Sobre la Colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, In: Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo (pp.565-610), Novembro de 2018, DOI: [10.2307/j.ctvnp0jr5.23](https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jr5.23).

MALDONADO-TORRES, Nelson. religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. In: Mestiri, Mohamed; Grosfoguel, Ramon; Soum, El Yamine (Eds.). Islamophobie dans le monde moderne. Paris: IIIT, 2008a.

MIGNOLO, Walter D. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Disponível: Rev. bras. Ci. Soc. 32 (94) • 2017 • <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

MOURA, Maria Lacerda de. Fascismo: filho dileto da Igreja e do Capital, *Editora: Entremares*, 2018.

PFEIL, Bruno; PFEIL Cello. Uma perspectiva anarquista sobre o suicídio, a produção da morte e a preservação da vida. Revista Estudos Libertários. UFRJ. Vol.3. Nº 8. 1º semestre de 2021.

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.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. Estudos Avançados. Av. São Paulo, v.19, n.55, 2005b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologias del Sur. México: Siglo XXI, 2010.

## SAMBA E CANDOMBLÉ COMO INÉDITO VIÁVEL

*Wesley de Jesus Barbosa*

Licenciado em História e Bacharel em Psicologia pela UFES. Mestre em Filosofia (PPGFIL/UFES). Doutorando em Filosofia (PPGFIL/UFES) e doutorando em Psicologia (PPGP/UFF).

### **Resumo**

O presente artigo pretende definir os conceitos freirianos: “situações-limite” e “inédito viável”. Em seguida dedicaremos espaço para indicar e refletir sobre como o advento do samba e sua relação com as religiões de matriz africana servem de exemplo de um “inédito viável”. Isto porque os espaços de solidariedade criados pelos pais e mães de santo no contexto pós-1888 reestruturaram, além do universo mítico dos povos pretos escravizados, agora desempregados, o seio familiar no conjunto de uma nação candomblecista. O samba funcionando desde o início como, ao mesmo tempo, elemento profano e sagrado, na constituição do culto. Contudo, rascunhamos, ainda, uma história da música brasileira até chegar ao samba, passando pelo lundu e o maxixe. Consideramos que toda essa complexidade cultural profundamente imbricada deu-se a partir da “situação-limite” da escravização dos negros africanos, reverberando em diversas formas de resistência entendidas aqui como inéxito viável.

**Palavras-chave:** Situações-limite; Inéxito viável; Samba; Candomblé; Negritude.

### **Abstract**

This article intends to define Freire's concepts: “limit situations” and “untested estabilita”. Then, we will dedicate space to indicate and reflect on how the advent of samba and its relationship with religions of African origin serve as an example of a viable unprecedented. This is because the spaces of solidarity created by the Pais and Mães de Santo in the post-1888 context restructure, in addition to the mythical universe of enslaved black peoples, now unemployed, the family bosom in the whole of a Candomblé nation. Samba functioning from the beginning as, at the same time, a profane and sacred element in the constitution of the cult. However, we also drafted a history of Brazilian music until reaching samba, passing through lundu and maxixe. We consider that all this deeply intertwined cultural complexity took place from the extreme situation of the enslavement of black Africans, reverberating in various forms of resistance understood as untested estabilita.

**Keywords:** Limit situations; Untested estabilita; Samba; Candomblé; Blackness.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é demonstrar como a compreensão de “inédito-viável” de Paulo Freire é útil a interpretação do samba como prática de (re)existência. Pela configuração de uma “ação editanda” um inédito se descortina de uma “situação limite”. Neste sentido, a escravização de diversos povos pretos na costa ocidental da África, Golfo do Benin, e o flagelo desta desumanização mais ultrajante, desde o sequestro à travessia do Atlântico, passando pela comercialização no litoral brasileiro e o trabalho duro, sem remuneração ou quaisquer garantias trabalhistas, traduzem uma “situação-limite” que, segundo nosso argumento, desembocará num “inédito-viável”, o samba. Outrossim, este, integra-se, formula-se e constitui-se, a partir da dinâmica religiosa dos terreiros de Candomblé, na região portuária antiga do Rio, nas imediações da Praça Onze no início do século XX. A musicalidade de terreiro traduz-se em alegria, a religião como elemento aglutinador, ao mesmo tempo, integrador de um sentido do mundo, e da reintrodução da pessoa a uma família e uma nação, agora, de santo, perdidas, quando tiveram seus corpos violados pela mordança e os grilhões do escravizador português.

## SITUAÇÕES LIMITE E O INÉDITO VIÁVEL

A ordem mecânica do moderno capitalismo incorpora uma repetição como fluxo de naturalização da vida, ou seja, o histórico-cultural é transformado numa rotineira procissão dos dias e a crítica ao vivido pelo sujeito e sua ação no mundo perdem seu valor combativo. “Uma das grandes, se não a maior, tragédia do homem moderno, está em que é hoje dominado pela força dos mitos e comandado pela publicidade organizada, ideológica ou não, e por isso vem renunciando cada vez, sem o saber, à sua capacidade de decidir.” (FREIRE, 1967, p. 43). As “situações limite” não são percebidas, num modelo de apreensão cognitiva, que garanta a manutenção do *status quo* sistêmico. “Enquanto os temas não são percebidos como tais, envolvidos e envolvendo as 'situações-limite', as *tarefas* referidas a eles, que são as respostas dos homens através de sua ação histórica, não se dão em termos autênticos ou críticos. [grifo do autor]” (FREIRE, 2013, p. 117). Massacrados pela

exploração, pelos baixos salários, e ao mesmo tempo seduzidos por um *telos* como imagem do paraíso, apregoado pelo cristianismo institucionalizado, ou ventilada como sonho anestesiante do sucesso empresarial ou de uma grande sorte na loteria federal; ou ainda resignados diante da impossibilidade de transformação da realidade, os trabalhadores acabam por fazer das situações limite, apenas eventos, talvez estranhos, de um cotidiano dado de uma vez por todas. A falta de uma noção materialista da história despoja o indivíduo das armas críticas para a construção de um novo.

Neste caso, os temas se encontram encobertos pelas "situações-limite", que se apresentam aos homens como se fossem determinantes históricos, esmagadoras, em face das quais não lhes cabe outra alternativa senão adaptar-se. Desta forma, os homens não chegam a transcender as "situações-limite" e a descobrir ou a divisar, mais além delas e em relação com elas, o *inédito viável*. (FREIRE, 2013, p. 117, grifo do autor)

A percepção da situação-limite convoca a uma ação. Não é crível que ao perceber os mecanismos de exploração e suas justificações mais estapafúrdias, de uma escravização como mecanismo para a acumulação primitiva de capitais endossada no ódio racial à mais-valia em seus termos relativos e absolutos, o sujeito mantenha-se inerte. A aquisição de um saber sobre a realidade econômica do Modo de Produção Capitalista, que a tradição marxiana e marxista gosta de denominar de tomada de consciência, mobiliza, em termos cognitivos e afetivos os meios para um fazer necessário. O imobilismo é próprio da condição de alheio a tudo isto, logo, às "situações-limite". Porém, há um novo que surge de uma compreensão mais perspicaz da realidade, um novo como "inédito viável". Essa realidade, recolocada em outros moldes, não advém espontaneamente, é no processo educacional que o educando se liberta da sua condição de escravo para a de cidadão. Esta ação pedagógica se constitui numa dialocidade educador educando como "ação editanda". Não é o professor que sabe e conscientiza os estudantes sobre suas premissas libertadoras. A educação bancária como uma torrente de dados informacionais vomitadas pelo mestre sobre seus alunos, não os desloca de posição, pois carece de intensidade crítica. O estudante já sabe algo, é preciso fazer uso deste saber para construir um novo, educandos e educador aprendendo uns com os outros.

Desta metodologia desnuda-se uma abertura para um “inédito viável”, ou seja, um novo como autêntico constituidor de sentido: real, factível e possível.

A nova percepção e o novo conhecimento, cuja formação já começa nesta etapa da investigação, se prolongam, sistematicamente, na implantação do plano educativo, transformando o "inédito viável" na "ação editanda", com a superação da "consciência real" pela "consciência máxima possível". (FREIRE, 2013, p. 137)

Do rearranjo da educação bancária para a educação para a liberdade, desmontado o sistema panóptico da sala de aula e o modelo hierarquizador, sendo a dialocidade a ferramenta de construção do conhecimento a partir dos saberes dos alunos, o “inédito viável” apresenta-se como oportunidade de transformação da realidade. Aqui, a dimensão micro da transformação nos parece mais nítida, por atuar na realidade concreta do cotidiano dos alunos. Evidente que este micro tem condições de ganhar horizontes mais amplos, mas acreditamos que o foco de Freire está numa práxis que se desdobre nos interstícios das lutas camponesas dos anos 1960, ou nos dramas históricos dos povos originários, ou ainda no racismo, na miséria e no massacre da juventude negra. Os povos, vítimas da escravização moderna, diante das mais diversas “situações-limite”, a começar pela escravidão em si mesma, tiveram que elaborar diversas formas de ação para realizar um “inédito viável” que lhes devolvesse a humanidade e lhes encorajasse à luta política. Os recursos disponíveis para a construção desta “ação editanda” por estas pessoas desenvolveu-se pela transmissão do conhecimento dos mais velhos, pela religião, pelas festas, pela música.

[...], o "inédito viável" [que não pode ser apreendido no nível da "consciência real" ou efetiva] se concretiza na "ação editanda", cuja viabilidade antes não era percebida. Há uma relação entre o "inédito viável" e a "consciência real" e entre a "ação editanda" e a consciência máxima possível. (FREIRE, 2013, p. 134)

A experiência apresentada por Paulo Freire refere-se aos seus contatos como exilado no Chile com Gabriel Bode e a educação camponesa. O relato refere-se as dificuldades de percepção do “inédito viável”, pois os indivíduos não conseguiam ultrapassar sua condição individual para por-se no âmbito de um coletivo. A cultura liberal, na sua acepção econômica, desloca as oportunidades e desafios do coletivo para o individual, ou seja, a sua miséria e a sua riqueza dependem dos seus esforços

individuais desviando a atenção do trabalhador do que realmente importa. Que o sistema de acumulação capitalista funciona pela predação, máxima exploração do outro, especulação financeira e sistema de heranças, além da instrumentalização do Estado pela burguesia para a defesa militar e jurídica da propriedade privada. Assim, o discurso liberal desmonta a categoria de trabalhador para a de colaborador, retirando-lhe o caráter anônimo e desengajado na empresa, para o de funcionário atuante na consolidação da empresa, e mais do que isto, do funcionário que faz do seu trabalho alavanca para o seu sucesso empresarial: uma história de esforço e garra. Esta fantasia só pode ser desmascarada quando os saberes dos povos explorados são fomentados no debate. Apesar de toda esta maquinaria retórica, a realidade factual bate à porta quando o salário de camponês subalterno não paga as contas e, o pior, quando o camponês tem comprar comida na venda sendo que ele é o verdadeiro produtor. Fazer vir à tona o olhar para esta evidência desmonta gradativamente o discurso individualista do empreendedorismo corporativista.

[...], os camponeses [chilenos, no relato de experiência de Gabriel Bode. *Comentário nosso.*] não conseguiam, no processo de sua análise, fixar-se, ordenadamente, na discussão, "perdendo-se", não raras vezes, sem alcançar a síntese. Assim também não percebiam, ou raramente percebiam, as relações entre as suas necessidades sentidas e as razões objetivas mais próximas ou menos próximas das mesmas. Faltava-lhes, diremos nós, a percepção do "inédito viável" mais além das "situações-limite", geradoras de suas necessidades. Não lhes era possível ultrapassar a sua experiência existencial focalista, ganhando a consciência da totalidade. (FREIRE, 2013, p. 137)

Diante das violências e opressões de todos os tipos, da redução da vida a um trabalho sem valor para o trabalhador, que as "situações-limite" tem uma condição resignada ou desesperançosa, por um lado, ou, por outro lado, formulam-se, pela abertura de um horizonte de novidades, o "inédito viável" como uma esperança. "Nas situações-limite, mais além das quais se acha o 'inédito viável', às vezes perceptível, às vezes não, se encontram razões de ser para ambas as posições: a esperançosa e a desesperançosa" (FREIRE, 2013, p. 10). Esperança, não na sua semântica judaico-cristã, de uma espera a um além-mundo, mas uma frente construída criticamente como "ação editanda". A educação como prática para a liberdade vislumbra esta esperança, no sentido de criar os suportes para a percepção de um mundo em crise, que recruta novas posições dos seres históricos diante dos

desafios colocados pelo modelo econômico, principalmente, mas não somente. Outrossim, o mundo posto como realidade crítica exige dos atores históricos a pergunta sobre o que são, numa variante do debate sobre ontologia. Isto porque Auschwitz não é trivial, nem uma invenção mirabolante da máquina de guerra nazista. Algo do desejo humano, de uma vontade de destruir e matar, toca a marcha da história. Os soviéticos também elaboraram seus meios engenhosos de eliminação dos indesejados, os americanos também, e nesta *Era dos Extremos* (HOBSBAWN, 1995), é importante nos incluir como partícipes desta coisa toda, e em nenhum momento, imunes à torrente mortífera de ser o que somos. Para onde vamos, se é que é possível definir um ir seja pra que lado for, depende da análise crítica da histórica, do ser, do desejo, para a constituição de um inédito como resposta mais criativa às vicissitudes do presente, uma resposta que não seja uma inversão ressentida de um passado sombrio, nem um delírio megalomaniaco de uma extraordinária transformação, tão longe e tão inacessível, que até os agentes da história são destituídos de seu poder pela alegria confortadora de um determinismo teleológico inevitavelmente coerente. O futuro, sem a “ação editanda”, é uma promessa, nada mais. “Não podemos existir *sem* nos interrogar sobre o amanhã, sobre o que virá, a favor de que, contra quem, a favor de quem, contra quem virá; sem nos interrogar em torno de como fazer concreto o ‘inédito viável’ demandando de nós a luta por ele” (FREIRE, 2013, p. 96). Neste sentido, o real não está dado, mas é construído pelo feixe de aberturas disponíveis por aqueles que fazem de seus sonhos, esperança como motor da ação revolucionária.

[...], Paulo Freire [prefácio à *Pedagogia da Esperança* escrito por Leonardo Boff - *comentário nosso*.] mostra a história e a existência humana como feixe de possibilidades e virtualidades que podem, pela prática histórica, ser levadas a concretização. Daqui nasce a esperança histórica, aquilo que ele chama de "inédito viável", vale dizer, aquilo que ainda não foi ensaiado e é inédito, mas pode, pela ação articulada dos sujeitos históricos vir a ser ridente realidade. (FREIRE, 2013, p. 7)

A consciência é um valor que como tal precisa ser desvalorizado. “[...] por fim, uma *nova exigência* se faz ouvir. Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor destes valores deverá ser colocado em questão* [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 12, grifo do autor). Da diluição valorativa da consciência a um nada não absoluto, se conseguiria

vislumbrar uma consciência menos dona de si, mais disponível a se reconhecer joguete de um Inconsciente despótico. Objetividade, razão, categorias sintéticas *a priori*, consciência, são palavras elevadas aos excelsos valores de uma cultura forjada numa metafísica de beato. O mundo não é tão fácil de ser apreendido assim, mesmo com a disponibilidade de uma ferramenta científica bastante eficaz. A razão estrutura o mundo, que não é racional. A consciência nos enche de brio e altivez, e por que não, enfado, não diante da magnanimidade do mundo, mas do esplendoroso orgulho de nos saber, sabedores de tudo isto que vemos, ouvimos, sentimos, pensamos. O mundo não é extraordinário, nós que somos maravilhosos demais por sermos capazes de saber do extraordinário do mundo. Por isso, a luta tem que ser coletiva, pois esta consciência infalível, é frágil e efêmera, e quando absorvida pelo ideário egóico e/ou individualista, adquire a serventia para uma *banalidade do mal*, no sentido de que sem o teste de realidade ou o contraponto estabelecido por seus iguais, a soberania da consciência torna verdadeiro e contundente a fome, a mortalidade infantil, a violência racial. O fenômeno bolsonarista tem essa dimensão da consciência como um certo irrevogável.

Temos que reconhecer, numa primeira aproximação ao tema, quão difícil nos é "andar pelas ruas" da história, não importa se "tomando distância" da prática para teorizá-la ou se engajados nela, sem cair na tentação de superestimar a objetividade, reduzindo a consciência a ela ou enxergar ou entender a consciência, como a toda poderosa fazedora e refazedora arbitrária do mundo. (FREIRE, 2013, p. 98)

O mundo, portanto, e, especialmente, o mundo humano, não nos é apreendido como percepção fisiológica e psicológica, como cognição. O mundo é descoberto a cada novo instante, se fazendo uso de todos os recursos teórico-metodológico-culturais disponíveis, numa relação de diálogo e disponibilidade de enfrentamento das posições contrárias com o coletivo constituído. Neste sentido, a filosofia funcionaria como uma ferramenta muito útil, pois teria a capacidade de desdogmatizar as interpretações, nos lembrando sempre da impossibilidade da totalidade e da fixidez fenomênica. E no jogo do certo e do errado, do que fazer e do como fazer, os acadêmicos não dispõem de algum privilégio frente as classes populares: assim como elas, também não! É na medida que podemos trocar, que o mundo se descortina e podemos construir *um outro mundo possível*.

É a “leitura do mundo” exatamente a que vai possibilitando a decifração cada mais crítica da ou das “situações-limite”, mais além das quais se acha o “inédito-viável”. [...] a leitura do mundo não pode ser a leitura dos acadêmicos imposta às classes populares. (FREIRE, 2013, p. 103)

O “inédito viável” surge, não como consciência intencional, consciência de classe ou consciência como saber sobre o mundo, o “inédito viável” emerge do, apesar da consciência enquanto atributo disto que somos, estarmos disponíveis para dialogarmos, para em níveis de consciência diferentes sonharmos o mundo possível.

### **DO CANDOMBLÉ AO SAMBA: A MUSICALIDADE RELIGIOSA DOS ORIXÁS**

O “inédito viável” não vislumbra uma dimensão megalomaniaca, nem uma forma de transformação caricatural de um etapismo como endossado pelo marxismo ortodoxo, ainda crente no ideal de progresso como um *telos* inflacionado. O “inédito viável” ocorre a partir da identificação de uma “situação-limite”, que como tal exige uma tomada de decisão, uma resposta que dê conta da conjuntura<sup>9</sup>,

---

<sup>9</sup> O pensamento na conjuntura é indissociável de uma práxis, pois a conjuntura sugere movimento e ultrapassagem de uma época, e como a transformação histórica é auferida por homens, o novo não deveria ser entendido como uma ideia, mas como um processo teoria prática cotidiano, inserido nos contextos de luta. O pensamento na conjuntura insere-se numa noção de trânsito em que aspectos de permanência insistem em se conservar, apesar da transformação já em curso. “É este choque entre um *ontem* esvaziando-se, mas querendo permanecer, e um *amanhã* por se consubstanciar, que caracteriza a fase de trânsito como um tempo anunciador.” (FREIRE, 1967, p. 45). Esses períodos são críticos, desafiadores, pois a indecisão frente ao que se descortina impregna o indivíduo de dúvidas e angústias. Porém, a ação coletiva nos seus avanços e recuos operacionaliza esse “inédito viável”. O real transformado acontece por causa da militância e insistência, não advém de uma espera, de uma esperança vazia, ou, ainda, de uma solução individual. “Verifica-se, nestas fases, um teor altamente dramático a impregnar as mudanças de que se nutre a sociedade. Porque dramática, desafiadora, a fase de trânsito se faz então um tempo enfaticamente de opções” (FREIRE, 1967, p. 45). A tensão entre o novo e o velho vai abrindo espaço para uma dimensão sempre aquém do velho. Isso não quer dizer que o movimento seja retilíneo, mas o velho tende a desaparecer desdobrando-se no esquecimento ou num saudosismo fascista de um passado que não se viveu. “Sendo a fase de trânsito o elo entre uma época que se esvaziava e uma nova que ia se consubstanciando, tinha algo de alongamento e algo de adentramento. De alongamento da velha sociedade que se esvaziava e que despejava nele querendo preservar-se. De adentramento na nova sociedade que anunciava e que, através dele, se engendrava na velha” (FREIRE, 1967, p. 47). Por fim, Koselleck nos orienta sobre um horizonte de expectativa que baseado na experiência na conjuntura consubstancia-se como tal se readequando em nova realidade de experiência como projeção de um novo horizonte de expectativas. “Bem diferente é a estrutura temporal da expectativa, que não pode ser adquirida sem a experiência. Expectativas baseadas em experiências não surpreendem quando acontecem. Só pode surpreender aquilo que não é esperado. Então, estamos diante de uma nova experiência. Romper o horizonte de expectativa cria, uma nova experiência” (KOSELLECK, 2006, p. 313). A conjuntura,

perfazendo no tempo um novo. O novo é um modo (re)existir, de fazer frente para se colocar no mundo diferentemente. Neste sentido, o samba, desde a sua constituição mais antiga com o lundu e o maxixe, assim como sua criação como coisas dos povos escravizados na sua relação com as suas experiências com o sagrado, é um “inédito viável”, pois diante da “situação-limite” da escravidão, da negação de sua humanidade como pessoas de direitos por causa de um fenótipo tido como inautêntico, destituídos de seu grupo político étnico territorial, separados para sempre de seus familiares e amigos, de suas crenças e rituais, da sua terra natal, (re)existiram trazendo à vida, destroçada, um novo como possibilidade e potencialidade. Tudo lhes foi negado! Mas do estado de indiferente ser no mundo imposto pela violência do colonialismo moderno, estas pessoas escravizadas criaram meios de praticar o seu culto, de reverenciar os seus deuses e de usar da música para adorar os seus Orixás, para fazer festa com os seus Orixás, para realizar momentos de confraternização e comunhão com os seus irmãos de santo. A família que lhes foi destruída pela violência da escravidão é restaurada pelo Candomblé como religião que faz de seus iniciados os filhos de santo, irmanando-os. Contudo, este rito musicalizado também é destituído de sua potência artística, pois a teoria musical europeia atribuiu uma determinada racionalidade como pretexto para uma profícua harmonização. Ou seja, a métrica segue uma sequência lógica, outras formulações são contramétricas e, portanto, estanhas, incoerentes, exceções. Como se a música europeia fosse universal e modelo para o desenvolvimento da música em todas as culturas do mundo. Deste modo, a começar pelo próprio debate musical há uma carga racista europeizante que desautoriza o samba como fenômeno típico da canção. Isto por um lado, por outro, a relação dos atabaques, das palmas, e do cantório do grupo, associado às religiões de matriz africana tornam-se motivo de repúdio declarado.

O primeiro é aquele que chama de “paradigma do *tresillo*”, em homenagem à musicologia cubana que assim o batizou, em sua mônada de três valores, ou três colcheias das quais as duas primeiras pontuadas, introduzindo a síncope, em compasso de 2/4. Um tal paradigma preside à música popular latino-americana do século XIX e da virada de século,

---

portanto, não é um agora hipostasiado, mas uma posição tensionada entre um sido e um novo, forjado pela luta presente, identificação da “situação-limite”, impulsionada por um passado que recruta os indivíduos a assumir a sua responsabilidade como agentes históricos.

até o limiar dos anos 30. Incluem-se nesse arco de tempo nosso samba do período, em suas mais variadas formas, bem como o lundu, o maxixe, a habanera,[...]. O segundo, por ele mesmo batizado como “paradigma do Estácio”, é um pouco mais complexo, em sua combinação de semicolcheias e colcheias, pontuadas ou não. Em todo caso, ambos os paradigmas são marcadamente contramétricos. (SANDRONI, 2001, p. 6)

Diante da profusão dos diversos sons de atabaques, surdo, repiques, caixas de guerra, chocalho, teleco teco do tamborim, cuíca, timbal, pandeiro, além de violão, cavaquinho, banjo, os cantores, gritadores e o próprio público, que canta, bate palmas, grita, dança, existem os instrumentos de som agudo que servem para marcar o tempo, o compasso, como os agogô, os pratos e o apito do mestre de bateria. Daí se entende que há outra configuração harmônica, muito complexa e sofisticada, que exige do mestre um apuro auditivo profundíssimo, assim como coordenação e inteligência para guiar os seus diretores de bateria no sentido de que cada um deles consiga transmitir ao seu grupo de músicos, posicionados em setores específicos da formação da bateria, os comandos para a execução do samba. Isso não tem nada de primitivo, bárbaro, selvagem, um *menos* como faltoso a partir de um ponto de vista europeu. Muito pelo contrário!

Em muitos repertórios musicais da África Negra, “linhas-guias” representadas por palmas, ou por instrumentos de percussão de timbre agudo e penetrante (como idiofones metálicos do tipo do nosso agogô), funcionam como uma espécie de metrônomo, um orientador sonoro que possibilita a coordenação geral em meio a polirritmias de estonteante complexidade. [...] Sendo assim, a fórmula rítmica assimétrica ora é repetida, ora variada através de improvisações do músico responsável pela “linha-guia”. (SANDRONI, 2001, p. 19)

As fórmulas aditivas estão muito mais presentes na música brasileira que as fórmulas divisivas, o que nos permite dizer que o Brasil está mais perto da África em termos musicais que da Europa. Entretanto, como é típico do que é brasileiro, esta proximidade da África não significa uma anulação da Europa, pois adicionou-se ao caldo musical brasileiro muito da cultura branca. A música dita sincopada de matriz africana teve forte reverberação nas formas ritualísticas do culto afro-brasileiro. Da territorialidade de terreiro às festas de Santo, abertas à comunidade, ao carnaval de sambas de enredo e de maracatu, a música africana vai se estendendo, confundindo o sagrado e o profano até anular a binaridade fictícia do judaísmo cristianismo. O sagrado é profano na medida em que a liturgia de seu rito reivindica

o som dos atabaques e a dança ritual da incorporação, o profano é sagrado porque sem a música, as danças, as comidas rituais, as roupas especiais, a alegria, o sagrado não operam o milagre de fazer montar os Orixás sobre seus filhos.

Mas o que nos interessa mais diretamente é constatar que, neste ponto, o Brasil está muito mais perto da África do que da Europa. De fato, a música brasileira está coalhada de casos que podem ser descritos de maneira muito mais adequada através de conceitos como os expostos acima que através da teoria do compasso. No tambor-de-mina maranhense, no xangô e no maracatu pernambucanos, no candomblé e na capoeira baianos, na macumba e nos sambas cariocas, entre outros, fórmulas como 3+3+2, 3+2+3+2+2 e 3+2+2+3+2+2+2 fazem parte do dia a dia dos músicos. (SANDRONI, 2001, p. 19)

O lundu conhecido pelos musicólogos e estudiosos da atualidade é o burguês, pois o legítimo não é conhecido por falta de referências, tanto diretas quanto indiretas. O estilo detém três características, o cômico, o apelo sexual e a referência a mulheres negras e mulatas. “Andrade estabelece aqui as características do texto do que chama de ‘lundu tradicional burguês’. Primeira: comicidade; segunda: assunto sexual; terceira: referência a mulatas e negras” (SANDRONI, 2001, p. 45). Portanto, apesar da suposição de que existe um núcleo duro do lundu não palatável à elite brasileira e que se perdeu, permanece no conhecido elementos do velho e do novo. “O lundu típico (‘verdadeiro e legítimo’, ‘melhor e mais característico’) reúne as três condições” (SANDRONI, 2001, p. 45). A forte repressão às formas de expressão artística, religiosa e política dos povos escravizados fez com que a sua música não tivesse espaço no sentido de deter um valor que lhe outorgasse o mérito de registro para conhecimento posterior da humanidade. Como a violência era tremenda, uma estratégia de resistência, inclusive, baseava-se no uso da tradição oral para a transmissão de seus saberes. Ora, mas como este tipo de música chegou às elites, se os espaços mantinham-se intocados? Dois espaços de permissividade mais abrangente, tolerada, e até desejada pelas elites, compuseram os ambientes de contato da música negra com a sociedade branca burguesa, são eles: o teatro e os clubes carnavalescos. A promiscuidade cultural do carnaval autoriza que o habitualmente proibido seja querido, inclusive pelos puristas e puritanos, que hipocritamente condenam tais práticas, como: sexo com parceiros do mesmo sexo, uso de drogas lícitas e ilícitas, orgias, libertação das roupas, depredação do patrimônio público e privado, estupros, brigas, assassinatos, direção perigosa, som

em máximo volume depois das 22 horas, confronto com a polícia; mas guardam uma vontade de fazer, que, aliás, realizam tais práticas, porém discretamente durante o ano, mas no carnaval perdem as estribeiras. Logo, diante da instalação da Sodoma e Gomorra brasileira, ouvir algumas canções do cancioneiro popular é até bastante suave e divertido.

Porém o que se passava por lá não tinha registro impresso. Os únicos lugares em que a sociedade oficial reconhecia as diversões suspeitas, em que os grupos rebarbativos saíam da calada da noite e eram tolerados pela gente bem, eram o teatro de variedades e clubes carnavalescos. (SANDRONI, 2001, p. 54)

*Os Estudantes de Heidelberg* e o *Clube dos Democráticos* representavam, assim, as duas instituições carnavalescas de maior proeminência. Formadas por membros da elite branca carioca, estudantes de medicina e funcionários públicos, além de profissionais liberais, eram agremiações que protagonizavam os chamados bailes de carnaval. O imaginário da época veiculava ideias de promiscuidade e libertinagem generalizada para estes antros. Isto porque o sexo e as drogas estão na atmosfera destes tais bailes, além de uma música inadequada a sociedade cristã, trabalhadora e patriota. Se sabia que músicos, tidos por vagabundos pelos moralistas, negros, frequentavam esses ambientes e ajudavam a animar as festas.

As principais organizações carnavalescas não eram constituídas principalmente pelas classes populares, como são as atuais escolas de samba. Os Estudantes de Heidelberg, que reunia, como indica seu nome, jovens dados à cultura alemã, congregava “rapazes do curso médico, alguns empregados públicos e poucos, mas de boa colocação, no comércio”. (SANDRONI, 2001, p. 55)

O lundu teria dado origem ao maxixe, este como uma versão apreciada, sem grandes reservas, pela elite branca. Importante salientar que a História não constitui-se de um saber que narra o passado verdadeiro e real. O passado é uma invenção, uma interpretação, que pode servir a muitos propósitos. Na música, criar este passado, depende de algumas fontes, nem um pouco fáceis, pois até as gravações das canções (mesmo aqui as dificuldades permanecem, pois as gravadoras, às vezes, não tem acervos, tendo o pesquisador que depender de colecionadores ou instituições públicas de preservação da memória, e pode ter acontecido de algum desses locais ter sido alagado ou incendiado por negligência, crime ou acidente); o que se tinha eram as partituras e o conhecimento das pessoas,

que contavam a sua leitura de mundo, sem muito maleabilidade para confrontar os dados já que a fonte oral precisa estar viva para poder falar. Nesse sentido, a hipótese de que o Maxixe seria uma versão pequeno-burguesa do lundu fora desenvolvida por Villa-Lobos. Segundo ele, num destes bailes em clubes de carnaval, uma pessoa chamada Maxixe teria dançado o lundu aplicando o estilo na sociedade abastada.

A ideia de que o maxixe veio da Cidade Nova pela via dos clubes carnavalescos é consideravelmente reforçada por “uma versão, propagada por Villa-Lobos, que a teria colhido dum octogenário”, segundo a qual “o maxixe tomou esse nome dum sujeito apelidado ‘Maxixe’ que num carnaval, na sociedade ‘Os Estudantes de Heidelberg’, dançou o lundu numa maneira nova (ANDRADE, 2006, p. 128). (SANDRONI, 2001, p. 55)

Porém, a hipótese desenvolvida por Sandroni é a de que os estilos são diferentes, mas que serão instrumentalizados na construção do samba carioca nas casas das tias de bamba no centro do Rio. O lundu teria uma conformação bem distinta da do Maxixe, isto é, como coisa dos negros, configurava-se coletivamente numa roda que incluía também os músicos e um par por vez ia ao centro dançar; no maxixe todos dançavam ao mesmo tempo e os músicos não compunham a grupalidade, estando separados. Enquanto o lundu era uma dança de par separado, o maxixe se dançava com par enlaçado. “[...] o maxixe é uma dança de par enlaçado, o lundu, de par separado. [...] As danças de par enlaçado apareceram no Brasil nos anos 1840, com a valsa e a polca” (SANDRONI, 2001, p. 56). O maxixe aproximava-se de uma noção de modernidade urbana vislumbrada pela elite brasileira como sinônimo do progresso e desenvolvimento. O lundu carregava a chaga do colonialismo rural brasileiro como sinônimo do atraso e do agrário-exportador. Contudo, o Brasil só sofrerá uma forte transformação econômica de modo a inverter a densidade populacional do interior do país para as cidades por causa de uma Revolução Urbano Industrial, na década de 1930 com Getúlio Vargas. Isto quer dizer que a imagem de uma música dança brasileira mais conveniente ao cosmopolitismo da grande *urbs* nacional em detrimento de uma outra mais rural, é uma fantasia da subserviência colonizada das elites locais à, principalmente, França.

No lundu todos os participantes, inclusive os músicos, formam uma roda e acompanham ativamente, com palmas e cantos, a dança

propriamente dita, que é feita por um par de cada vez. No maxixe, ao contrário, todos os pares dançam ao mesmo tempo e a música é “externa” à dança: isto é, nem os músicos fazem parte da “roda” — que ela mesma é dissolvida surgindo em seu lugar o espaço do chamado “salão de baile” —, nem os dançarinos cantam, sendo a música exclusivamente instrumental. O maxixe era uma dança moderna, urbana e internacional (chegou à Europa junto com o tango argentino); o lundu deitava raízes no mundo rural e no passado colonial brasileiro. (SANDRONI, 2001, p. 55)

A coreografia do lundu se converterá na umbigada do samba. Etnomusicólogos já verificaram as semelhanças desta dança da história da música negra brasileira e fenômenos semelhantes na África passada e atual apresentando possibilidades interpretativas de aproximação de uma origem africana do samba. Porém, devemos nos adiantar afirmando que o samba é um tipo música brasileira, que como tal pode ter se utilizado de elementos estrangeiros, vigorosamente africanos, e também europeus, portugueses especialmente. “[...] faz proceder a palavra ‘do quimbundo *semba*’, que significaria ‘umbigada’. [...] Com o nome de *semba*, foi testemunhada em Angola e no Congo, no século XIX, por viajantes portugueses, e ainda nos anos 1980, Kubik viu o nome e o gesto praticados em Luanda” (SANDRONI, 2001, p. 74). O aspecto coletivo da dança, as palmas, os músicos juntos à roda, os participantes ativamente cantando, mantém o estilo do lundu, aqui um dos integrantes indo ao meio e dançando, em seguida escolhendo alguém para substituí-lo fazendo uso da umbigada. A dança de roda garante a integralidade do grupo, a festa e a alegria expandindo-se a todos, com graça, humor, brincadeira. Saber dançar como um conjunto de passos bem treinados é o que menos importa aqui, porque o grupo sustenta o indivíduo que não conhece a dança, incluindo-o pelo sentido mesmo da festa e da gozação.

Não precisamos nos deter nesta discussão: o que importa reter é a importância da umbigada, registrada desde o século passado tanto no Brasil como na África, como um gesto em torno do qual se organizam certas danças dos negros. Em traços gerais, elas consistiam no seguinte: todos os participantes formam uma roda. Um deles se destaca e vai para o centro, onde dança individualmente até escolher um participante do sexo oposto para substituí-lo (os dois podem executar uma coreografia — de par separado — antes que o primeiro se reintegre ao círculo). (SANDRONI, 2001, p. 74)

Após a assinatura da Lei Áurea em 1888, as pessoas em condição de escravidão tiveram a liberdade decretada. Entretanto, alguns problemas

enunciaram-se. Primeiro, o Estado libertou estas pessoas sem criar quaisquer políticas públicas capazes de as formar intelectualmente, com acesso às universidades, de as formar como mão de obra técnica para o trabalho; assim como não implementou políticas assistencialistas no sentido de amparar tais famílias com alimentação básica e moradias, minimamente, dignas. Importante salientar que no bojo das políticas de branqueamento promovidas por D. Pedro II, alemães e italianos receberam terras do Estado como política de povoamento e incentivo a produção agrícola. Isto quer dizer que os brancos obtiveram incentivos para se instalar enquanto os negros foram entregues a própria sorte. Assim, como desde o Período Colonial, eles desenvolveram redes de solidariedade no sentido de amparar estes desempregados em condição de pauperização. Desempregados, muitos destes libertos migraram para a capital federal para conseguir melhores condições de vida, já que o Rio oferecia uma economia bem mais dinâmica que a da Bahia. Estes trabalhadores braçais, estivadores, principalmente, instalaram-se no centro do Rio. Algumas destas casas funcionarão como terreiros de candomblé e casas de bamba, onde aconteciam os sambas. Os recém-chegados ao Rio encontravam acolhida nestes lugares, recebiam comida e festa. Também poderiam ficar hospedados nestas casas, porque estavam sendo iniciados na religião, ou não, mas o aspecto religioso era decisivo; como os rituais de iniciação ao candomblé são longos exigindo reclusão e dedicação integral a feitura do santo, é plenamente factível supor que a religião estivesse acolhendo estes migrantes, não só pela via da solidariedade e caridade, mas também como filhos de santo, devolvendo-lhes a família perdida quando da captura pelos traficantes de pessoas portuguesas.

Tal solidariedade [dos negros e emigrados da Bahia para o Rio - comentário nosso.] era em grande parte assegurada pela figura das “tias”, isto é, de baianas mais velhas que exerciam uma liderança na organização da família, da religião e do lazer. Entre estas, podemos mencionar tia Amélia e tia Perciliana, mães, respectivamente, do já citado Ernesto dos Santos (1889-1974) e de João Machado Guedes (1887-1974), que, conhecidos pelos apelidos de “Donga” e “João da Baiana” — [...] —, viriam a desempenhar papel de relevo no meio musical carioca do início do século XX. (SANDRONI, 2001, p. 85)

Neste sentido, de uma (re)existência numa abordagem mais genuinamente preto brasileira a uma outra, envolvida com os desejos da elite branca, do Estado e do mercado, optamos neste momento por traçar as linhas gerais que conectam o

samba a um passado de religiosidade como comunhão entre os filhos de santo: o candomblé denominado a partir da noção de nações. As nações eram nomes criadas pelos traficantes de pessoas na África para se referir às suas regiões natais. Todavia, essas caracterizações passaram a ser usadas pelos próprios candomblecistas para marcar o lugar originário de seu culto. Destituídos de suas nações efetivas, - e as culturas africanas têm uma compreensão diferente de nação, território, pátria e família -, encontravam-se desamparados. É importante enfatizar a gravidade criminosa e desumana da escravidão moderna, pois ela não retira a liberdade do indivíduo, apenas, ela impõe o desamparo como fundamento da vida. Ora, não existe Deus, pátria, família, nação, território, cultura, ou seja lá o que for, que fundamente a existência de uma vez por todas eliminando a vacuidade e falta de sentido das coisas. Não existe nada que possamos nos apegar para deixar de sofrer a nossa insignificância e perenidade diante do todo: completamente jogados, continuamos lançados no nada. Por isso, inventamos mentiras, ficções, para continuar, e fazer da indiferença do universo com relação a nós, a mais robusta justificação de vida. Escravizar alguém é destruir um dos grandes fundamentos metafísicos da existência, a liberdade. Mas a versão moderna da escravidão cinde a relação de homem com a humanidade, de homem com a pátria, de homem com a família, da família com o grupo. A escravidão moderna é a destruição do outro como elemento contundente do niilismo hiperbólico europeu, a mais evidente faceta de sua crise moral e civilizacional. “Cabe notar que as denominações metaétnicas (externas), impostas a grupos relativamente heterogêneos, podem, com o tempo, transformar-se em denominações étnicas (internas), quando apropriadas por esses grupos e utilizadas como forma de autoidentificação” (PARES, 2007, p. 26). Obrigados a suportar o nada de ser, sem o recurso às ficções necessárias, as pessoas escravizadas trazidas para o Brasil nos porões insalubres dos Navios Negreiros, não sucumbiram na resignação mórbida do fatalismo russo. Ao contrário, encontraram no grupo os arranjos para a elaboração de novos signos capazes de sustentar e justificar a vida, que a plenipotência da violência mais hedionda já teria sido suficiente para desestimular. As religiões de matriz africana no Brasil não funcionam somente como o advento de uma cosmogonia, mas reintegram os seus adeptos a uma família de santo e a uma nação. Ao se vincular a cosmogonia como

interpretação para a criação do universo e suas vicissitudes com os deuses, o filho de santo, antes, órfão de todo significado mobilizador da vida, agora assume seu protagonismo diante do mundo, de si e do universo. “É precisamente o reconhecimento dessa comunidade de componentes culturais o que vai favorecer a adoção dessas denominações externas e a subsequente configuração de uma identidade coletiva (nação) assumida pelos próprios africanos” (PARES, 2007, p. 29). O vínculo a uma família de santo e a uma nação como conexão ancestral africana, “inédito viável”, soma-se uma busca de ancestralidade na própria terra brasileira: o caboclo. O determinado toque dos atabaques exerce uma espécie de conexão entre os filhos de santo e os Orixás, funcionando como um chamado para que o Orixá monte sobre seus filhos.

Cada toque efetivado, cada ritmo, estará dedicado a uma divindade, ou a um momento preciso no culto, determinando assim a dança, os gestos e os movimentos empregados. Os membros dessas religiões compreendem os códigos musicais, identificando, por exemplo, que Orixá está sendo chamado e louvado através do som que está sendo entoado. (ARAÚJO, 2014, p. 2)

A invocação dos caboclos no terreiro é feita por um tipo de toque chamado samba de terreiro.

Os candomblés se configuram como um espaço de acesso à ancestralidade africana divinizada na diáspora. De modo paralelo, os grupos negros deslocados à colônia portuguesa exercem um processo de reconhecimento de uma ancestralidade própria da terra em que sofrem o processo de escravização, uma ancestralidade brasileira que se revela na figura do caboclo – uma figura mítica de destaque em torno da qual se constitui, com singularidade, a produção de uma forma de samba. (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 279)

O candomblé banto é uma das expressões das religiões de terreiro no Brasil, de nação Angola e Congo, trouxe inquices e bacurus. O candomblé iorubá do culto aos orixás provém das nações Ketu, Ijexá, Oyó, Efan, Egbado, Egba, etc. E os fons que englobam Benin, Abomey, Savalu (os mahis), Aladá (os aladanos), que cultuam os voduns. Desde já, observa-se a complexidade do fenômeno religioso. São os de matriz banto que abrem caminhos para uma ancestralidade brasileira. “Nesse sentido, os atuais candomblés de matriz banto, ou seja, os candomblés de nação Angola/Congo são considerados contextos de grande legitimidade na produção de relações com representantes míticos de uma ancestralidade brasileira” (NIGRI;

DEBORTOLI, 2015, p. 279). No contexto de matriz banto, uma série de eventos litúrgicos e narrativas, disseminada na tradição oral, preservada pelos anciãos e passada aos iniciados e sacerdotes, foram produzidos. O conhecimento das práticas cerimoniais, sacramentais e de culto, de caráter interno, assim como a oralidade e a restrição de acesso a determinados conteúdos, perfaz uma estratégia de resistência cultural. Contudo, existem os eventos públicos, as festas de santo, em que o samba ganha evidência social, já que o seu toque ritual estabelece o transe como clímax festivo.

A partir desse sentido relacional, situado no contexto dos candomblés banto, emergem práticas tradicionais referenciadas em “matrizes identitárias” que revelam com singularidade suas representatividades, formas estéticas, narrativas etc., e, neste complexo, temos o samba como importante elemento componente do contexto. (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 280)

O “inédito viável” como uma revolução ou um processo de ruptura muito forte decompõe o real em outras novas dicotomias. Por isso, pensar um novo na conjuntura, depois de Auchwitz, Hiroshima e Nagasaki, o Muro de Berlim, Maio de 1968, a derrocada do bloco socialista, a catástrofe climática, o toyotismo, os algoritmos e as redes sociais, Nietzsche e Heidegger, a crise da razão e a pós-modernidade, o pensamento decolonial, é ter a hombridade de politizar a história dos povos originários e dos negros escravizados no Brasil, para vislumbrar modos de perceber o mundo que funcionaram como mecanismos de (re)existência. E que focalizam uma hermenêutica que escapa ao modelo europeu, seja moderno ou pós-moderno, modelos interpretativos guaranis, tupinambás, ianomâmis, argelinos, congolese, cambojanos, quilombolas, não para negar absolutamente os saberes europeus, mas para incluir o resto do mundo como produtores de conhecimento e de vida, e que foram silenciados, ou pelo roubo leviano do sul do mundo, ou pela desqualificação do pensamento porque construído em outros moldes que não os academicistas, a tradição oral, por exemplo. A deslegitimação de uma *intelligentsia* preta afro-brasileira se deve, em muito, ao epistemicídio e ao racismo estrutural.

A sua grande preocupação não é, em verdade, ver criticamente o seu contexto. Integrar-se com ele e nele. Daí se superporem a ele com receitas tomadas de empréstimo. E como são receitas transplantadas que não nascem da análise crítica do próprio contexto, resultam inoperantes. Não frutificam. Deformam-se na retificação que lhes faz a

realidade. De tanto insistirem essas sociedades nas soluções transplantadas, sem a devida “redução” que as adequaria às condições do meio, terminam as suas gerações mais velhas por se entregarem ao desânimo e a atitudes de inferioridade. (FREIRE, 1967, p. 52)

As diferenças são de tal magnitude que os europeus atribuíram tanto aos indígenas quanto aos negros um *menos* como selvageria, sendo que é o contrário, há alguma coisa no pensamento destes povos que abre portas epistemológicas e acessa formas do mundo que o formalismo acadêmico europeu, implementado como cultura universitária no Brasil pelos portugueses, impedem<sup>10</sup>. Ora, o sagrado para a Igreja está separado do profano, literalmente do lado de fora da igreja. Sendo que o ambiente profano da festa católica é frequentado pelos mesmos partícipes,

---

<sup>10</sup>Talvez o discurso possa soar xenófobo havendo a necessidade de estabelecer uma cisão entre os colonizadores europeus e os atuais europeus, muito mais civilizados e preocupados com questões humanitárias. Evidentemente que os mesmos escravizadores europeus foram os primeiros a questionar a leviandade e o absurdo da escravização de pessoas, apesar de a França Iluminista e revolucionária ter mantido o Haiti como uma colônia de escravos, contradição tão insustentável que acabou por detonar a guerra de independência do país. Os europeus construíram o edifício democrático liberal, os direitos humanos, o socialismo, o anarquismo, o comunismo, a social-democracia, a liberdade de expressão, assim como no bojo de todas essas novidades oitocentistas e novecentistas, terem protagonizado a Conferência de Berlim no campo da diplomacia para invadir países africanos e asiáticos no contexto da Segunda Revolução Industrial, devidamente justificados do ponto de vista científico como pressuposto moral civilizacionalista, isto é, o darwinismo social e seus desdobramentos mais toscos como a antropologia, a craniometria, a criminologia, a psiquiatria médica e judiciária, para não falar da descaracterização da diversidade cultural africana e asiática, em que fundou-se países que não existiam, com pessoas que não se entendiam como povo nacional, e que continuaram não fazendo sentido, já que o jargão é se referir a Angola, Congo, Etiópia, como uma mesma coisa chamada África, sem quaisquer singularidades. É inegável que a violência de antes fora diminuída, mas outros aspectos ganham sentido no neoliberalismo mantendo o sistema de dominação colonial. Por exemplo, a diplomacia como política da boa vizinhança com os países africanos fingindo-se estar tudo bem depois de saques, assassinatos e usurpações do poder político em regiões estratégicas como Serra Leoa, por séculos e mais séculos a fio, sem uma política séria de indenização aos países do sul do mundo: a elevadíssima qualidade de vida da Europa não é uma coincidência, nem esforço do trabalho honesto! Além disso, a manutenção do sistema de dependência econômica via Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional, o sistema dependência tecnológica, o discurso de liberalização das fronteiras alfandegárias a taxas que tenderiam a se reduzir a zero, numa contrapartida desproporcional, - os países de discurso mais liberalizante são os mais protecionistas. E o uso profilático da paz como recurso a sustentação do monopólio tecnológico militar, e, principalmente, aquele que se refere ao enriquecimento de urânio, tendo países que estão fora do eixo colonizador categorizado como Conselho Permanente de Segurança (EUA, França, Grã-Bretanha, Rússia e China), como o Irã, ou qualquer outro que avenge contestar a ordem imperial vigente, que se submeter aos caprichos da Agência Internacional de Energia Atômica devendo abrir mão de sua soberania nacional para escrever relatórios pormenorizados de seus segredos militares munindo os adversários, os países com a maior quantidade de ogivas nucleares do globo, com informações para te destruir. Aqui não cabe revanchismo, mas ao menos no campo de uma interpretação, outros discursos precisam fazer voz, uma democracia e uma filosofia política devidamente demarcada espacialmente, com uma cor bem característica, sem se perguntar sobre essas evidências, demonstra não só aspectos colonialistas, mas também de dominação intelectual e subjetiva.

leigos e clero, do rito sagrado, a Missa. No candomblé isto se perde.

[...], pois ali se revela um modo de produção da vida que não opera pelas dualidades, no qual não se operam oposições como bem x mal, trabalho x lazer, sagrado x profano etc. [...] ao samba produzido nos terreiros de candomblé podem ser atribuídos *fragmentos de sentidos* como a “vadiação”, a “poesia”, a “disputa” – sentidos que, a partir de uma perspectiva dicotômica entre o profano e o sagrado, se aproximariam do polo profano. Em contrapartida, fragmentos de sentido como a “louvação”, a “reverência” e a “narrativa mítica” seriam polarizados no lado sagrado. (NIGRI; DEBORTOLI, 2015, p. 301)

Por fim, reiteramos o discurso de uma leitura mais atenta e apurada de outras narrativas e dizeres, não por um preciosismo como a interver os valores numa manobra ressentida, mas por compromisso ético em equalizar as frequências de ressonâncias das múltiplas vozes.

O samba, portanto, surgiu destes contextos afro religiosos como instrumental cerimonial do rito. “O samba da virada do século XIX para o XX adquiriu sua forma em constante intercâmbio com as religiões que se praticavam nos terreiros” (GOMES, 2013, p. 186). Daí surgiram grandes nomes da música popular ou popular e folclórica, direcionando o gosto musical brasileiro, e, principalmente, fazendo-se ouvir não só a canção, mas também a cultura afro-brasileira como um todo, a começar pela religião. Apesar da tendência a desaffricanizar o samba com as vertentes brancas da música, ele permanece preto com o seu toque ritual.

Do espaço do terreiro despontaram artistas como Pixinguinha, Donga, João da Baiana, Heitor dos Prazeres, Sinhô, entre muitos outros que, com a ascensão do samba nas décadas de 1920 e 1930, e o consequente crescimento das agremiações carnavalescas destes no mesmo período, marcaram de preto o cenário musical brasileiro. (ARAÚJO, 2014, p. 5)

Na arquitetura residencial das casas das tias baianas, em que na sala aconteciam os chorinhos, mais palatáveis ao gosto burguês e, portanto, serviam para disfarçar os eventos mais interiores da casa, na sala de jantar e no terreiro ao fundo, onde aconteciam os sambas; os instrumentistas não se rivalizavam numa espécie de identidade à sua música. Os músicos se misturavam numa grande festa religiosa, musical e solidária. “Na casa das Tias Baianas, onde samba e religião se fundiam em praticamente um único ritual, os mesmos homens que estavam tocando

tambores no terreiro, puxavam os ritmos das rodas de samba na sala de jantar e na sala de visitas” (GOMES, 2013, p. 186). Desta origem candomblecista do samba é possível levantar a hipótese de que as baterias de escolas de samba não tocam o samba de enredo, apenas, mas o seu estilo retoma a tradição antiga dos terreiros da batida para o seu Orixá. Cada bateria de cada escola de samba manteria guardado entre seus mestres os seus toques ancestrais e a música para seus deuses.

De acordo com o documento DOSSIÊ DAS MATRIZES DO SAMBA NO RIO DE JANEIRO, a identidade de cada bateria de escola de samba está relacionada à sua origem – e, portanto, aos terreiros de santo.[...] , no pensamento dominante de que cada bateria bate para determinado orixá. (GOMES, 2013, p. 186)

Por fim, e para concluir, o samba carrega consigo elementos musicais africanos, portugueses, brasileiros, além de características religiosas afro-brasileiras, sendo um ingrediente mutagênico de uma sofisticada e complexa cultura brasileira. Sua atribuição como música brasileira por Getúlio Vargas, não serve apenas a propaganda política, mas ilustra muito bem no seu fazer a brasilidade de nossa cultura comportando-se como “inédito viável”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE. Música, doce música. Rio de Janeiro: Editora Garnier, 2006.
- ARAÚJO, Anderson Leon Almeida de; DUPRET, Leila. Entre Atabaques, Sambas e Orixás. *Revista Brasileira de Estudos da Canção RBEC*, n.5, 2014.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- FREIRE, Paulo. A Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- FREIRE, Paulo. A Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GOMES, R. C. S. “Pelo telefone mandaram avisar que se questione essa tal história onde mulher não tá”: a atuação de mulheres musicistas na constituição do samba da Pequena África do Rio de Janeiro no início do século XX. *Per Musi*, Belo Horizonte, n. 28, p.176-191, 2013.
- HOBSBAWN, Eric. A Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: Contribuição a semântica dos tempo históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da Moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIGRI, Bruno Silva; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. O Samba no Contexto do Candomblé Festa, Mito e Sacralidade como Experiências de lazer. *Licere*, Belo Horizonte, v.18, n.3, 2015.
- PARES, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. Bahia: p55 edição, 2021.
- SANDRONI, Carlos. Feitiço Decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

## O RACISMO RELIGIOSO DE MISSÕES CRISTÃS DE EXTREMA DIREITA ORIENTA O ETNOCÍDIO INDÍGENA

*Damires dos Santos França*

Graduação em Pedagogia e Ciências Sociais na UFRJ e doutoranda no PPGF/IFCS/UFRJ

### **Resumo**

A marcha para o norte das novas missões religiosas cristãs realizadas em territórios indígenas vem promovendo, a partir de suas perspectivas eurocêntricas, conflitos de diversas ordens em sociedades ameríndias. As tentativas de subjugação das culturas dos povos originários além de interesses econômicos e políticos, procuram comprometer as identidades indígenas e suas práticas ancestrais. Entretanto, movimentose articulações indígenas estão cada vez mais conscientes sobre o uso da evangelização como forma de dominação de seus povos e, por isso, procuram desenvolver novas formas de resistências e retomadas. A força social criada pelos povos indígenas sobreviventes dos inúmeros genocídios perpetrados pelo “povo da mercadoria” (KOPENAWA, 2015) tem inspirado a construção de alternativas de enfrentamento ao colapso político e socioambiental projetado pela extrema direita.

**Palavras-chave:** Racismo religioso, extrema direita, etnocídio, povos indígenas, resistência.

### **Abstract**

The northward march of the new christian religious missions carried out in indigenous territories has been promoting, from their eurocentric perspectives, conflicts of different orders in Amerindian societies. Attempts to subjugate the cultures of native peoples, in addition to economic and political interests, seek to compromise indigenous identities and their ancestral practices. However, indigenous movements and articulations are increasingly aware of the use of evangelization as a form of domination of their peoples and, therefore, seek to develop new forms of resistance and recovery. The social force created by indigenous peoples who survived the countless genocides perpetrated by the “commodity people” (KOPENAWA, 2015) has inspired the construction of alternatives to face the political and socio-environmental collapse projected by the extreme right.

**Keywords:** Religious racism, extreme right, ethnocide, indigenous peoples, resistance.

## INTRODUÇÃO

A marcha para o norte das novas missões religiosas cristãs realizadas em territórios indígenas vem promovendo, a partir de suas perspectivas eurocêntricas, conflitos de diversas ordens em sociedades ameríndias. As tentativas de subjugação das culturas dos povos originários, além de interesses econômicos e políticos, procuram comprometer as identidades indígenas e suas práticas ancestrais.

O crescimento do fenômeno da extrema direita (ED) tem raízes profundas no fascismo histórico que, fundamentado numa visão eugenista e colonialista, defendia políticas de perseguição, encarceramento e extermínio de grupos sociais tidos como os causadores das crises socioeconômicas da época. A necessidade “de se colocar em oposição a algum tipo de Outro” (TRAVERSO, 2021, p. 48) é uma característica do fascismo que elegeu, principalmente, judeus, negros, ciganos, homossexuais e deficientes físicos como sendo os corpos estranhos e anormais a partir de uma visão mítica da raça superior, ou seja, a ariana.

Na atualidade europeia, o antissemitismo deixou de orientar as novas direitas por conta da centralidade do Holocausto na memória dos genocídios praticados durante a Segunda Guerra. Neste sentido, diferentes “outros” foram forjados pela direita radical como, por exemplo, os imigrantes não-europeus, os não-brancos e os não-cristãos estimulando a xenofobia e a islamofobia na Europa.

No Brasil, ao longo dos séculos, a gramática cristã que sempre produziu perseguição e segregação racial e social se traduziu na permanente desumanização dos grupos racializados. A nova direita potencializou o discurso de exclusão e ordem social a partir da idealização da branquitude brasileira que não concebe a ideia de perder algum de seus privilégios.

## O RACISMO RELIGIOSO COMO ESTRUTURA DO GENOCÍDIO INDÍGENA

Segundo Sodré (2023), o racismo brasileiro se desenvolveu a partir das ideias fascistas vinculadas aos Movimentos Eugenistas que foram disseminadas nas colônias por políticos e intelectuais homens e brancos como forma de conter a mestiçagem vista como uma degeneração da espécie e da sociedade. Neste sentido, a forma deste racismo modernofascista é o antissemitismo estendido aos negros da Guiné, em referência aos negros sequestrados da África, recém libertos da escravidão e aos negros da terra (os indígenas) impostos à assimilação cultural do colonizador e ao mundo do trabalho.

A violência das *plantations* escravistas do colonialismo e imperialismo não eram apenas uma forma de punição mas uma forma de intimidação, de subjugação de vidas percebidas como não-vidas, mas ferramentas (MBEMBE, 2020). Assim como os aldeamentos, as senzalas e os campos de concentração foram engrenagens construídas para transformar homens em animais, em “escravos, despojados de qualquer direito, expostos a qualquer injúria, destinados a uma morte quase certa” (LEVI, 1988, p. 55).

A gramática racista fascista que organizava o mundo através de classificações hierárquicas, segundo o modelo branco, criou uma normalização inquestionável da superioridade social, intelectual e política ligada à branquitude tal como a manutenção de percepções, auto-percepções e estereótipos negativos ligados aos não-brancos que se estende até os dias atuais.

As camadas sociais brancas, apelando ao discurso liberal de igualdade de direitos numa sociedade desigual<sup>11</sup>, sempre questionaram as políticas de direitos desencadeadas no período da redemocratização. Seu descontentamento, no entanto, se acentuou a partir das políticas voltadas para a justiça social de redistribuição de renda e de ação afirmativa adotadas pelos governos neoliberais progressistas (FRASER, 2021, p. 21). O mito da democracia racial tem fundamentado as

---

<sup>11</sup> O IBGE em 2019 informou que 75% dos negros são pobres e 70% dos brancos são ricos e, em 2022, divulgou que a renda dos brancos é o dobro das de pretos e pardos.

percepções das camadas mais privilegiadas no entendimento da meritocracia como causa da sua posição social.

A visão meritocrática fundamenta uma ética econômica (ALMEIDA, 2019) identificando os mais pobres na sociedade democrática, que por “coincidência” são negros, pardos e indígenas, como sendo os mais beneficiados pelas políticas governamentais. Isso, segundo os meritocratas, promove uma injustiça com os indivíduos que não têm “os atributos de uma pessoa socialmente vulnerável”. No entanto, as camadas sociais mais empobrecidas precisam estar conectadas com este pensamento de naturalização das desigualdades, ou seja, como próprio da sociedade.

Nesse sentido, a religião assume um papel importante na coesão entre as diferentes camadas sociais e raciais. As igrejas cristãs, mais especificamente as evangélicas neopentecostais que cresceram durante as gestões de governos democráticos, se mobilizaram em torno das ideias da extrema direita seguindo a lógica conservadora dos costumes e a teologia da prosperidade de encorajamento e estímulo aos fiéis na força empreendedora de si mesmos. A igualdade social não estando mais no seu horizonte de utopia permitiria levar o indivíduo a crer que sua ascensão se realizaria “entre relações de desigualdade” (ALMEIDA, 2019, p. 33), a partir do seu esforço pessoal vinculado ao mérito divino.

Desta maneira, grupos historicamente discriminados e perseguidos, apartados de qualquer tipo de reciprocidade, de direito, de emancipação deveriam permanecer no lugar dos marginalizados. Sendo assim, se tornaram alvos preferenciais da necropolítica (MBEMBE, 2018), ou seja, encarcerados nas prisões, mantidos fora das escolas e universidades, fora dos lugares de poder e fora das suas terras originais.

A extrema direita no poder tende a seguir um modelo de retórica política pautada na ideia da existência de um conspiracionismo, de um inimigo do povo, que por interesses escusos, determina a história e as ações dos governos. Os fatos históricos passam a ser questionados, revisados e reinterpretados por grupos que

negam o Holocausto, o fascismo histórico, a escravidão colonial ou a existência e o genocídio dos povos originários<sup>12</sup>.

A relativização do passado levou pessoas a acreditarem que a emergência de governos de exceção como a Alemanha nazista, os EUA antiterrorista ou a ditadura militar no Brasil foram as únicas opções políticas viáveis para o combate a um mal maior (TRAVERSO, 2021). A linguagem e a estética da guerra e do ódio se tornaram cada vez mais presentes nas sociedades atuais. Judeus conservadores brasileiros, convertidos ao bolsonarismo, que aplaudiram cumplicemente as falas racistas e cruéis<sup>13</sup> do seu candidato à presidência em relação aos indígenas e quilombolas, não imaginariam que casos de violências antissemitas e neonazistas fossem aumentar cerca de 408% durante o governo Bolsonaro, ou seja, entre 2019 e 2022 foram 169 casos somados (GHERMAN; EFRAIM, 2022).

Nada mais acertada a análise de Sontag (2003) ao perceber que a dor do Outro, que é diferente e está distante espacial, histórica e culturalmente, não evoca sentimento de empatia. Ao contrário, numa sociedade do espetáculo, comumente gera uma banalização da sua miséria e morte (SONTAG, 2003).

A necessidade dos negacionistas de falsear a realidade e contestar os fatos históricos demanda o incentivo do discurso anti-ciência. A universidade e seus pesquisadores passaram a ser depreciados e caluniados porque, ao usarem do método científico na busca do conhecimento, constantemente desmascaram as inverdades e desinformações disseminadas nas redes sociais por estes extremistas. O negacionismo, para Pasternak (2022), não é resultado de uma “ignorância inocente. [...] É uma mentira que nega a realidade para promover ideologia, política ou religião” (PASTERNAK, 2022, p. 276).

---

<sup>12</sup> No livro *A Farsa Yanomani* publicado pela Editora da Biblioteca do exército – BIBLIEX em 1995, o General Carlos Alberto Lima Menna Barreto “comprova”, a partir de sua experiência como militar servindo na Amazônia e revelando documentos (sem referências) do envolvimento de ONGs e seus interesses econômicos com políticos na demarcação da Terra Indígena Yanomami que não existiam enquanto povo originário.

<sup>13</sup> Bolsonaro, em palestra na Hebraica, defendeu a existência de raças boas e ruins no mundo sendo os quilombolas e indígenas exemplares das últimas e cometeu crime de racismo ao animalizar o corpo negro.

Sobre esta questão, em relação aos povos originários, a extrema direita brasileira tem sido bastante habilidosa. Aciona a visão anti-indígena que organizou o imaginário coletivo da sociedade brasileira com intuito de combater os direitos sociais e políticos assegurados a eles, pela primeira vez, na Constituição de 1988. É desse modo que se naturaliza a invisibilização desses povos na sociedade, na história e na memória social para garantir o sucesso das narrativas falsas criadas sobre eles/as.

Muitas vezes o racismo, a escravidão e movimentos de resistências não são associados à história dos povos indígenas. O silêncio historiográfico sobre estes povos tende a reforçar “a narrativa da extinção que coloca os indígenas num lugar pertencente ao passado” (KRENAK et al., 2019, p. 2163). Salvo pontuais historiadores, a grande maioria dos pesquisadores sobre os ameríndios são antropólogos que, até bem pouco tempo atrás, os percebiam como objeto de estudo e não como partícipes de suas pesquisas<sup>14</sup>.

A invisibilização dos indígenas é tão intensa que a Lei 10.639 de 2003, visando a educação para as relações étnico-raciais nas escolas, tornava obrigatório, apenas, o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar. Após cinco anos, o ensino da história e cultura indígena foi aprovado e sancionado pela Lei 11.645/2008.

O racismo, desde os primórdios, vem garantindo o apagamento sócio-histórico dos povos indígenas e facilitando o processo civilizador colonial pautado na extração das forças humanas e não-humanas transformadas em lucro. Por isso, Krenak (2021) afirma que as guerras entre os homens brancos e os indígenas nunca acabaram e são permanentes.

Para Munduruku (2012), os genocídios indígenas precisam ser contados e estudados principalmente nas escolas indígenas que, muitas vezes, seguem as

---

<sup>14</sup> Exemplo dessa queixa por parte dos indígenas, foi a produção do livro clássico *História dos índios no Brasil*, lançado em 1992, que não teve participação de autores indígenas somente de especialistas e indigenistas formados “na academia hegemônica, já denunciada como um ‘confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro’” (KRENAK et al, 2019, p. 265)

diretrizes curriculares das secretarias de educação municipais e estaduais. É imprescindível saber que a escravidão indígena não acabou com a promulgação da lei de abolição em 1758<sup>15</sup> em lugares onde o tráfico negreiro não tinha rentabilidade econômica e que inúmeros grupos ameríndios foram exterminados durante os governos monárquicos e republicanos em nome das guerras justas do progresso<sup>16</sup>.

Durante a Ditadura Militar, como ressalta Valente (2017) através de seu extenso trabalho de pesquisa em arquivos liberados pelo governo federal apenas em 2012 e de entrevistas com os sobreviventes e testemunhas de massacres, ao menos 8.350 pessoas ameríndias foram mortas<sup>17</sup>. Políticos, militares/policiais, fazendeiros, grileiros e garimpeiros realizaram massacres por envenenamento, esbulho de terras, remoções forçadas de seus territórios, contágios por doenças infectocontagiosas disseminadas propositalmente, prisões, torturas e maus tratos (BRASIL, 2014).

Instituições criadas para a proteção dos indígenas, devido à pressão internacional, como o Serviço de Proteção ao Índio - SPI e, posteriormente, a

---

<sup>15</sup> No livro *Diário da Amazônia*, Roberto Casement, líder irlandês de luta contra o colonialismo inglês, relata sua experiência de investigação, entre 2010 e 2011, sobre a existência de trabalho escravo no Brasil. Ao chegar em Putumayo, verificou inúmeras violências infligidas aos povos indígenas da região amazônica pelo comércio extrativista da borracha. Relata que “(...) o índio não tem parte no contrato. É caçado, perseguido, vigiado, açoitado, tem a comida roubada, suas mulheres violadas e forçado a aceitar ‘trabalhar’ para a companhia”.

<sup>16</sup> Segundo o Conselho Indigenista Missionário -CIMI, cerca de 1,4 mil povos foram extintos no Brasil desde a chegada dos colonizadores portugueses em 1500. Disponível em: <<https://infoamazonia.org/2023/06/20/indigenas-em-contexto-urbano-buscam-identidade-e-usam-autodeclaracao-para-assegurar-direitos/>>.

<sup>17</sup> O relatório da Comissão Nacional da Verdade, criada para apurar e esclarecer violações aos direitos humanos com o objetivo de efetivar o direito à memória e a verdade histórica, identificou que do total de indígenas mortos, 3500 eram da etnia Cinta-larga, 2.600 do povo Waimiri-Atroari (AM), 1.180 dos Tapayuna (MT); 354 dos Yanomami (AM/RR); 192 dos Xetá (PR); 176 dos Panará (MT); 118 dos Parakanã (PA); 85 dos Xavante Marãiwatsédé (MT); 72 dos Araweté (PA) e 14 dos Arara (PA). Vale lembrar que o extermínio dos Cintas-largas ficou conhecido como o Massacre do Paralelo 11 e foi promovido pela empresa seringueira Arruda Junqueira & Cia, em 1963 através do lançamento de dinamites e bombas de Napalm de avião sobre a aldeia, bem como a distribuição de comida envenenada, matança por tiros ou facões evidenciando os crimes cometidos pelo Estado Brasileiro. Disponível em: <[63](https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64384247#:~:text=No%20cap%C3%ADtulo%20Viola%C3%A7%C3%B5es%20de%20direitos,%20%2D%20118%3B%20Xavante%20Mar%C3%A3iwats%C3%A9d%C3%A9%20>.></a>>.</p></div><div data-bbox=)

Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI eram conhecidas como “amansadores de índios porque atuavam para a pacificação e integração do índio à sociedade nacional”. Aos que permanecessem arredios, autorizavam a realização das “correrias, verdadeiras caçadas humanas nas matas, muitas vezes resultando em covardes massacres” (VALENTE, 2017, p. 9). Não muito diferente do trabalho dos bandeirantes, sertanistas e bugreiros, ao longo dos séculos XVI ao XIX, que avançaram para o interior do país deixando um rastro de escravização e mortes.

Essas histórias sempre foram relegadas ao esquecimento e percebidas como dores menores. Krenak (2019) critica a própria Comissão Nacional da Verdade pela escolha de inserir a questão indígena, apesar da enorme quantidade de mortes durante a Ditadura Militar, nos eixos temáticos, enquanto o capítulo dos Mortos e Desaparecidos Políticos centralizava sua indignação.

Não é à toa que a maioria das violências cometidas contra os indígenas, ainda hoje, ficam sem punição. Aquelas que foram praticadas no governo militar prescreveram e as atuais, poucos dão importância. Quando crimes são relativizados e ficam impunes, criam-se condições para que se repitam e o ciclo de violência contra o Outro permaneça como norma. Em vista disso, Traverso (2021) ressalta que a desistorização dos conflitos promove a construção de democracias frágeis, como a brasileira. Nesta direção, o ministro da defesa do governo Bolsonaro, general Walter Braga Netto, declarou, sem constrangimento, em evento comemorativo à Ditadura Militar que a mesma garantiu a estabilidade econômica, a paz e o fortalecimento da democracia<sup>18</sup>.

Em 2021, O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), após levantamento de dados junto às aldeias, identificou em seu relatório um agravamento no cenário de violência contra os povos originários durante o governo da extrema direita. Constataram progressivos aumentos anuais de casos de assassinatos, estupros, suicídios, invasões e exploração ilegal em Terras Indígenas -TIs por grileiros e

---

<sup>18</sup> Evento amplamente divulgado pela mídia e criticado pela sociedade. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/03/30/ordem-do-dia-braga-netto-golpe-64-fortaleceu-democracia.html>>.

latifundiários. Lideranças indígenas, indigenistas e defensores dos direitos humanos correram muito mais riscos entre os anos de 2019 e 2022, segundo dados das organizações Terra de Direitos e Justiça Global, houve 1171 casos de violência com 169 homicídios, dentre eles o de Bruno Pereira e Dom Phillips.

O projeto genocidário do governo de extrema direita resgatou o *modus operandi* do Plano de Integração Nacional – PNI do Governo Médici de 1971 para a política indígena. Durante a pandemia de COVID-19, deixou inúmeros povos indígenas sem vacinação, sem acesso a remédios, comida e água devido à fuga das caças por causa do barulho constante das máquinas dos madeireiros e garimpeiros e à contaminação dos rios e peixes por mercúrio, respectivamente.

Podemos concluir que esta crise humanitária foi consentida intencionalmente pelos governos (federal, estaduais e municipais) que defendem e praticam uma política de extrema-direita. No entanto, há um debate jurídico sobre se tal situação pode ou não ser denominada de genocídio evidenciando que a Lei do Genocídio, existente desde 1956, ainda passa por restrições de aplicabilidade no país, principalmente no que diz respeito aos indígenas. Tal cenário nos remete ao debate travado entre Las Casas e Gines de Sepúlvedanos anos de 1492 a 1552 na Espanha (GROSFOGUEL, 2016) sobre a humanidade dos “índios” traduzida na existência ou não de alma.

Diante da persistência da mentalidade eurocêntrica na sociedade brasileira, imposta através das diferentes formas de colonialismos (religioso, militar, econômico, cultural, tecnológico) como o paradigma correto, verdadeiro e, portanto, universal, a visão sobre o indígena ainda é pautada numa percepção binária sobre o Outro (QUIJANO, 2005). Ou seja, o indígena ainda é um ser que precisa ser tutelado pelo Estado por estar em situação de primitivismo civilizatório, de incapacidade de sobrevivência autônoma e de proteção do seu território.

O processo colonizador de países da América Latina, como o Brasil, inventou diversas formas de manutenção da colonialidade do poder, do saber e do ser. Uma delas foi a criação abstrata da categoria raça que legitima noções e práticas de relações pautadas num antagonismo e hierarquias religiosas, biológicas e

intelectuais entre os seres humanos bem como estratégias de sujeição, coerção social e dominação em coerência com o discurso da guerra permanente.

Sociedades racializadas, como a brasileira, são resultado desta história de longa duração no qual o racismo sempre foi utilizado como critério de distinção e ascensão social mantendo-se como característica norteadora das relações sociopolíticas. A necropolítica impõe linhas divisórias entre zonas do ser e do não-ser (FANON, 2008) que se interseccionalizam a partir das relações hierárquicas de dominação estabelecidas segundo a raça, a etnia, a classe, sexualidade e gênero dos indivíduos. Nestas zonas do não-ser, o habitat colonial- violento, inseguro, degradado ambientalmente – é normalizado e está presente nas vidas da maioria da população.

O genocídio de diversos povos - suas culturas e saberes - sempre foi uma tática de guerra e se mantém atualmente. Corpos indesejados, não “normais”, não-brancos, pobres, não-capitalistas podem ser exterminados assim como suas faunas e floras.

## **AS MISSÕES RELIGIOSAS COMO PROJETO DA COLONIALIDADE DA EXTREMA DIREITA**

A atual marcha para o norte que se concentra na busca de novas regiões para a expansão do capitalismo financeiro, demandando recursos minerais para alimentar as tecnologias informacionais, terras e água para o agronegócio, vem encontrando barreiras: os indígenas.

O colonialismo, que sustentou as diferentes etapas do capitalismo, sempre se utilizou da violência para expulsar e aniquilar os povos nativos. O medo da morte e da escravidão foram métodos usados com o propósito de assegurar o assalto aos territórios para consumo europeu e das elites locais. A fuga, como uma das estratégias de sobrevivência, deixava áreas livres para a pilhagem. É importante lembrar que lutas e resistências dos povos subjugados durante todo o processo

colonizador existiram, mas foram relegadas ao esquecimento pelas instituições oficiais no uso dos seus biopoderes.

No entanto, com a tentativa de construção do Estado democrático a partir do fim do Regime Militar, os povos indígenas começaram a se articular e a exigir que seus direitos estivessem escritos na constituição. Eles não confiavam na palavra do homem branco tal como afirmava o ex-deputado Mário Juruna que andava pelo Congresso com um gravador empunho. Dentre estes direitos, a demarcação de TIs é basilar porque promove a sobrevivência física e cultural dos povos originários. Por isso, a pressa na aprovação do PL490 que prevê alterações nas regras de demarcação de terras a partir de um marco temporal recente não se baseando nas Histórias de migrações forçadas.

Diante deste quadro de tensão e da predisposição das diversas etnias indígenas em permanecerem na luta por seus territórios, uma nova, porém antiga, estratégia de pacificação dos ânimos se realiza pela inserção da religião dominante nas áreas cobiçadas pelo capital.

Segundo Almeida (2019) a aliança da extrema direita com as igrejas cristãs católicas e evangélicas foi decisiva para a vitória de Bolsonaro à presidência da República. Além disso, também se verificou o crescimento das bancadas do boi, da bala e, obviamente, da bíblia nas diferentes câmaras políticas do país. Elas convergiam em pautas conservadoras e moralistas, de segurança, ordem e de prosperidade econômica proveniente do merecimento e esforço individuais. O olhar racista e excludente sobre a cultura e religião de outros grupos sociais propagado nos cultos moldava a visão dos fiéis em torno de um misticismo religioso. Ainda que esses fiéis fossem negros e pobres. Passaram a crer na necessidade de um líder que salvaria a nação dos inimigos, ou seja, os comunistas, os pagãos e os preguiçosos que atrapalham o crescimento do país. Construiu-se um consenso em torno do filosemitismo, expressado com a adoção da bandeira do Estado de Israel ou a estrela de Davi, para guiar as sociedades decadentes, em crise de valores e de identidade. O não judeu se orientaria pela meta do Israel imaginário, “visto como

um país de brancos europeus, bem-sucedido economicamente, religioso e tradicionalista (judeu e cristão), armado e militarizado” (GHERMAN, 2022, p. 89).

O ethos evangélico, conforme Cunha (2009), se organizaria como uma forma de proteção e cura para os desamparados pelo sistema e de retomada de um passado idílico perdido nas mudanças sociais trazidas pela modernidade. Este modo de ser, segundo pesquisadora, foi adotado, inclusive, entre traficantes de favelas como a de Acari no Rio de Janeiro. Garimpeiros, também tocados pela crença do enriquecimento consagrado através da fé, se percebem enquanto empreendedores de um negócio que esquerdistas, ambientalistas e ONGs internacionais querem excluí-los. Esta visão conspiracionista é reavivada por Bolsonaro em várias ocasiões, inclusive durante cultos evangélicos.

O sentimento anti-indigenista foi sendo construído e disseminado, principalmente por políticos religiosos que seguem este modelo binário de concepção de mundo. Aos indígenas alinhados à cultura judaico-cristã capitalista produtivista é permitido o acolhimento mas com participação limitada porque ainda não são considerados seres humanos evoluídos, como verbalizou Bolsonaro em uma live sobre a criação do Conselho da Amazônia para tratar da segurança das TIs. Na mesma lógica, os povos indígenas que resistem às tentativas de expropriação de seus territórios e cultura seriam rejeitados porque seriam falsos indígenas.

Na produção audiovisual “Cortina de Fumaça” realizada pelo canal de Youtube BrasilParalelo, fica evidente a construção de um discurso de ódio em torno dos indígenas, percebidos e apresentados de forma genérica e em estado de natureza porém se beneficiando do acesso aos bens criados pelos não-indígenas tais como panelas, roupas e tecnologias. Para dar veracidade documental, o vídeo apresenta imagens e fatos “reais” sobre os temas principais- indígenas e agronegócio. Inclui entrevistas com “especialistas e autoridades” que dão credibilidade ao roteiro a partir de um discurso parcial e fragmentado vinculado à pauta religiosa dos costumes.

A composição do cenário adapta a positividade produtivista do campo realizada por trabalhadores descendentes de europeus, de origem alemã ou italiana,

à modernidade científico-tecnológica. Os indígenas aparecem como seres inocentes manipulados por antropólogos e ambientalistas que teriam, por objetivo, a construção de uma divisão social pautada na luta de classes com base étnica levando os diferentes povos nativos a se separarem dos brancos e do mundo de possibilidades econômicas.

Durante as quase duas horas de vídeo, o agronegócio é apresentado, por homens brancos proprietários de terras ou alinhados à mentalidade neoliberal, como a solução para a fome no Brasil e no mundo. O país, segundo eles, possui 66% de terra intocada pelo homem, mas que não podem ser utilizadas porque ambientalistas, que representam conglomerados internacionais, convenceram governos brasileiros a transformá-las em parques nacionais e unidades de conservação. Criticam a Lei do Código Florestal, que foi aprovada, inclusive, pela bancada ruralista, ao impor áreas de preservação em propriedades privadas.

Inconformados com a situação de “perseguição” ao agronegócio feita pela mídia, ONGs e setores do próprio governo como Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais - INPE, os entrevistados, muitos deles ligados ao bolsonarismo, afirmam a inexistência de desmatamentos e queimadas nas florestas. Alguns deles informaram que ao cruzarem a Floresta Amazônica de avião constataram uma vastidão verde intacta. Aldo Rebelo, que já foi do PCdoB e ministro nos governos Lula e Dilma, aparece apoiando esta visão da extrema direita afirmando que muitas queimadas identificadas pelos satélites são provocadas pelos próprios “índios” como um tipo de manejo agrícola de baixa tecnologia, “primitivo, da coivara para limpar a terra”.

A visão generalista carregada de estereótipos racistas sobre os povos originários está sempre presente no “documentário”, a começar pela acusação de infanticídio feita pela ex-ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos do Governo Bolsonaro, Damares Alves, aos indígenas. Tais “práticas culturais nocivas”, conforme seu relato, seriam, na verdade, um exercício coercitivo da aldeia sobre as mulheres indígenas que tenham gerado crianças com deficiência ou sejam consideradas mães solteiras.

Outro caso denunciado pelos produtores do filme diz respeito ao Ritual do Puxirumou Moitará, que seria um mutirão sexual de violência contra meninas ou mulheres indígenas escolhidas aleatoriamente em alguns grupos indígenas.

Sobre estes casos, o Ministério Público Federal- MPF abriu processo contra os denunciantes por terem construído conteúdo falso para manipulação da opinião pública utilizando crianças e adultos da etnia Karitiana na encenação do suposto infanticídio uma vez que este povo não realiza tal prática. Em relação à segunda “denúncia”, outro processo foi iniciado pelo MPF acerca da disseminação de mentiras sobre os mutirões realizados por várias etnias indígenas, que nada mais são do que iniciativas coletivas de ajuda entre as aldeias na limpeza do roçado pelos homens para, em seguida, as mulheres começarem a plantar.

Para Fernando Costa, ex-assessor do ministério de Direitos Humanos e líder da Frente Integralista Brasileira, o relativismo cultural tem justificado os crimes praticados nos costumes tradicionais dos povos originários e isso, segundo ele, não deve ser mais tolerado nos tempos atuais. Nesta perspectiva, inúmeras missões religiosas em terras indígenas se tornaram presentes para disseminar a religião verdadeira. A ONG ATINI- Voz pela Vida, fundada por Damares Alves, trabalha no sentido de reverter práticas tidas como “nocivas” pelas igrejas nas aldeias, principalmente as isoladas, através de apoio e projetos de conscientização aos/às indígenas sobre os seus direitos, assistência às meninas e mulheres indígenas e prevenção ao infanticídio nas terras indígena.

A ONG da pastora mantém fortes vínculos com o órgão autointitulado de Utilidade Pública Federal JOCUM (Jovens Com Uma Missão) com sede nos EUA e ligada ao movimento religioso de extrema direita cujo objetivo é “transformar universidades, escolas, nações e a realidade de crianças órfãs em vulnerabilidade” (JOCUM, 2023, s.p.).

A ênfase missionária orienta as atividades da JOCUM que está presente em 75% dos países no mundo e, no Brasil, possui 67 escritórios e Centros de Treinamento Missionários operando com 1500 missionários. Alguns deles estão na região amazônica junto ao programa específico intitulado Alcance Amazônico com

o “objetivo principal de trabalhar a prevenção de violências intrafamiliares por meio de oficinas e palestras nas escolas e comunidades ribeirinhas e quilombolas”. Nisso também inclui ministrar o evangelho ao longo dos rios da região amazônica em barcos da Marine Reach Global que realizam o mesmo trabalho em outros 25 ilhas do Caribe, Pacífico e Atlântico desde 2015.

Como evidencia Ferreira (2022), a importância dessas missões para a política da extrema direita é poder, a partir de uma “perspectiva de dominação imperialista”, impor seu estilo de vida American Way of Life, liderado por homens “brancos, ricos, evangélicos, heterossexuais e caridosos” (FERREIRA, 2022, s.p.), a outras culturas e lugares pelo mundo.

Todo este empreendimento de levar a palavra de Deus aos povos não cristãos é financiado por grupos evangélicos que pertencem ao The Send vinculado ao Capitol Ministries que é um grupo cristão norte-americano organizado para fazer “discípulos de Jesus Cristo na arena política em todo o mundo” com a intenção de usarem a bíblia para o projeto político religioso fundamentalista neoliberal da extrema direita, agora com uma filial no Brasil. A evangelização seria a principal estratégia para colonizar e explorar outros territórios garantindo a força econômica e política do movimento que tem se espalhado por toda a América Latina.

As consequências destas investidas missionárias sobre a vida dos povos originários têm sido catastróficas, seja pelas mortes provocadas por doenças transmitidas durante as tentativas de contatos ou pela mudança alimentar impostas às aldeias pelos evangelizadores. A interferência já está modificando crenças, casamentos, rituais e festas religiosas que usam bebidas fermentadas. Segundo Merlino (2020), rituais de passagem de meninas da etnia Banawá têm se transformado em festas com doces e balões.

O desaparecimento da identidade de grupo, a perda da cultura e das terras ancestrais dos povos originários assegura a forma social pensada e construída pela branquitude. O genocídio físico-epistemológico indígena atual é consequência da permanência do paradigma colonialista e racista na sociedade brasileira que orienta

todas as relações sociais e institucionais do país garantindo a estabilidade hierárquica de dominação das classes dirigentes composta por famílias brancas.

A religião, enquanto instituição, assegura o avanço das zonas de sacrifício humano e não-humano das novas Entradas e Bandeiras no rastro de recursos minerais e territórios para cercamento.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O século XXI teve início com inúmeras crises socioecológicas (DAVIS, 2020) oriundas das escolhas político-econômicas adotadas no século anterior e do racismo institucional que produz e reproduz as estruturas desiguais da sociedade capitalista. A intolerância religiosa promovida por estas missões vem promovendo conflitos internos nas aldeias entre os indígenas convertidos ao cristianismo e os que resistem. A introdução da visão individualista e monetarista está se tornando dominante em relação às coletivistas pautadas no parentesco e, cada vez mais, cria situações de desigualdades nas e entre aldeias.

O filme-documentário Ex-pajé (2018) já trazia a questão da permanência da prática de etnocídio dos povos indígenas, suas culturas, suas filosofias, língua, conhecimento científico e religioso. A evangelização dos povos originários e seus descendentes tem atingido suas identidades de forma agressiva. No filme, o pajé da aldeia perde sua autoridade de líder espiritual para um pastor evangélico que o subjuga ao cargo de vigia da igreja para se manter como membro da comunidade. Todo seu conhecimento da floresta, das ervas medicinais e poder xamânico foi desprestigiado porque suas práticas religiosas foram demonizadas pelo pastor recém chegado à aldeia.

Embora pareça que o modelo de humanidade universal criado por e para brancos e pelo ocidente esteja sendo eficiente na construção de outros habitats coloniais (FERDINAND, 2022), formas de resistência vêm surgindo e se estruturando globalmente. Por isso, a extrema direita ganhou espaço político e financiamento econômico por parte dos representantes do grande capital na disputa

pela hegemonia governamental e suas instituições em diferentes países. Recorrendo ao controle e à repressão da necropolítica estatal, setores sociais reacionários nacionais ressentidos e alimentados pelos discursos de ódio e medo procuram manter seus ameaçados poderes.

Desde a década de 60 as ideias e lutas pela descolonização racial, política e econômica motivaram o surgimento de inúmeros movimentos da sociedade civil críticos às condições injustas de vida e morte das populações pobres e periféricas do mundo e da Natureza.

Traverso (2021, p. 250) realça a importância das barricadas em Paris, do movimento Occupy Wall Street, o ressurgimento dos movimentos de trabalhadores, entre outros, na tessitura “de alternativas ao redor do mundo” na construção de projetos anti-neoliberais e antirracistas. Os movimentos negros e indígenas surgiram para cobrar coerência ao humanismo branco europeu sobre as ideias de liberdade e igualdade relacionadas aos corpos não-brancos excluídos da História, dos postos de poder e saber.

Mbembe (2018, p. 280) afirma que o mundo só pode durar “quando o desejo de vida se tornar a pedra de toque de um novo pensamento da política e da cultura” apoiado no respeito à diferença do Outro. Krenak (2019), com esta mesma compreensão, declaram desconfiança nos discursos que pregam o fim do mundo porque, geralmente, carregam a finalidade de “fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos” e “limitar a capacidade de invenção, criação, existência e liberdade”.

As mobilizações e resistências contra as formas autoritárias e reacionárias da extrema direita atual têm se expandido. No Brasil, jovens indígenas, negros/as, judeus/ias criaram coletivos e canais em redes sociais para protestarem contra a gramática racista e antissemita propagada pelos grupos da direita radical através da desinformação e do negacionismo histórico. Os movimentos de enfrentamento ao racismo têm se mostrado relevantes na demanda e difusão da educação antirracista e de pesquisas sobre branquitude.

As escolas, apesar do desprezo percebido em projetos como Escola Sem Partido e Homeschooling, continuam sendo um espaço onde a laicidade e o conhecimento científico devem orientar as relações de ensino-aprendizagem. A Lei nº11.645/08 (BRASIL, 2008) aprovou o estudo da história e culturas indígena e afro-brasileira nos ensinos fundamental e médio tanto em escolas públicas quanto privadas do país. Por sua vez, as instituições de ensino superior, mesmo após a implementação de políticas de ações afirmativas - cotas, bolsas e auxílios, ainda precisam realizar as reformas curriculares de seus cursos que mantêm a invisibilização histórica dos povos tradicionais e originários bem como a produção acadêmica de intelectuais negros e indígenas.

Somente através do debate sobre os conflitos e de uma aproximação com a memória e cultura do Outro que se pode romper com as construções imaginárias de longa duração que reproduzem estereótipos, discriminações e lugares sociais fixos. As novas gerações de indígenas, ao tomarem contato com a história e a luta dos seus povos, passam a desenvolver orgulho da sua identidade quando constatarem que a condição de mestiço, caboclo ou pardo ao qual foram submetidos foi construída para eliminar suas culturas e costumes.

A autodeclaração dos indígenas em contexto urbano ampliou o número da sua população nos dados preliminares do Censo de 2022 (IBGE, 2022) em 95%, comparado ao Censo de 2010 (IBGE, 2010), evidenciando um surpreendente sentimento de pertencimento às suas origens étnicas. O protagonismo indígena na luta por direitos e políticas públicas contribuiu para a elevação da autoestima individual e coletiva garantindo a adesão de novos aliados para continuar o trabalho nas organizações criadas para preservar os saberes étnicos, sociais e políticos de seus povos.

Com o espírito do otimismo da vontade, os povos indígenas permanecem lutando agora, não apenas para sobreviverem, mas para se inserirem nos espaços de poder e saber. A força social criada pelos povos indígenas sobreviventes dos inúmeros genocídios perpetrados pelo “povo da mercadoria” (KOPENAWA, 2015) tem inspirado a construção de alternativas de enfrentamento ao colapso político e

socioambiental projetado pela extrema direita. As resistências sempre emergiram em todas as épocas e em diferentes os cantos do planeta e continuam na última floresta no século XXI.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ricardo. Deus acima de todos. In: ABRANCHES, Sérgio (Org). Democracia em risco? São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BRASIL. Relatório da Comissão Nacional da Verdade, 2014. Disponível em: <<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%205.pdf>>.

BRASIL. Lei 11645, 2008. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/11645.html](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.html)>.

CUNHA, Christina Vital. Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PPCIS, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

DAVIS, Mike. A peste do capitalismo: coronavírus e a luta de classes. São Paulo: Boitempo, 2020.

EX-PAJÉ. Direção: Luis Bolognesi. Produção Buriti Filmes e Gullane. Brasil, 2018.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FERDINAND, Malcom. Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo contemporâneo. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERREIRA, Eli Couto. Chegou a nossa hora Brasil! A influência político/ religiosa do movimento “The Send” na juventude evangélica brasileira. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2022.

FRASER, Nancy. O velho está morrendo e o novo não pode nascer. São Paulo: AutonomiaLiterária, 2021.

GHERMAN, Michel. O não judeu judeu: A tentativa de colonização do judaísmo pelo bolsonarismo. São Paulo: Fósforo, 2022.

GHERMAN, Michel; EFRAIM, Anita. Casos de antissemitismo crescem no governo bolsonaro. Folha de São Paulo on line. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/casos-de-antissemitismo-crescem-no-governo-bolsonaro/>>.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios

do longo século XVI. Revista Sociedade Estado, v. 31, n.1, jan-apr,2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>>.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

JOCUM. Conheça a JOCUM. JOCUM, 2023. Disponível em: <<https://jocum.org.br/quem-somos/conheca-a-jocum/>>. Acesso em: 18/07/2023.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Entrevista. In: MILANEZ, Felipe; SANTOS, Fabricio Lyrio. (Orgs.). *Guerra da Conquista*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2021.

KOPENAWA, Albert; BRUCE, Davi. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania e estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MERLINO, Tatiana. *Missões evangélicas avançam na Amazônia e põem em risco povos indígenas e tradições ancestrais*. Disponível em: <<https://bocado.lat/pt/missoes-evangelicas-avancam-na-amazonia-e-poem-em-risco-povos-indigenas-e-tradicoes-ancestrais/>>.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; RAMOS, Elisa Urbano; JESUS, Gelson dos Santos de. *Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas*. *Revista Direito e Praxis*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, 2019, p. 2161-2181.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

PASTERNAK, Natalia. *Negacionismo da ciência e do Holocausto: estratégias e consequências*. In:

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SCHUSTER, Karl; GHERMAN, Michel; FERREIRO-VÁSQUEZ, Óscar (Orgs.). Negacionismo: a construção social do fascismo no tempo presente. Recife: Edupe, 2022.

SODRÉ. Muniz. O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

SONTAG, Susan. Diante da dor dos outros. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TRAVERSO, Enzo. As novas faces do fascismo. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2021.

VALENTE. Rubens. Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

## PROTESTANTISMO E SECULARIZAÇÃO

*Vinicius Falcão Oliveira Carneiro*

Doutorando no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e graduado em Filosofia pela mesma universidade.

### **Resumo**

Este artigo tem como escopo pensar a transição do Estado confessional (que imperou até o século XIX) para o Estado “secular” (que se consolida no século XX) mostrando como o advento do protestantismo – não somente do protestantismo isolado, como do protestantismo inserido em dois contextos mais amplos: i) da polaridade com a Igreja Católica Apostólica Romana; e ii) de uma multiplicidade de interpretações do cristianismo que surge não somente por meio desta dicotomia com a Igreja Católica mas, também, no seio do próprio “mundo protestante” – influenciou neste processo.

**Palavras-chave:** Secularização; Protestantismo; Catolicismo; Religião.

### **Abstract**

The purpose of this article is to think about the transition from the confessional State (which prevailed until the 19th century) to the “secular” State (which was consolidated in the 20th century), showing how the advent of Protestantism – not only Protestantism isolated, but also Protestantism inserted in two broader contexts: i) the polarity with the Roman Catholic Church; and ii) a multiplicity of interpretations of Christianity that arises not only through this dichotomy with Catholic Church but also within the “Protestant world” itself – influenced this process.

**Keywords:** Secularization; Protestantism; Catholicism; Religion.

## INTRODUÇÃO

Este artigo tem como escopo pensar a transição do Estado confessional (que imperou até o século XIX) para o Estado “secular” (que se consolida no século XX) mostrando como o advento do protestantismo – não somente do protestantismo isolado mas (e principalmente) do protestantismo inserido em dois contextos mais amplos: i) da polaridade com a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR<sup>19</sup>); e ii) de uma multiplicidade de interpretações do cristianismo que surge não somente por meio desta dicotomia com a ICAR mas, também, no seio do próprio “mundo protestante” – influenciou neste processo.

A exposição desta transição será feita abordando quatro aspectos principais que, se bem já eram reivindicações “mundanas” (ou seja, seculares) antes do protestantismo, com ele passam a estar não somente organizadas teologicamente, defendidas dentro de uma interpretação das “escrituras sagradas” do cristianismo (a bíblia), como, também, a serem aceitas enquanto comportamento cotidiano, ou seja, enquanto um *ethos*<sup>20</sup>, uma forma de vida.

O primeiro destes aspectos é a própria secularização, mas desta vez não enquanto *processo real* e concreto de transição de um Estado confessional para um Estado “não confessional” e sim enquanto conceito. Ou seja, uma pequena gênese do conceito de secularização<sup>21</sup> de modo a aclarar sua plurivocidade de sentidos e orientar de alguma maneira possibilidades de compreensão para esta pesquisa, não para invalidar as demais possibilidades, mas para mostrar qual a forma conveniente a ser pensada neste recorte interpretativo.

O segundo aspecto a ser elaborado é o de “desmistificação”, de modo a mostrar como o protestantismo, em geral, mas principalmente o histórico (oriundo

---

19 As próximas inserções do termo virão com a sigla e não com o nome por extenso.

20 Nesse sentido, dois autores são fundamentais: Feuerbach, com sua visão do cristianismo luterano de seu tempo (século XIX), ao interpretar o homem religioso de seu tempo como fruto de uma inversão: projeta deus onde ele está e ele onde deus está. Por outro lado, também é importante o pensamento de Max Weber em seu clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

21 De modo a diferenciar o “*processo de secularização*” do “conceito de secularização” (para fins meramente didáticos, pois, obviamente, uma coisa e outra ocorrem de modo simultâneo, comunicante e implicando um no outro), o termo “*secularização*” será usado (assim) em itálico no primeiro caso (como processo de secularização).

da Reforma de Lutero e seus sucessores), se diferencia da ICAR no sentido dogmático das doutrinas. O sentido de “desmistificação” aqui assume um caráter o maximamente literal possível, ou seja, retirar, do cristianismo, tanto quanto possível, a sua condição “mística”. O melhor exemplo disso é a questão da “comunhão” que, para os católicos, é a recepção corpo e do sangue *reais* (transubstanciação – ou seja, a transformação da substância: o que era “hóstia” e “vinho” se transforma real e concretamente em corpo e sangue) de Cristo; para os protestantes a recepção da comunhão não é mais que metafórica ou memorial, no máximo existe uma presença, mas nunca uma efetiva transformação.

O terceiro aspecto a ser explorado é a indiferença entre Estado e Religião na *secularização*. Ao contrário do que pode parecer, o Estado “confessional católico” que assume a ICAR como única religião (e Igreja) verdadeira, não há uma fusão entre ambas as realidades (política e religiosa), mas uma divisão clara, uma demarcação entre os dois âmbitos. Esta distinção tem o sentido de manter o catolicismo enquanto forma *universal* da religião (e da própria verdade, em última instância); o princípio básico é: “muitos são os reinos, uma só é a verdade” e a “verdade” em questão está para além da materialidade sensorial, é uma realidade também metafísica. A forma conceitual e lógica desse princípio remonta à doutrina das “duas espadas” do papa Gelásio que, segundo Giacomo Marramao (1997, p. 20), foi elaborada em 494 sob a seguinte forma: existem dois princípios reguladores do mundo, a autoridade (*auctoritas*) e a potestade (*potestas*), a primeira a cargo do papa e a segunda dos reis. Se, por um lado, levada à última instância, esta teoria signifique já em si uma secularização (em sentido *lato*), a *secularização* começa realmente somente quando do protestantismo, com o princípio de que cada reino deveria seguir a religião do seu governante. Foi precisamente isto o que ocorreu, cada vez mais fortemente após a Reforma, aos reinos que adotaram o protestantismo. O resultado disso é que o governante pode impor ao povo a sua própria forma religiosa, que já não é mais exatamente luterana ou calvinista, mas uma interpretação até certo ponto livre das escrituras. O melhor exemplo disso é a formação da Igreja Anglicana na Inglaterra por Henrique VIII, onde basicamente todos os preceitos católicos naquele momento foram mantidos, apenas foi permitida

a separação do casamento, isso porque o rei queria um novo casamento pois sua atual esposa não lhe dera um herdeiro homem<sup>22</sup>.

O último princípio é exatamente esta realidade última da secularização protestante que já aparece no contraste com os católicos. O que deveria ser “siga-se a religião do rei” (em resumo) passa a ser “imponha-se, à religião, os princípios hegemônicos da forma social vigente” ou, em outros termos, “a religião deve se submeter à hegemonia da forma econômica vigente”. Esta última transformação mostra o fim da *secularização*, a completude de seu caráter separatório; mostra a face real da indiferença entre o poder político e o religioso: como negação da própria diferença, ou seja, como a falta desta, a indiferença co(n)funde religião e política em uma só coisa, reduz a dimensão religiosa do homem em sua realidade como cidadão como pretexto para criar espaço à universalização do capital.

## SECULARIZAÇÃO

Giacomo Marramao abre seu livro *Céu e terra: genealogia da secularização* com uma explicação suficiente do tema:

O conceito de secularização constitui um exemplo clamoroso de metamorfose de um vocábulo específico em uma das principais palavras-chave da era contemporânea. Surgida originalmente como técnico no âmbito do direito canônico (*saecularisatio*; de *saecularis*; *saeculum*), a expressão conheceu, no curso dos últimos dois séculos, uma extraordinária extensão semântica: primeiramente ao campo político-jurídico, depois ao campo da filosofia (e teologia) da história, enfim ao campo da ética e da sociologia. Através destes deslocamentos e ampliações de significado, ela ascendeu gradualmente ao *status* de categoria genealógica capaz de sintetizar ou expressar unitariamente o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna; a partir de suas raízes (judaico-) cristãs. (MARRAMAIO, 1997, p. 15)

Marramao, nesta abertura de seu livro, explica que o conceito de secularização sofre transformações ao longo da história, desde a sua origem. Mas, ao longo do livro – e deste artigo (é o que se pretende mostrar, ao menos) –, não é pensar o conceito quer por meio de uma unidade temporal, uma sequência de

---

<sup>22</sup> A Igreja Anglicana, fundada por Henrique VIII, é chefiada até nossos dias pelo Rei da Inglaterra (nesse caso, o rei Charles III).

transformações necessárias já guardadas à origem do conceito, quer uma essência, um “centro duro” presente em todas as mutações. O que há de interessante no conceito de secularização, ao menos na pesquisa apresentada por Marramao, é precisamente o fato de que sua história, ou melhor, a história de suas transformações, se bem é exatamente o que se promete, em certo sentido, é, em outro sentido, a mesma coisa, a mesma referência daquela primeira indicada pelo autor, por mais distintas que sejam as concepções conceituais. É que, se bem o sentido (de secularização) pode ser distinto, o inverso e até mesmo inconciliável, é, por outro lado, possível compreender a *secularização* como algo concretamente o mesmo segundo o fenômeno *político real*, ainda que as referências significantes ao conceito sejam divergentes<sup>23</sup>. Nesse sentido, ainda mais detidamente, se muitas são as possibilidades que explicam o mesmo resultado final, o objeto final desta exposição é mostrar a *secularização* por meio do fenômeno protestante.

Mas o que vem a ser o conceito de secularização ou, para ser mais exato, qual é o seu uso? Ainda com Marramao, embora variadas sejam as compreensões ou interpretações do termo, os referentes reais são os mesmos ou, se é que mudam, mudam por meio de um processo de especificação, de ampliação do fenômeno, de alargamento de seu campo de possibilidades. O próprio autor diz que o primeiro uso (MARRAMAIO, 1997, p. 17-18) do termo secularização se refere à “[...] passagem de um religioso ‘regular’ ao estado ‘secular’; ou, de um modo mais geral,

---

23 Secularização, mais do que um conceito, é um fenômeno histórico. Existe, portanto, uma dupla forma de analisar o processo: i) o concreto-histórico e, portanto, real o material do acontecimento político; e ii) os diversos modos de compreender a secularização ao longo dos tempos, que se modificam. O que se aponta aqui, nesse sentido, é que o efetivamente objetificado, materializado e concretizado, ao longo da história, é o mesmo, ainda que os diversos modos de compreensão sejam distintos (e por vezes contrastantes, contrários e inconciliáveis). Em filosofia, este modo de compreensão, é costumeiramente compreendido por “equivocidade”, ou seja, o caráter “equivoco” do conceito. Um bom exemplo no “mundo jurídico” é o conceito de “sequestro”: dizer que “o juiz mandou sequestrar os bens do réu”, significa dizer que o juiz mandou “tomar à força” ou “retirar do controle do réu” os bens, por haver um claro e iminente perigo de dilapidação dos bens que, futuramente, dado uma condição de certeza razoável, deverão sair definitivamente de seu domínio e prejudicar ainda mais o estabelecimento efetivo da justiça, já que, no fito de devolver ao justo possuidor, aquele que adquirir o bem do réu perderá a posse que lhe foi passada injustamente sem o seu conhecimento de tal injustiça; dizer que Pedro “sequestrou” João, significa que aquele privou este de sua liberdade de ir e vir cobrando, para o reestabelecimento da mesma, uma indenização – nesse sentido, “sequestro” é um tipo penal, um crime e não um instrumento processual. A equivocidade do conceito de “sequestrar”, veja, está mais restrita ao referente moral (justo ou injusto, legal ou ilegal) do uso do mesmo do que em sua real aplicação prática: em ambos os casos se usa da força para restringir o uso, por parte de alguém, de um bem/direito seu.

como documentam os estudos, de ‘redução à vida laica de quem recebeu ordens religiosas ou vive segundo regra conventual’”, e que este uso se mantém até nossos dias. A segunda acepção elencada pelo filósofo italiano (e a que realmente interessa a esta pesquisa como centro do fio que a conduz) é assim enunciada:

[...] a secularização designava o ato jurídico dos “*príncipes protestans*”, politicamente fundado, que reduz ou expropria os domínios e as propriedades temporais da Igreja para destinar a outros escopos (não necessariamente mercantis, mas também pedagógicos) as rendas dali resultantes. Nesse sentido, a expressão remete a um processo gradual de expulsão da autoridade eclesiástica do âmbito de domínio temporal, com respeito ao estado moderno – nascido naquele 1648 da Paz de Westphalia – indicava uma pretensão de monopólio. (MARRAMAIO, 1997, p. 18)

Ou seja, contrastando este último com o primeiro uso, temos uma diferença de significado não por distinção de natureza, por assim dizer, do que é descrito pelo conceito, mas por um alargamento da prática real. No primeiro uso, secularização é a passagem (ou, melhor dito, a saída) de uma “condição religiosa” (ou seja, ao vínculo da própria vida – de uma pessoa – ou do uso/domínio – de uma coisa – oferecido a uma dada religião) para uma condição “não-religiosa” (e, nesse caso, secular implicaria precisamente em tudo aquilo que está “fora” do âmbito mais preciso do clero regular, quer na condição de pessoa que o integra quer na condição de bem que o pertence). A transmutação de algo ou alguém a uma finalidade não religiosa. Em geral isto parece ser a secularização enquanto fenômeno real, histórico, político: material.

## **DESMISTIFICAÇÃO**

O protestantismo se diferencia do catolicismo principalmente por ser uma desmistificação do cristianismo. Desmistificação no sentido mais literal do termo, ou seja, uma retirada, uma limpeza, uma exclusão de quase todos os processos místicos que envolvem a religião. O primeiro sinal desta prática está, como já mencionado, na “comunhão eucarística”. Mas existem vários outros aspectos que tornam o protestantismo uma adaptação (consciente ou não) da religião do mundo moderno que se descortinava quando da “primeira Reforma” (aquela feita por

Martinho Lutero): i) o “culto” se transforma basicamente em um “ensinamento da palavra” (o que reflete inclusive na própria arquitetura – interna e externa – dos templos protestantes, muito mais parecidos com escolas); ii) a “Igreja” não é mais composta por uma autoridade única e terrena (no caso da ICAR, o papa); iii) a proibição do uso de imagens que é resultante da descrença em uma herança ancestral repassada ao longo dos séculos de existência do cristianismo (presente na ICAR) que é a chamada “tradição da Igreja” – não restrita somente à bíblia, mas que também consiste em elementos não escritos, ou seja, orais; iv) na redução de toda a experiência religiosa a uma vida coerente com a livre (dada a ausência de um corpo material com autoridade para a) interpretação da bíblia<sup>24</sup>; e v) enfim, na crença de que somente a fé (*sola fide*) basta para a salvação do homem<sup>25</sup>.

Todos estes movimentos tencionam a religiosidade protestante para dois âmbitos, ambos favoráveis à *secularização*: i) uma completa indiferença à (e, portanto, [vontade de] separação da) política por parte dos protestantes ou ii) uma completa identificação com a política por parte dos protestantes, a tal ponto de, precisamente por não haver diferenças, não haver mais necessidade da religião. Não por acaso, na sequência dos séculos que se passaram após a Reforma de Lutero, as principais igrejas protestantes eram vinculadas a uma força política oficial, a um príncipe, a um senhor.

Em seu *Futuro passado: contribuições à semântica dos termos históricos*, Reinhart Kosseleck também observa uma grande mudança (nesse caso, não somente uma diferença entre católicos e protestantes, mas uma prática que se perdeu a partir da própria mudança acrescida pelo protestantismo, nele e no catolicismo) como sendo a perda da profecia do horizonte da crença. Até o século XVII, era corriqueiro na ICAR encontrar profecias coerentes sobre o futuro, profecias que estivessem em acordo com o dogma da ICAR.

---

24 O protestantismo baseia-se por (como um de seus) princípio(s) na “*sola scriptura*”, ou seja, na suficiência da bíblia para alcançar a compreensão do que é preciso fazer em nome de buscar a salvação.

25 Evidentemente existem outras diferenças, mas estas elencadas são as mais importantes para a compreensão da *secularização* à luz do protestantismo.

[...] a astrologia, que atingiu o ápice na Renascença, teve um papel nada desprezível. Sua influência permaneceu praticamente inalterada até que as ciências naturais acabaram por levá-la ao descrédito, embora tenham sido até então carregadas por ela nas costas. Mesmo Newton profetizou em 1700 o fim do papado para o ano 2000. Os cálculos astrológicos deslocavam as expectativas escatológicas para um futuro cada vez mais distante, embora continuassem a considerá-las em suas operações. (KOSELLECK, 2006, p. 28)

Retirar da religião católica o seu aspecto místico é o mesmo que retirar da religião o seu poder (real ou imaginário, não importa) capaz de diferenciá-la da própria política, neste caso da profecia; o que assume seu lugar é a “filosofia da história”, ou seja, a capacidade de predizer o futuro não baseado em previsões místicas, mas em evidências, cálculos e maquinações meramente seculares, políticas, econômicas e até mesmo entendendo a lógica das ações para agir no plano da realidade de acordo com certa forma de interferir politicamente de acordo com seus interesses no curso dos eventos políticos.

Enquanto a profecia ultrapassava o horizonte da experiência calculável, o prognóstico, por sua vez, está associado à situação política. Essa associação se deu de forma tão íntima, que fazer um prognóstico já significava alterar uma determinada situação. O prognóstico é um momento consciente de ação política. Ele está relacionado a eventos cujo ineditismo ele próprio libera. O tempo passa a derivar, então, do próprio prognóstico, de uma maneira continuada e imprevisivelmente previsível. (KOSELLECK, 2006, p. 32)

Nesse caso, porém, ao contrário do que pode parecer em uma primeira impressão apressada, não é que aconteça uma simples separação entre política e religião, mas, ao contrário, ocorre uma fusão. Em outros termos, uma religião que não tem seus aspectos místicos claros, presentes, enquanto crença e dogma, cria um vácuo a ser preenchido por outros meios e esses meios são políticos. Na teoria das “duas espadas” do papa Gelásio, pensada no século V, havia uma clara divisão do campo de atuação entre a Igreja e o Estado, precisamente porque a Igreja não *pertencia* ao Estado, ou seja, não havia uma indiferença entre estas duas ordens – por isso, por exemplo, as profecias religiosas eram consideradas politicamente por reis e príncipes. Se compreendemos a *secularização* para além do termo (de um mero conceito que deve estar formulado enquanto nome para existir), certamente esta é a primeira formulação oficial de tal conceito; em outros termos, é uma formulação conceitual que concebe um âmbito próprio para os “poderes espirituais”

e outro âmbito para os “poderes temporais” sem, porém, separar completamente os dois âmbitos pois, de algum modo, o temporal (para a teoria do papa Gelásio) deveria se submeter à crença, ao “poder espiritual”. O que denominamos *secularização* oficialmente, porém, é quando esta delimitação, na contramão do que pensamos acontecer idealizando nosso tempo e o conceito, entre secular e espiritual é eliminada; por um lado, alguns pensam que ela significa a independência da política em relação aos temas religiosos, mas, sem uma expressa e real (que não seja meramente legal) proibição, homens poderão agir religiosamente na gestão de seus cargos públicos, sem que o próprio Estado tenha condições de combater tal prática.

Não se trata de defender ou criticar uma “sobreposição de domínios” dos poderes, ou mesmo de oferecer uma solução ao problema posto, mas entender o caminho da tentativa desta separação completa, traçar uma “radiografia” do problema: mapeá-lo. Reduzir a forma mística do cristianismo a um mínimo quase imperceptível é o mesmo que reduzir toda a realidade da vida humana à política, não no sentido de que a religião não irá se imiscuir nos assuntos políticos, mas, ao contrário, no sentido mesmo que a religião deverá reivindicar formas de adentrar ao edifício político dentro das regras jurídicas que marcam os limites da legalidade na política. E mais: nesse caso, a religião age politicamente sem que a política possa agir religiosamente (pois a política se compreende a si mesma como uma religião); existe, em certo sentido, uma assimetria na concepção ontológica da ação destas duas realidades institucionais.

### **INDIFERENÇA ENTRE ESTADO E RELIGIÃO**

O ideal de *secularização* em nosso tempo, principalmente no Brasil do século XXI, com fanatismos religiosos afetando a vida político-partidária de modo claro, cria críticas anacrônicas que partem de um *dever-ser* (ou seja, uma forma de entender o problema a partir dele mesmo e não de sua gênese, a partir de como idealizamos que as coisas *devem ser* e não do “por qual motivo as coisas são/estão assim?”). Esta pesquisa tenciona voltar estas casas de modo a não cair no

anacronismo que ignora o passado, ou seja, o processo pelo qual passamos para chegar a ser como somos e o que somos.

Não se trata de invalidar a crítica da invasão do poder político por preceitos religiosos, mas de entender duas coisas: i) em regra, na história política humana, o poder político esteve, de alguma forma, legitimado por algum tipo de religiosidade; e ii) quais são as consequências fáticas da *secularização*? O que, de fato, até nossos tempos, ocorreu com este processo rápido<sup>26</sup> de exclusão da religião da seara do Estado? Em outros termos, a questão é que, quando os limites claros de atuação da Religião e do Estado não estão traçados, quando há apenas uma limitação ao Estado (aquela de não tomar partido por uma religião específica), cria-se um vácuo a ser ocupado pelas religiões e aquelas com maior número de fiéis tenderão a ocupar tal espaço mais fortemente.

Mas aqui há ainda um segundo problema: esta indiferença entre Estado e Igreja ou entre Estado e Religião, a criação deste vácuo no Estado em relação à sua predileção por uma religião específica e a redução ao mínimo possível do misticismo da religião protestante, muito mais aproxima do que distancia uma realidade da outra, ao contrário do que podemos pensar. Primeiro pelo fato de que, como já foi dito, a vida religiosa se torna imanente, se projeta na vida material e serve como justificativa às práticas hegemônicas na vida social corriqueira. Mas ainda há uma segunda dimensão. Se a primeira parte do ponto de vista da religião, a segunda parte do ponto de vista do próprio Estado: não é errado dizer que o Estado, vazio de uma religião, torna-se a si próprio uma religião, passa a funcionar como se religião fosse. Não é por acaso que o patriotismo exacerbado – que levou a diversas guerras entre nações e até mesmo guerras civis de grande impacto – é constituído enquanto um fenômeno típico do Estado laico e não do Estado confessional anterior a si. No sistema confessional admitido, por exemplo, pela teoria das “duas espadas”

---

<sup>26</sup> Se pensarmos que, por exemplo, no Brasil, até a constituição de 1824 o Estado não era laico e sim confessional, ou seja, assumia uma religião (o catolicismo) enquanto oficial do império e que a monarquia foi dissolvida em 1889, há menos de 140 anos o Brasil realizou essa separação no âmbito legal/constitucional. Um tempo que, historicamente, é muito curto. Se pensamos, por exemplo, nos quase 400 anos da existência do Brasil (independente ou sob a forma de extensão do império lusitano) antes da República, veremos que ainda não há sequer a metade daquele período pretérito em que o Brasil tinha uma realidade política confessional.

do papa Gelásio, o cristão (católico) de então se via em comunidade com todos os cristãos do universo<sup>27</sup>; com o sistema do Estado laico, esse sentimento de união passa a ser dividido com o sentimento nacionalista necessário à materialização da realidade da formação deste tipo de entidade política, a saber, o Estado Nacional.

Esta ocorrência é, porém, fruto de transformações ainda mais profundas no seio das relações sociais. A sociedade medieval era baseada em ritos sociais concretos: o suserano e o vassalo “tocavam os lábios mutuamente” na cerimônia que os vinculava mutuamente; quando uma pessoa iria adquirir, por exemplo, as terras de outra, o vendedor entregava um punhado de terra ou um pouco da produção (trigo, milho) como símbolo dessa tradução, dessa transferência de propriedade. Os ritos medievos eram concretos e os símbolos desses ritos eram, também, concretos. Vale lembrar que o mundo medieval era formado por analfabetos, não somente entre os camponeses mais pobres, mas também entre os nobres mais ricos, a sociedade, por assim dizer, “letrada” era uma minoria. Não por acaso, as igrejas medievais são decoradas com imagens, com cenas de passagens bíblicas, o povo tinha acesso às histórias bíblicas – para além da missa – vendo estas imagens. Na modernidade, diversas inovações modificam completamente a relação entre os homens, quebrando essas tradições medievais da formalidade sensorial, de entender as relações humanas a partir de externalizações visíveis do que foi pactuado enquanto rito. Primeiro se inventou a imprensa, o que possibilitou a maior circulação dos livros e o conseqüente aumento da cultura letrada – não somente em número de leitores mas, principalmente, na qualidade desses leitores ou, dito de outro modo, na existência de pessoas que liam cada vez mais e que poderiam, inclusive, debater entre si por meio de livros escritos. Com a imprensa, o sentido mesmo de se escrever um livro muda, o sentido mesmo de sentar-se à frente de um papel em branco para escrever, muda. O que antes eram registros importantíssimos e que deveriam estar muito bem formulados enquanto ideia para serem escritos, agora pode se transformar em um diário, em “Ensaio” (como os de Montaigne),

---

27 Nunca é demais lembrar que “católico” tem o sentido de “universal”, ou seja, a ICAR tem um sentido universalista, que não depende das realidades locais de cada povo, é uma união sob os dogmas da fé que ultrapassa quaisquer outras diferenças possíveis.

pensamentos que se elaboram no ato mesmo em que o escritor os transcreve ao papel. Esta nova quantidade e qualidade<sup>28</sup> da escrita cria um contato do homem com a forma escrita – que não é tangível, afinal são pensamentos (seus ou de outrem) – muito mais cotidiana. O impacto disto na vida real é que as relações começam a se estabelecer por meio da escrita, ou seja, o que era um rito de transferência de propriedade transforma-se em contrato. O que era uma questão meramente privada da transferência de propriedade de uma família a outra transmuta-se em um problema jurídico, estatal – o que ocasiona a necessidade de um corpo de leis e de intérpretes ou aplicadores das leis por parte do Estado, para dirimir possíveis conflitos com a lei ou incumprimentos do contrato. E isso se aprofunda, ainda, com o advento do capitalismo, pois o que era apenas dinheiro ou apenas uma propriedade privada transforma-se em capital, em dinheiro que gera mais dinheiro, em empregar recursos não para saciar necessidades imediatas (do corpo ou do espírito), mas para buscar adquirir ainda mais dinheiro. As relações passam a ser, cada vez mais, imateriais, metafísicas. Não por acaso, com o tempo, há a necessidade de criar a “personalidade jurídica”, que é uma ficção por meio da qual empresas podem tomar parte em processos judiciais ou fazer negócios contratuais como se fossem uma pessoa. O que eram histórias contadas pelos clérigos da ICAR transforma-se em uma disputa hermenêutico-exegética, tanto na bíblia, como na própria natureza concreta das relações que existem em torno da religião: as Igrejas precisam adquirir um *status* de personalidade jurídica, os clérigos precisam receber um salário, os contratos precisam respeitar as leis do Estado e a bíblia precisa ser interpretada, sua leitura não pode ser negada a nenhum fiel e, mais ainda, a disputa pela correta interpretação ganha contornos dramáticos de batalhas disputadas ao longo de séculos. Pequenas divergências doutrinárias acerca de um detalhe são motivo para a criação de novas denominações cristãs. É nesse sentido que, por exemplo, um autor como Max Weber irá perguntar-se por uma ética ou, mais precisamente, uma moralidade do protestantismo em consonância com o *capitalismo europeu*<sup>29</sup>:

---

28 Não se trata de debater sobre a superioridade de um sobre o outro, mas de atestar a sua mudança.  
29 O termo “capitalismo europeu” não é uma opção desta pesquisa, mas uma coerência com Weber, para quem o capitalismo não é um fenômeno “recente” (que remonta ao que entendemos por “modernidade”), este modelo capitalista, para ele, apenas tem uma novidade: ele vem junto de um

Os portadores históricos do protestantismo ascético (no sentido em que a expressão é usada aqui) são essencialmente de quatro espécies: 1. O calvinismo, *na forma* que assumiu nas principais religiões [da Europa Ocidental] sob sua dominação, particularmente no decorrer do século XVII; 2. o pietismo; 3. o metodismo; 4. as seitas nascidas do movimento anabatista. Nenhum desses movimentos se achava absolutamente isolado uns dos outros, e nem mesmo era rigorosa sua separação das igrejas protestantes não ascéticas. [...] As diferenças dogmáticas, mesmo as mais importantes, como aquelas concernentes à doutrina da predestinação e à doutrina da justificação, assumiam umas as formas das outras nas mais variadas combinações e já no início do século XVII impediam de modo geral, regra essa não sem exceção, a preservação da unidade interna das comunidades eclesiais. E acima de tudo: o fenômeno da conduta de vida *moral*, que para nós é importante, encontra-se de igual modo entre os seguidores das mais diversas denominações que brotaram seja de uma das quatro fontes mencionadas acima ou de uma combinação de várias delas. Veremos que máximas éticas muito parecidas podiam estar vinculadas a fundamentos dogmáticos divergentes. (WEBER, 2004, p. 87-89)

Nesse sentido, Weber explica, expõe e exemplifica como o fenômeno protestante, para além da crença dogmática, é uma ética. A religião precisa, portanto, adaptar-se ao novo modelo de relações sociais e esta religião que se adapta o modelo das relações sociais é o protestantismo.

### ***CUIUS REGIO, EIUS RELIGIO***

A Reforma (protestante) enseja, logo após a sua efetivação, com as *confissões de fé*<sup>30</sup>, uma série de “guerras de religião”, um processo que se arrasta ao longo do século XVI e se adentra ao meio do XVII pela Europa Ocidental, tendo fim em 1648 com a paz de Vestfália – que pode ser considerado como o marco inaugural do assim denominado “Estado Moderno”. Ocorre que, no sistema do papado anteriormente válido, típico do tempo medieval, a Igreja estava

---

esteio moral que o faz ter uma aspiração hegemônica.

30 No “mundo protestante” (por assim dizer) as “confissões de fé” são documentos onde, por escrito, os religiosos organizam o seu entendimento da relação com o sagrado. Marcando suas diferenças com a ICAR, seus dogmas centrais e a forma de compreensão das escrituras. O que há em comum em todo o movimento protestante, no entanto (se tomarmos, por exemplo, os Mórmons como protestantes) não é sequer o caráter de exclusividade da bíblia como documento sagrado (os Mórmons creem no “Livro de Mórmon”, por exemplo), nem a sua soteriologia (doutrina da salvação), mas o fato de que não existe uma autoridade acima de todas as “igrejas protestantes” para dirimir as contendas interpretativas e impor uma doutrina única (como é o “magistério da Igreja” para os católicos). O protestantismo, nesse sentido, é uma liberalidade religiosa, pois é possível criar uma nova denominação a qualquer momento.

territorialmente acima do Estado, em outros termos: a Igreja era uma realidade universal e o Estado uma realidade local; nesse sistema, a realidade universal validava as diversas realidades locais e as pessoas se identificavam entre si de duas maneiras, uma específica, ou seja, que dizia respeito à sua realidade local que era símbolo local da nobreza mais próxima a si (o barão, o conde, o duque, etc, da região), a quem efetivamente deviam obediência política (e não ao rei ou ao imperador) e/ou como católicas (e o catolicismo não era uma realidade universal meramente abstrata, ele estava expresso na concretude metafísica das catedrais e das igrejas – que eram muito mais que templos, mas verdadeiros monumentos simbólicos de arte total de seu tempo: pintura, escultura, música, literatura, dança e arquitetura, todas estas artes estavam presentes nos templos católicos, em maior ou menor medida). A consequência prática disso na vida política era que a excomunhão de um nobre implicaria na liberação, por parte dos demais nobres, para atacar o seu território (além de criar um real conflito dele com os camponeses que lhe deviam obediência direta e com os nobres que lhe deviam respeito, seus vassallos), daí o poder da ICAR na Idade Média. Com a ruptura protestante, surgem dois lados e duas noções distintas de poder: o velho modelo da universalidade da fé e o novo modelo da localidade estatal (“siga-se a religião do príncipe local” – ou “*cuius regio, eius religio*”). Em outros termos: os católicos atacavam os protestantes porque eles não eram católicos (quer por não terem sido batizados como católicos, quer por terem sido excomungados), os protestantes, por outro lado, atacavam os católicos para que respeitassem o direito de determinar a religião de seus territórios de acordo com a sua própria confissão religiosa.

Esta realidade belicosa estava intrincada em um problema ainda mais antigo: a constituição<sup>31</sup> quase incompreensível do Sacro Império Romano-Germânico (SIRG<sup>32</sup>) que, de fato, existiu entre 800 e 1806<sup>33</sup>. Caracterizado por nobres locais

---

31 Não se trata de uma “carta constitucional” (como a Constituição Federal de 1988), mas a composição real do império, da forma como a política se desenrolava, da relação estabelecida na “dança” do exercício de poder efetivo.

32 As próximas inserções do termo serão pela sigla e não pelo nome por extenso.

33 Um reino medieval era composto por feudos, cada feudo tinha um senhor feudal que era o responsável político por sua administração – e cujo critério para ocupar tal cargo era hereditário. Havia diversos tipos de feudos, do condado ao ducado (máximo), em outros termos, o posto mais alto na hierarquia de nobreza (abaixo do rei) era o de duque. O rei, por fim, era um “*primus inter*

fortes e por um “sacro imperador” muito mais simbólico que efetivo<sup>34</sup>, no SIRG estava a realidade política mais propícia para proteger uma ruptura real e formal com a ICAR. Embora não seja fácil vincular um movimento consciente por parte de Lutero nesse sentido, a possibilidade de cortar o vínculo que ligava o poder local ao papal era sedutora demais para esses nobres locais não usarem a seu favor. Em outros termos: entre uma lógica “universalista” (católica) que incentivava certo respeito por seus preceitos dogmáticos que estão para muito além de uma moralidade privada e uma lógica protestante bastante mais maleável, capaz de abrir

---

*pares*” ou “primeiro entre os iguais” – o rei era o “primeiro” duque, o duque mais poderoso, que tinha o dever de proteger os demais de ataques externos e o direito de pedir que estes duques cedessem ajuda em suas próprias guerras. Dentro de cada ducado, o duque local dividia o território (como melhor se apossasse) entre outros nobres (barões, condes, viscondes, etc) – e não era raro que esses nobres que recebem poder dos duques tenham, também, em seus territórios, uma independência muito grande em relação ao duque, criando assim um sistema altamente descentralizado. No sistema do SIRG (pois cada reino ou império medieval tinha sua própria lógica política – que, grosso modo, dependiam basicamente da maior ou menor força dos duques – em relação a seu próprio rei e aos demais reinos circunvizinhos), com o aumento de poder dos duques, a transmissão do poder do imperador passou a ganhar uma forma distinta do habitual de nosso imaginário: quem assumia o trono não era necessariamente o herdeiro da “casa real” que imperava (o herdeiro tinha garantido para si, no máximo, o ducado), havia uma eleição entre os duques para a escolha do próximo imperador, esses nobres que formavam o conselho para escolher o “sacro imperador” ficaram conhecidos historicamente como “príncipes eleitores”. Esse sistema dispersava o poder, esgarçava mais e mais, ao longo dos tempos, a força do imperador para decidir sobre qualquer questão local. O “centro de poder”, portanto, era um cargo muito mais simbólico que real (e isso é tanto mais verdadeiro quanto mais próximo na linha do tempo estamos da dissolução do SIRG, o ano de 1806). Obviamente, esta realidade de enfraquecimento do poder do “sacro imperador” não é um caminho contínuo, houve, em alguns momentos, “sacro imperadores” mais e menos poderosos, o fato de ser constatado a partir da distância do evento histórico é, no entanto, que a tendência era de uma perda de poder político, uma descentralização. Por exemplo, o “sacro imperador” na época da “primeira Reforma” (a de Lutero) foi Carlos V, provavelmente o maior dos nobres da dinastia (austriaca) dos Habsburgo, cujas possessões englobavam áreas em quase todos os países da atual Europa Ocidental (continental) que era um típico monarca católico da época e, pela extensão de seus domínios, foi, enquanto “sacro imperador” (Carlos V não era apenas “sacro imperador”, ao mesmo tempo foi rei da Espanha – precisamente na época em que a Espanha começa suas conquistas ultramarinas na América e em cujas possessões englobavam também os atuais Países Baixos/Holanda), mais poderoso do que seu antecessor e seu sucessor. E, mesmo assim, Carlos V não teve força política e militar suficiente para frear o processo da Reforma. E, por fim, mas não por último, cabe ressaltar aqui o caráter “imperial” do SIRG: o “sacro imperador” não se via como o chefe de Estado do SIRG, pensar assim é um erro, ele se via como “sacro imperador” da cristandade (católica), ele era o braço armado de Roma contra quaisquer ameaças que pairassem sobre as populações cristãs/católicas. O “sacro imperador” era o chefe de seu ducado e, ao mesmo tempo, o líder político de um ajuntamento de (duques) iguais que estavam dispostos a protegerem a fé sob sua (do sacro imperador) liderança.

34 O fato do “sacro imperador” ser eleito levou, muitas vezes, a escolhas aparentemente estranhas: os “eleitores” tendiam, muitas vezes, a escolher o candidato política e militarmente mais fraco e não mais forte, pelo simples medo de perderem seus poderes. A lógica política do SIRG estimulava a existência de um poder central cada vez mais fraco em detrimento de nobres locais cada vez mais fortes.

uma margem de manobra para consolidar ainda mais o poder local em detrimento a diretrizes externas a si, os nobres locais veem nessa segunda possibilidade uma oportunidade propícia para assentarem de modo mais seguro suas autonomias. Os nobres, então, instrumentalizam a religião a seu favor, no sentido mesmo de, tornando o poder político contínuo (indiferenciado – indiferente) ao poder religioso, o poder sacro como unido pessoalmente ao poder secular (na figura do nobre/príncipe local) o que, como resultado, é precisamente instrumentalizar a religião politicamente a partir da própria lógica interna da dinâmica política do SIRG. Este fenômeno funciona tão bem que mesmo os nobres católicos (mais ao sul do SIRG) têm respeitado (pelos protestantes do norte) o preceito de determinarem a religião local como sendo uma continuidade da sua. Em outros termos: os príncipes protestantes não queriam impor o protestantismo fora de seus domínios e, ao mesmo tempo, findam por erigir um tipo de protestantismo próprio (cada vez mais adaptado à política local) em seus domínios. E mais ainda: mesmo os príncipes católicos (do/no SIRG) findam por encontrar meios e brechas de moldar o catolicismo praticado em seus domínios aos seus próprios interesses políticos, precisamente porque aquele preceito baseado no medo da excomunhão (presente na Europa Medieval) havia caído por terra.

Mas há ainda um terceiro elemento nesta complexa rede de relações políticas: o capitalismo, apenas tangenciado (até aqui) por esta pesquisa. Se a fundação do Estado Moderno se dá precisamente com a busca por certa autossuficiência do poder local em detrimento dos poderes externos e este movimento se inicia precisamente com o princípio de seguir a religião do nobre local, tendo como marca a “paz de Vestfália”, junto com este fenômeno ocorre a mudança da forma social, a mudança do modo como a sociedade produz e reproduz a si mesma, não somente enquanto matéria (bens de consumo material) mas, também, enquanto espírito (cultura – arte, religião, filosofia e ciência). Se, em detrimento de uma forma universal de religião que garantia certa paz no coração da Europa Ocidental do medievo, reinava uma uniformidade de crença, ao mesmo tempo a forma de produzir a vida material era bastante mais variada e dependente da realidade local. O avanço do sistema de produção de mercadorias em série impõe,

ao contrário, um enfraquecimento desta forma de produção tipicamente local, em nome de uma inter-dependência baseada na divisão social do trabalho<sup>35</sup> que só faz sentido, por outro lado, negando a teoria do “justo preço” e a condenação da usura<sup>36</sup> preconizada pela ICAR. E é precisamente a esta função de enfraquecer a base moral religiosa universal e de caráter público (ou seja, não restrita apenas ao âmbito das meras convicções pessoais, mas com um caráter prático e efetivo na vida e nas relações dos indivíduos – ou seja, um católico não deveria emprestar dinheiro e nem tomar emprestado nos termos condenados pela Igreja, não deveria, também, produzir algum bem e vender por um preço acima do “preço justo” ou até comprar

---

35 No medievo existe o pressuposto da autossuficiência econômica local, é dizer: os feudos não podem depender de trocas para conseguirem os bens de consumo que precisam, para tanto devem internalizar a produção desses bens. No modelo capitalista, que universaliza a troca da formamercadoria dos bens de consumo, este preceito se torna absolutamente obsoleto, quer na vida privada, quer na vida social. Em outros termos, se um camponês medieval produz a maioria dos seus bens de consumo imediato e a troca é apenas algo secundário, subsidiário, o homem dos modernos centros urbanos passa a se especializar em um só ofício em troca do qual recebe um salário com o que deve comprar tudo aquilo que precisa, mas não produz. Por exemplo, um ferreiro: a produção de objetos de ferro consome todo o seu tempo de trabalho, não sobrando nenhum segundo para que ele se preocupe e/ou se dedique (e aqui há três possibilidades: a – o sujeito não sabe produzir roupa, quer aprender, mas não lhe sobra tempo; b – o sujeito não sabe produzir roupa e não quer aprender; c – o sujeito sabe produzir roupa, mas não tem tempo para tal), por exemplo, em produzir sua própria roupa. Dessa forma, nosso ferreiro vende objetos de ferro em troca de moedas (possuidoras de valor de troca universal, ou seja, amplamente aceitas [as moedas] como meio de trocar/comprar qualquer bem) com as quais pode comprar uma roupa. Em outros termos: cada indivíduo isolado se especializa em uma atividade, vende seu trabalho e, com o dinheiro resultante desta venda, compra tudo aquilo que não sabe (e/ou não tem tempo para) fazer de outro indivíduo especialista em fazer o que ele quer, mas não tem. Essa lógica, porém, não está restrita ao nível dos indivíduos isolados, logo cidades começam a adotar tal sistema, em outros termos: uma cidade se especializa em fazer objetos de ferro, outra em derivados de trigo e uma terceira em tecido/roupas, uma precisa da cooperação da outra para (retro)alimentar o metabolismo real de suas existências concretas. Eis a divisão social do trabalho.

36 A necessária ampliação constante da produção no modelo da troca de mercadorias (feitas por trabalhos especializados e socialmente divididos) exige uma ampliação da produção e, consequentemente, dos mercados, ou seja, uma universalização do modelo, uma replicação dele a nível cada vez mais geral. Se um dos entraves para tal lógica era a própria “moralidade econômica” (por assim dizer) da ICAR que condenava a usura e preconizava uma teoria do “justo preço” (baseado na seguinte equação: preço justo = tempo de trabalho + custo da matéria-prima), o protestantismo, ignorando estas premissas católicas, libera tanto o lucro como, principalmente, a usura, ou seja, o empréstimo de dinheiro a juros, o que é essencial para a ampliação da produção: quando um capitalista quer ampliar a sua produção ele precisa investir, a um alto custo, para que as condições de produzir ([re]qualificação e quantidade de mão-de-obra, melhoria no maquinário, etc, etc) estejam compatíveis com este objetivo. E, muitas vezes (quase sempre), este capitalista não tem esta quantia à sua disposição, precisando, portanto, contrair um empréstimo para ter o dinheiro necessário ao investimento que irá ampliar a sua produção. Ao mesmo tempo, a liberação da taxa de lucro também é um incentivo a tal ampliação, na medida em que aumentar essa taxa diminui o tempo em que o investimento feito para esta ampliação da produção será restituído ao capitalista e, obviamente, quando ele efetivamente começará a ter lucro real.

algo abaixo do “preço justo” valendo-se da necessidade material do vendedor) que o protestantismo é útil; ainda que de forma não consciente, ele legitima – e, de alguma maneira, surge como consequência do próprio processo – essa transformação nas relações sociais<sup>37</sup>.

O princípio que é, portanto, “siga-se a religião do príncipe” (*cuius regio, eius religio*) se transmuta para “seja dada à religião a forma da economia” pois as duas coisas ocorrem ao mesmo tempo. É dizer: a separação entre a universalidade religiosa, presente no feudalismo medieval, que tem como consequência uma economia não integrada ou não marcada por um sistema produtivo único em todos os locais, não é modificada pela simples reivindicação efetiva de mais liberdade política por parte dos senhores feudais ou pela crença real e sincera dos fiéis ao norte do SIRG nos princípios protestantes em dissonância com a fé professada pela ICAR. A própria necessidade de mais autonomia local, que significa, economicamente, uma abertura para a uniformização e integração da produção concreta (material ou espiritual) da vida (condição necessária para a efetivação hegemônica do modo de produção capitalista), é que reivindica uma nova formulação política, na qual a religião, integrada e subsumida ao próprio poder político, seja indiferente (ou seja, não guarde diferenças) com os interesses (capitalistas) dos líderes locais.

Nesse sentido, a crítica de Feuerbach ao cristianismo e mais especificamente à religião – como também ao próprio hegelianismo – de seu tempo é insuficiente. Ela seria cabível se feita nas origens do protestantismo, mas, na condição de miséria material que assolava o século XIX, a crítica de Feuerbach soa ou obviedade ou pedantismo, em outros termos: tal crítica ou já é ponto pacífico em um mundo

---

37 Seria possível, ainda, aprofundar um pouco mais a pesquisa, alargando a investigação para a “moralidade” mais específica do calvinismo, a primeira grande dissensão interna e organizada no seio do âmbito protestante, relacionando a “teoria da predestinação” calvinista como uma “teoria da prosperidade individual” manifesta na vida econômica dos cidadãos, em outros termos, que “Deus escolhe aqueles que serão salvos” e a “marca visível” dessa escolha é a sua prosperidade financeira. A preferência, entretanto, de centralizar o debate na **questão política** da *secularização* e, ao mesmo tempo, a exigência de um debate próprio, de maior fôlego para expor a “teologia da prosperidade” (que é tão complexa quanto, embora muito mais manipulada maliciosamente, o conceito de secularização), faz com que a escolha da delimitação da pesquisa esteja restrita ao **luteranismo histórico** situado ao norte geográfico do SIRG.

intelectualizado ou inútil, mero palavrório incompreensível e sem serventia, em um mundo onde a miséria material não pode tirar nenhum proveito prático de fraseologias conceituais. É preciso lembrar da integralidade das “teses (de Marx) *contra Feuerbach*” e não somente da “*pop*” tese onze (que reivindica a necessidade de transformar o mundo em contraposição aos “filósofos” que, até o momento, se preocuparam apenas em interpretá-lo). Acontece que esta tese é uma espécie de conclusão última da série de “teses *contra Feuerbach*” e que, vista separada da evolução do argumento, pode ser utilizada contra qualquer um em qualquer contexto. Feuerbach encontra a inversão sujeito-predicado, homem-deus, e crê haver encontrado o segredo do universo, quando, na verdade, nada mais encontrou que um “segredo de polichinelo”:

Na teologia ou filosofia especulativas, pelo contrário, Deus é uma contradição com o homem: deve ser a essência do homem – pelo menos, da razão – e no entanto é, na verdade, um ser não humano, um ser suprahumano, ou seja, abstrato. Na teologia ordinária, o Deus suprahumano é somente uma flor de retórica edificante, uma representação, um brinquedo da fantasia; na filosofia especulativa, pelo contrário, é verdade e coisa terrivelmente séria. A contradição violenta com que a filosofia especulativa deparou deve-se apenas ao fato de ela ter feito do Deus que no teísmo é apenas um ser da fantasia, um ser longínquo, indeterminado e nebuloso, um ser presente e determinado, e ter assim destruído o encantamento ilusório que um ser longínquo possui na bruma azulada da representação. (FEUERBACH, 1988, p. 44)

O que Marx reivindica como crítica está melhor resumido na tese 7: “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio ‘sentimento religioso’ é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2010, p. 544); em outros termos, passa ao largo da crítica de Feuerbach como as relações sociais de seu tempo fazem com que este homem idealizado por ele consiga projetar a si mesmo em deus ao mesmo tempo em que inverte a ordem real das coisas, ou seja, transferindo seus predicados reais para deus e os predicados reais de deus para si – a relação entre homem e divindade na religião, assim, para Feuerbach, é uma inversão da própria realidade, enquanto na realidade é o homem que faz/cria a divindade à sua imagem e semelhança; na religiosidade, o homem acredita no contrário, é uma espécie de mecanismo de ideias feito para o autoengano, projetando suas próprias potências em uma divindade para, só então, entender-se como projeção, exteriorização dessa

divindade. Esta crítica, nestes termos, seria um grande avanço na origem histórica do luteranismo no século XVI, mas na realidade do século XIX, onde a fusão da produção e projeção da economia enquanto universalização de sua forma capitalista se consolidou hegemonicamente, já não mais significa uma crítica. Para pensar, portanto, Feuerbach como alguém que analisa corretamente os fatos, é preciso entender que ele só compreende a metade menos importante dos próprios fatos, porque não entende que a inversão denunciada por ele não é uma mera questão de esclarecimento individual das consciências, mas parte necessária da estrutura político-econômica constitutiva das relações sociais. A passagem disso que o autor denomina “teologia ordinária” para a “teologia especulativa” nada mais que é que esta mudança em que a religião se torna imanente e não transcendente, mas não por um mero erro interpretativo dos próprios homens e que uma mera crítica, um mero “despertar da consciência”, possa ser o caminho para a correção. Ao contrário, este “erro” ou esta “inversão” é a expressão mesma da mudança da forma social que subjaz à religião (e, inclusive, que quebra o monopólio do catolicismo como forma universal do cristianismo), é a expressão racional (ideal) da forma social (material) que as relações humanas tomaram e a maleabilidade da religiosidade protestante para se plasmar em conformidade com esta nova forma hegemônica das relações sociais concretas é o que faz com que ela seja o critério da nova maneira de ser cristão.

A *secularização*, nesse sentido, é marcada por essa indiferença entre o político e o religioso e assume, assim, dois movimentos cuja origem têm direções opostas (uma do geral para o particular e outra do particular para o geral) mas que se encontram em algum lugar do meio do caminho: uma nova forma de produzir a vida é inaugurada (baseada na redução de tudo à forma mercadoria) e precisa se expandir ao infinito (*primeiro movimento*), ao mesmo tempo há a necessidade dos nobres locais assegurarem a autonomia política que já tinham, mas apenas de modo contingente e não pelo arranjo intrincado das regras que regiam as relações políticas de então (*segundo movimento*). Há, portanto, um conveniente encontro, uma perigosa coincidência de desejos, uma aproximação, mas é mais que isso, há um cômodo movimento em que os príncipes protestantes, tencionando assegurar e não

perder mais seu poder local, são atraídos pelo movimento de expansão do sistema produtor de mercadorias e, em um primeiro momento, unificam o poder religioso ao político para, imediatamente depois, reduzir tudo ao poder do capital que é, agora, a forma da política e a dogmática da religião concentrada em uma só coisa. Este movimento ocorre, por assim dizer, entre Lutero e Feuerbach, entre a Reforma e o século XIX.

O que há é, portanto, um arranjo de transformações, ou melhor, de transmutações, de metamorfoses: os príncipes acumulam, para si, o poder clerical e o capital, ato contínuo, acumula, em si, o poder dos príncipes detentores do poder clerical. Dissolve-se, assim, em um processo especular de indiferenças, o sagrado no secular e o secular no econômico, e já não se sabe mais onde está a imagem e o modelo, pois o que parece ser o modelo reflete a imagem, o fim esconde em si mesmo (porque já estava nele, ou melhor, já era, antes dele, ele mesmo, posto que era a condição para que ele fosse o que é) o começo, por meio de um complexo jogo de necessidades para além da temporalidade imediata da cronologia banal de nossas existências:

A necessidade está escondida no que acontece, e só no fim se manifesta; mas de tal maneira que o fim mostra justamente que essa necessidade era também o primeiro. O fim, porém, mostra essa prioridade de si mesmo, porque, através da alteração que o agir operou, nada resultou que já não o fosse. (HEGEL, 1992, p. 169)

Em outros termos: inicialmente, é o poder local que orienta a vida religiosa manifesta cotidianamente, porém, com o tempo, essa integração é tão forte que (as exigências éticas do mundo<sup>38</sup>) o político (e, mais precisamente, as relações econômicas garantidas pela forma política) são a completa tradução da prática religiosa. Isso, porém, não se manifesta, no futuro, como consequência de sua

---

38 Ou seja, trabalhar e não roubar, respeitar os contratos, não atentar contra a forma política vigente, enfim, adaptar-se perfeitamente à forma da realidade enquanto impossibilidade de transformação e/ou de melhoria, uma espécie de conformismo da preguiça (de pensar em algo além) ou de preguiça do conformismo (da aceitação de sua condição) assegurada, também, pela real universalização dessa forma de vida que penetra todos humanos do tempo presente. Contraditoriamente formula-se o paradoxo final: a máxima realização da modernidade é, também, a máxima realização do preceito medieval da ICAR – quem está fora do circuito capitalista é um excomungado, está fora da comunidade humana, da sociabilidade dos iguais e pode ser esmagado sem maiores pruridos morais. A única diferença é que esta realização só é possível porque a divindade (capital) é totalmente imanente ao mundo.

própria lógica (ou seja, da subsunção da religião à política): ao contrário, é precisamente por ter, como causa, o fenômeno da universalização do capital, ator real daquele movimento inicial de *aparência* meramente política, que a co(n) fusão entre imagem e coisa, entre *causa* e *efeito*, ocorre, sob a *forma aparente* da percepção da *causa depois da consequência*. Em suma: quando a vida corriqueira coincide com as convicções religiosas, quando o “bom cidadão” do moderno mundo capitalista é aquele que vive em acordo com a moralidade religiosa, mas não porque molda suas ações nesta e sim naquele, é precisamente neste ponto da história – em que a religiosidade é apenas uma dentre tantas outras ações privadas, restritas, portanto, à liberalidade individual e atomística de cada um – que a *secularização* cumpriu sua tarefa. E mais: já não é o Estado o “chefe” da religião, mas apenas o seu “representante” local, porque o próprio Estado já não possui mais um “chefe” (esse “chefe de Estado” – quer seja ele o rei, o presidente, o *duce*, o *füher*, ou o secretário geral do partido – é, na prática e não apenas por figuração, a própria lógica econômica) de “carne e osso” em um mundo onde o dogma metafísico do capital é a própria principiologia dogmática religiosa a que tudo deve se reduzir, se nivelar e se adaptar.

## CONCLUSÃO

A conclusão de uma pesquisa em filosofia (ainda que sob o formato curto de um artigo) é sempre complicada: há que se tomar cuidado para não estender o desenvolvimento do tema, do corpo do trabalho, na conclusão, por um lado, e, por outro, não repetir a introdução ao contrário. Em tese, concluir deveria significar partir das premissas estabelecidas no corpo da pesquisa e encerrá-las em uma síntese. Mas fazer isso significaria a capacidade do autor, do pensador, em estar acima da própria realidade, como uma divindade. Portanto, uma outra forma de concluir pode ser um meio termo entre a continuidade expositiva do conteúdo e a síntese de suas premissas, mas que não é nem completamente sintética, nem completamente rememoração conteudística. Talvez formular as premissas em forma de problemas, mostrando, assim, a intenção não de resolver, mas se suscitar

e instigar o desejo pela pesquisa ao leitor, uma espécie de “divulgação temática” do problema, seja o melhor caminho, principalmente para uma pesquisa curta como esta, sem nunca esquecer que:

A filosofia se tornou mundana e a prova cabal disso é que a própria consciência filosófica foi arrastada para dentro da agonia da batalha, e isso não só exteriormente, mas também interiormente. Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, tanto mais líquido e certo é o que atualmente temos de realizar; refiro-me à crítica inescrupulosa da realidade dada; inescrupulosa tanto no sentido de que a crítica não pode temer os seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos. (MARX, 1843, p. 71)

Nesse sentido, o que se pode falar sobre *secularização* sem recair nos *clichês* já conhecidos (e, deve ser reconhecido, todo *clichê* tem seu fundo de verdade, sua importância) como a formulação do debate no par *secularização-laicização* centrando, no debate sobre o Brasil, por exemplo, a questão de um fanatismo religioso que invadiu a seara do debate público e da vida política em todos os níveis dos três poderes do Estado. É um debate importante, deve ser desenvolvido e pensado com o devido rigor acadêmico, sem dúvida, mas não é a intenção desta pesquisa. Ao contrário, esta pesquisa visa dar dois passos atrás e encontrar uma fundamentação menos ortodoxa para a relação entre política e religião. Mas, mais do que isso: buscar, em certa genealogia da *secularização*, concentrando a pesquisa na Reforma Luterana, como a separação entre Estado e Religião não é feita, como se imagina (a partir desta idealizada “neo-secularização” a ser pensada no Brasil de nossos dias), a partir de uma diferenciação dos campos religioso e político, onde o primeiro não pode se imiscuir no segundo porque este limita (ou deveria limitar) aquele. Ao contrário, a *secularização* se dá por meio de um movimento oposto, que de alguma maneira já está presente na lógica mesma do catolicismo mais ortodoxo dos tempos medievos ou da origem da ICAR, (“dar César o que é de César e a Deus o que é de Deus”). Esta é a primeira formulação, ainda que (formulada deste modo) rudimentar, do conceito de secularização. Ademais, vê-se que, na Idade Média, após a queda do Império Romano do Ocidente, o contraste entre o caráter universalista da ICAR e o caráter local dos feudos, ensejou uma reorganização de tal maneira que o poder da ICAR impunha certa paz entre os príncipes em troca do monopólio da forma religiosa e do respeito por seus preceitos por parte dos mesmos.

O protestantismo surge (ao menos enquanto auto explicação de si) como uma forma de corrigir os erros históricos da ICAR – que se agravavam e pareciam incorrigíveis aos olhos dos homens do século XVI, sobremaneira os luteranos. Este movimento de cisma na Igreja, de um lado católicos e, de outro, protestantes, enseja as guerras de religião que adentram ao século XVII e somente na metade deste se resolve com a paz de Vestfália que, finalmente, não consegue o que queria porque consegue muito mais: os reinos protestantes não ganham apenas o direito de professarem o protestantismo em paz, mas, mais do que isso, veem, na prática, o seu preceito (“*cuius regio, eius religio*”) sair da contenda como vencedor, como princípio universal. É dizer: a religião do príncipe local deve ser seguida por seu povo, mesmo que este príncipe seja católico. O que isso enseja é: i) a *indiferença* entre Religião e Estado, não porque aconteça uma separação, mas porque a finalidade da religião se amolda e se acomoda, se reduz, portanto, aos preceitos do “bom cidadão”; ii) a perda de uma realidade universalista a que toda a população (independentemente do lugar onde viva) se identifique, ou seja, se rompa com o preceito de universalidade anteriormente hegemônica (da ICAR) para que outra realidade (o capital) possa ser universalizada em seu lugar.

As questões que surgem a serem pensadas em nosso presente a partir dessa análise são, portanto: i) seria a *secularização* a delimitação de campos de atuação da Religião e da Política?; ii) seria possível esta delimitação em democracias representativas onde o representante não é cobrado pela motivação de suas ações enquanto parlamentar (seus votos, projetos apresentados, etc), ou seja, onde a sua condição de representante não está mais sob a avaliação do público durante o exercício mesmo de seu mandato?; iii) com respeito às comunidades religiosas não representadas ou não suficientemente representadas (e historicamente perseguidas, não somente por iniciativas individuais como pelo próprio poder estatal): ao contrário de esvaziar a representação religiosa como um todo, não seria o caso de garantir a elas uma representação suficiente e adequada?

Nesse sentido, a conclusão a que se chega analisando a *secularização* é que o lugar da universalização, ou melhor, a forma da universalização humana é modificada e a *secularização* é uma espécie de *tecnologia*, de técnica, arte ou

artifício, capaz de usar a própria reversão do modelo político que rompe com a antiga “forma universal” para facilitar os termos da sua própria universalização. Talvez, ainda mais do que agir no âmbito apenas teológico/religioso do problema, o que é muito importante, seria, ainda, o caso de agir no combate a esta forma universal que é a verdadeira religião da humanidade em nossos dias.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

FEUERBACH, Ludwig. Princípios da filosofia do futuro: e outros escritos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARRAMAIO, Giacomo. Céu e terra: genealogia da secularização. Tradução: Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

MARX, Karl. Karl Marx – I AD FEUERBACH (1845). IN: A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução, Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 543-545.

\_\_\_\_\_. Carta de Marx a Ruge de 19 de setembro de 1843. In: Sobre a questão judaica. Tradução: Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 70-73

WEBBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

## SERIA O DIABO ANARQUISTA? SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE O SATANISMO MODERNO E A FILOSOFIA POLÍTICA ANARQUISTA

*Bruno Latini Pfeil*

Psicólogo (CRP05/71525). Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Pós-graduando em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política (FAUSP). Graduando em Antropologia (UFF). Membro do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias da UFRJ (CPDEL/UFRJ). Pesquisador do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT). Coordenador da Revista Estudos Transviades.

*Cello Latini Pfeil*

Professor Substituto do Departamento de Ciência Política da UFRJ. Doutorando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Especialista em Teoria Psicanalítica Freud-Lacaniana (CEPCOP/USU). Pesquisador do Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias da UFRJ (CPDEL/UFRJ). Coordenador do Núcleo de Pesquisas do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT). Coordenador da Revista Estudos Transviades.

### **Resumo**

O presente artigo possui como motivação principal pensar na maneira como as filosofias satanista e anarquista se assemelham ou destoam. Escolhemos a filosofia satanista como objeto de análise por também fazer críticas às igrejas e por fazer, de formas variadas, defesas à liberdade total e ao respeito mútuo. Nossa metodologia contempla a revisão bibliográfica de obras anarquistas, como as de Bakunin, Malatesta e Kropotkin, e de obras satanistas, como as de LaVey, Gilmore e Vivdivs. Apresentamos uma análise comparativa entre ambas as filosofias, destacando aspectos dissonantes ou similares entre elas e discorrendo sobre elementos pelos quais as filosofias se mostram presentes.

**Palavras-chave:** Satanismo; Anarquismo; Cristianismo; Igreja; Igrejismo.

### **Abstract**

The main motivation of this article is to think about how satanist and anarchist philosophies are similar or different. We chose the satanist philosophy as our object of analysis because it also criticizes the churches and, in a variety of ways, defends total freedom and mutual respect. Our methodology includes a bibliographic review of anarchist works, such as those by Bakunin, Malatesta and Kropotkin, and Satanists, such as those by LaVey, Gilmore and Vivdivs. We present a comparative analysis between both philosophies, highlighting dissonant or similar aspects between them and discussing elements through which philosophies are present.

**Keywords:** Satanism; Anarchism; Christianity; Church; Churchism.

## INTRODUÇÃO

Tanto o satanismo moderno como o anarquismo são historicamente alvos de acusações equivocadas. Por um lado, o satanismo é percebido como um conjunto de seitas que invocam demônios, promovem possessões, alimentam forças diabólicas e sacrificam bebês; por outro, o anarquismo é tido como caos e baderna, destruição de tudo o que conhecemos, violência desenfreada e vandalismo. Os imaginários sociais sobre as filosofias satanistas e a anarquistas as unem, posto que ambas refletem uma imagem de caos e brutalidade. São, como veremos, equívocos comuns que nos impedem de compreender as semelhanças e diferenças reais entre ambas as filosofias.

O senso comum sobre o satanismo, como nos mostrarão integrantes e fundadores do satanismo moderno, e o senso comum sobre o anarquismo, como nos mostrarão teóricos e ativistas anarquistas, se chocam em alguns âmbitos. Contudo, a filosofia satanista moderna e a filosofia anarquista são, em suas bases, princípios e histórias bastante diferentes, mas semelhantes em alguns pontos. O que procuramos averiguar neste trabalho é em que esferas essas filosofias se chocam e se complementam. Para tanto, introduzimos inicialmente as definições do satanismo moderno e do anarquismo para, em seguida, comparar ambas as perspectivas. Começamos pelo satanismo.

Conforme Ahriman (2019), o satanismo não surgiu no século passado. Entidades obscuras, relacionadas com a sombra, o Mal, existiram sem se dizerem necessariamente satanistas. Os grupos que poderiam ser atualmente considerados satanistas eram tidos como pagãos ou hereges, e, com isso, perseguidos e exterminados pela Igreja. Ahriman (2019) compreende que muitos dos grupos considerados satanistas eram, na realidade, grupos socialmente marginalizados: “Durante todo o período do Cristianismo, qualquer grupo era considerado satânico, conforme a mente das autoridades” (AHRIMAN, 2019, p. 6-7).

Ahriman (2019) identifica os primeiros passos do satanismo pela criação, no século XVIII, do *Hell-Fire Club* (Clube do Inferno), administrado pelo Sir Francis Dashwood na Irlanda e Grã-Bretanha. O clube se situava ainda muito

distante do que atualmente se compreende como satanismo; agregava membros da elite britânica, proporcionando-lhes o acesso a prazeres moralmente condenados. A filosofia satanista propriamente dita, contudo, somente surge na década de 1960, pelos estudos do ocultista norte-americano Anton Szandor LaVey. Nos dispomos de um breve resumo do desenvolvimento do satanismo laveyano ou moderno, tal como de suas ramificações ao fim do século XX. Aqui, ao nos referirmos ao satanismo, pensamos no satanismo moderno de Anton LaVey.

LaVey elaborou uma estrutura ao satanismo, organizou-o em rituais e celebrações, princípios e regras, não de forma a equipará-lo ao cristianismo, mas para firmar sua consolidação. A religião satanista foi propriamente inventada, sem se curvar a um deus ou a um profeta, mas se colocando como “a mais laica e humana, demasiadamente humana, de todas as religiões” (VIVDIVS, 2019, p. 10). Os satanistas admitem o caráter inventado do satanismo.

As atividades satanistas de LaVey se inauguram em 1966 na *Black House*, sua residência em São Francisco (Califórnia), que, posteriormente, daria lugar à Igreja de Satã. Inicialmente, na *Black House*, foi constituído o Círculo Mágico, um grupo íntimo de pessoas que dialogavam sobre ocultismo, magia, teorias sexuais, dentre outros temas (VIVDIVS, 2019). Foi na *Black House* que ocorreu a primeira filmagem do que seria a missa negra. Antes disso, Ahriman (2019) identifica somente um registro documentado da missa negra, realizada no século XVII. A missa negra é definida pelo autor como “uma liturgia anticlerical que se praticaria de qualquer jeito no Ocidente, sendo um ato de blasfêmia, não de afirmação” (AHRIMAN, 2019, p. 6). De certa forma, a missa negra se assemelha às manifestações satanistas da década de 1960 na residência de LaVey, que se voltava mais a uma diversão e satirização do cristianismo do que a uma efetiva afirmação do satanismo. O Satã cultuado na missa negra seria a “caricatura de Jesus” (AHRIMAN, 2019).

Posteriormente, o Círculo Mágico se transformou na Ordem do Trapezoíde, uma primeira organização na qual se praticaria o satanismo propriamente dito. Com o tempo, a Ordem se transformaria na Igreja de Satã, agregando nove membros, que

formariam o Conselho dos Nove. A Igreja de Satã foi fundada no célebre Dia das Bruxas, ou Walpurgisnacht, em 30 de abril de 1966. LaVey nomeou o ano de 1966 como o Ano Um, ou Anno Satanas. Nesse momento, Vivdivs identifica duas revoluções que o satanismo alavancou: o vínculo entre uma perspectiva pragmática, materialista e realista com uma perspectiva mágica e ritualística; e a estruturação oficial de uma religião satânica, com princípios que afirmam a carnalidade, a animalidade e a indulgência.

Após sua criação, a Igreja de Satã realizou casamentos, batismos, funerais e seminários sobre a prática da magia e a religião satanista, que atraíram bastante atenção das mídias:

Rituais ensandecidos, ritos de fertilidade, rituais de destruição, cerimônias de casamentos, rituais shibboleth, invocações de deuses endemoniados pela história, batismos e funerais, celebrações de Halloween, Walpurgisnacht e psicodramas na forma da Missa Negra foram criados para a participação e entretenimento do público todas as sextas à noite. Esse período de rituais não foi somente um tempo de brincadeiras e blasfêmias, mas um desenvolvimento necessário de crescimento e descoberta que ajudou a gerar e concentrar a energia necessária para os experimentos dos próximos anos. (VIVDIVS, 2019, p. 30)

Durante o ano de 1967, LaVey começou a ser referido como o Black Pope (Papa Negro) e a dar entrevistas, o que popularizou massivamente o satanismo. Dois anos após sua criação, a Igreja de Satã contava com cerca de dez mil membros e crescia (VIVDIVS, 2019), exatamente no momento do lançamento d'A Bíblia Satânica. Em seguida, outras obras foram lançadas por LaVey, formando um conglomerado de referências sobre a filosofia do satanismo. A década de 1960 foi o período de florescimento de LaVey e do satanismo moderno nos Estados Unidos.

A história do anarquismo, por outro lado, é um pouco anterior à do satanismo moderno. O primeiro teórico a se autoproclamar anarquista foi Pierre-Joseph Proudhon, em 1840, em defesa de um modelo de sociedade sem governo, seu autoritarismo. A partir de 1867, Mikhail Bakunin defendia os conceitos libertários de federalismo e violência revolucionária. Em 1880, o contexto político europeu se deparou com uma expansão dos ideais anarquistas (NETTLAU, 2008). Anteriormente a esse contexto, já no século XIV havia movimentos comunialistas

em França e Inglaterra, assim como sociedades que, em seus formatos originais, se organizavam pelo comunalismo, em África (MBAH; IGARIWEY, 2018). Princípios anarquistas figuram em diferentes sociedades, diferentes tempos históricos e contextos políticos. Mas a sistematização desses princípios em teoria política passou a ser realizada somente a partir do século XIX, em contexto europeu, com Proudhon, Bakunin, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta e demais anarquistas. Dentre os princípios anarquistas que se destacam, temos: a defesa de autogestão, autogoverno e autodeterminação, como elementos fundamentais em qualquer organização e método emancipatório; a ajuda mútua, desenvolvida especialmente por Kropotkin (2009), que argumenta que a prática da ajuda mútua, e não a competição, é o fator fundamental de evolução das espécies; a ação direta e a ojeriza à autoridade estatal e governamental (MALATESTA, 2001), pois, nesses termos, toda autoridade é tida como negativa e prejudicial à organização social; a defesa da abolição do Estado e de suas instituições, incluindo a igreja (BAKUNIN, 2001).

Dentre os tipos de anarquistas, há os individualistas, compreendidos por Ervin (2015, p. 125) como “meros filósofos, em vez de ativistas revolucionários”; e há anarquistas mutualistas, fortemente influenciados por Proudhon e que buscam tomar os meios de produção e as trocas comerciais ‘cooperativas’, focando na propriedade individual. Em contrapartida, há os anarquistas coletivistas, influenciados majoritariamente por Bakunin e contrários ao foco dos mutualistas na propriedade individual, pensando na coletivização dos meios de produção e na total destruição do Estado. Seguimos para os anarco-sindicalistas, que basearam sua ideologia nos coletivistas, porém aplicando-as no contexto dos movimentos franceses e espanhóis (ERVIN, 2015). Para eles, a destruição do Estado capitalista deverá ocorrer por intermédio da greve e a lida com os meios de produção ocorrerá por meio de sindicatos. Se o anarco-sindicalismo tem como foco o ambiente de trabalho, os anarco-comunistas se estendem a todas as esferas sociais, fundamentando-se nas ideias de Kropotkin. O anarco-comunismo se opõe a toda a estrutura capitalista, e busca “fomentar o crescimento de uma nova sociedade na qual a liberdade para se desenvolver como um indivíduo está integrada em toda a sua extensão com a responsabilidade para com os outros” (ERVIN, 2015, p.128).

Há movimentos anarquistas mais recentes, como o dos autonomistas, emergente na década de 1980.

Apesar de discordâncias internas, há alguns fatores que unem os anarquistas: a defesa da abolição do Estado e de suas instituições; a descrença em modelos políticos representativos; a crítica a toda forma de autoritarismo e hierarquização; o repúdio a toda forma de escravização, subjugação e discriminação. Além disso, há, dentre os anarquistas, uma forte crítica às igrejas e à crença não somente em um deus, como também na legitimidade dos Estados. Somente anarquistas defendem sociedades sem Estado, sem instituições governamentais ou religiosas – potencialmente opressivas –, em que os indivíduos sejam regidos coletivamente por ideais de autodeterminação e autogoverno, liberdade e igualdade, ajuda mútua e ação direta.

Os princípios do satanismo moderno e do anarquismo ocorrem em momentos e em geografias distintas. O satanismo moderno surge na década de 1960 nos EUA, e o anarquismo surge na primeira metade do século XIX na França. Embora o senso comum aproxime estes dois campos teóricos e práticos, os discursos anarquistas e satanistas diferem em muitos sentidos. Desse modo, desenvolveremos, a seguir, os princípios do satanismo e do anarquismo, suas bases conceituais e práticas, a fim de compreendermos as semelhanças e discrepâncias entre ambas as filosofias.

## **PRINCÍPIOS ANARQUISTAS E SATANISTAS E SEUS PORMENORES**

Semanticamente, conforme LaVey (1969), Satã significa ‘oposição’, ‘adversário’, e representa o inimigo contra o qual os religiosos direcionam suas preces. A associação do satanismo a seitas que praticam sacrifícios humanos em rituais de invocação, sessões de tortura, defesa de violência e caos social é equivocada. O culto a Satã, o sacrifício de bebês e a dispersão de drogas pesadas, pornografia e filmes *snuff* surgem como estampa do estilo de vida satanista – apesar

de não serem pautas da Igreja de Satã. Da mesma forma, a ideia de anarquismo como ausência de regras, violência injustificada e vitória do mais forte é totalmente contrária ao que os teóricos anarquistas aqui referenciados realmente procuram passar com seus escritos (ERVIN, 2015). Anarquia significa ausência de governo, de autoridade (MALATESTA, 2001), e o anarquismo trabalha com conceitos como ajuda-mútua e comunalismo, por exemplo, que se opõem fortemente à vitória do mais forte e à violência desenfreada. A imagem do sujeito anarquista como uma pessoa violenta, emotiva e irracional ainda é midiaticamente fomentada, o que nos incita a questionar: o que existe por trás deste discurso tão acalorado sobre os perigos do anarquismo para a sociedade? Por que os anarquistas são vistos como grandes vilões que chegarão para destruir a paz e dismantelar a estrutura social, tendo associação com a figura do diabo? Ou, ainda, por que a figura do diabo e do caos é tão perigosa, e perigosa para quem?

Segundo Gilmore (2007), a Igreja, percebendo uma perda de poder ao fim do século passado, se utilizou do satanismo como um bode-expiatório: ter um inimigo para massacrar pode ser mais interessante do que um deus para venerar. Com isso, não raro nos deparamos com o atrelamento do satanismo ao culto ao demônio (GILMORE, 2007). Como uma figura a ser odiada e destruída, a Igreja lucrou com Satanás, com sua personificação do grande Mal que ameaça a possibilidade de se “viver” postumamente no Paraíso: “Sem um demônio para apontar o dedo, religiosos do caminho da mão direita<sup>39</sup> não teriam nada com que ameaçar seus seguidores”, escreve LaVey (1969, p. 30, tradução nossa). Como o grande inimigo da humanidade, nunca foi dada a Satã a chance de se explicar, de elaborar suas ideias e apresentar suas propostas. Elegendo Satã como o grande inimigo da bondade, a oposição entre quem é seguidor de Satã e quem não é legítima a bondade daqueles que se dizem virtuosos. Lutar contra um inimigo seria, nessa lógica, mais eficiente do que efetivamente fazer algo de bom, pois sua “validade como seres humanos é mensurada não pelo que eles podem fazer ou por

---

<sup>39</sup> Mão direita é uma referência ao caminho divino, sagrado, enquanto mão esquerda se refere ao caminho diabólico, maligno.

quem eles são, mas contra quem eles se posicionam!” (LAVEY, 1992, p. 6, tradução nossa).

O caráter maligno de Satã simplesmente existe em virtude de sua associação com a carnalidade. A vitória do satanismo recairia sobre a ideia de que sua filosofia está em harmonia com a natureza. A invariável ordem da natureza foi corrompida por fanatismo e caos; parasitas enriquecem e sujeitos com talento e potencial se encontram pomenorizados injustamente. Contudo, as leis da natureza são justas, e a filosofia satanista se elevará sobre o caos instaurado: “A besta está acordando, descartando dois mil anos de sono para novamente limpar a escória e restabelecer o domínio das presas e garras” (GILMORE, 2007, p. 37, tradução nossa). A filosofia satanista está em conformidade com a natureza do ser humano; não condena suas naturais inclinações, mas as incentiva. Assim, o satanismo se torna um perigo para a repressão dos instintos, o controle dos impulsos e dos desejos.

“Belial”, um dos nomes conferidos a Satã, significa “sem um mestre”, e simboliza a verdadeira independência, autosuficiência, e realização pessoal” (LAVEY, 1969, p. 60, tradução nossa). A ausência de um mestre se aproxima de ideias anarquistas, quando Kropotkin (2007, p. 35-36) define a luta dos anarquistas como “entre dois grandes princípios que, em todos os tempos, encontram-se em oposição na sociedade: o princípio da liberdade e aquele da coerção”. Há somente dois grupos para os anarquistas: o daqueles que defendem o Estado, a existência de um mestre soberano, e o daqueles que defendem a liberdade, a anarquia. A existência de um mestre se opõe tanto ao satanismo quanto ao anarquismo, unindo, nesse momento, as filosofias.

Contudo, essa união logo se desestabiliza. A estrutura da religião e da filosofia satanista se estrutura, conforme Gilmore (2007, p. 18, tradução nossa), como uma:

religião de elitismo e Darwinismo Social que procura restabelecer o reinado do capaz sobre o idiota, da justiça rápida sobre a injustiça lerda, e [que se volta] para a indiscriminada rejeição do igualitarismo como um mito que paralisou o avanço da espécie humana pelos últimos dois mil anos.

Por essa ótica, o satanismo compreende que há sujeitos com preponderância natural para exercer certas atividades, tais como liderar, enquanto outros possuem uma tendência mais forte para seguir os que lideram, e se qualifica como uma religião baseada no mérito individual, isto é, na meritocracia (GILMORE, 2007). Os satanistas não fundamentam sua hierarquia em linhagens de sangue, em aspectos biológicos, por exemplo, mas na performance individual do sujeito, qualquer que seja seu talento. O satanismo é uma religião elitista, não por se centrar em aspectos socioeconômicos, mas por formar um grupo seletivo de sujeitos com habilidades avançadas em determinada área, com talentos que podem ser desenvolvidos ao seu máximo potencial. “O estúpido deve sofrer por seu comportamento”, escreve Gilmore (2007, p. 23, tradução nossa), e os sujeitos talentosos e naturalmente magnânimos devem ser reconhecidos enquanto tais e estimados.

Tais postulações entram em conflito com as ideias anarquistas, posto que um dos alicerces do anarquismo é a plena igualdade (DE MORAES, 2018), juntamente da liberdade e do autogoverno. Gilmore (2007), que acompanhou LaVey na estruturação da Igreja de Satã, critica o igualitarismo e exalta o reinado de sujeitos supostamente intelectualmente superiores. Além disso, o autor critica o funcionamento precário do sistema jurídico, porém exaltando sua existência e necessidade. No caso, a injustiça lerda seria o sistema jurídico corrente e burocrático, e a justiça rápida seria um modelo da *Lex Talionis*, isto é, a punição equitativa ao crime cometido. Kropotkin (2009) se opõe fortemente a esse modelo, quebrando com a ideia de darwinismo social. Ao contrário do que Gilmore (2007) infere sobre a vitória do mais forte sobre o mais fraco, Kropotkin (2009) percebeu que a ajuda mútua e o apoio mútuo prevalecem ao longo da sobrevivência das espécies. A ajuda mútua e a iniciativa individual promoveriam maiores vantagens de sobrevivência, ao contrário dos princípios individualistas do darwinismo social. Há, portanto, uma dicotomia entre individualismo e coletivismo entre as filosofias satanista e anarquista.

Em seu individualismo, o satanismo reconhece que os conceitos de “bem” e “mal” são puramente subjetivos, particulares a cada sujeito de acordo com sua história de vida, suas experiências e suas escolhas. As definições de algo benigno e

maligno cabem unicamente aos juízos de valor do sujeito. Para LaVey (1992, p. 52, tradução nossa), o “Bem é o que você gosta. O Mal é o que você não gosta”. Não há um agir corretamente ou um agir maldosamente, somente um agir que favorece ou contraria o sujeito conforme suas necessidades e desejos. Ou seja, o satanismo não impõe uma moral. A moralidade, para o satanismo, é uma “invenção humana conferida pelos interesses egoístas de uma sensualidade empobrecida” (LAVEY, 1992, p. 42, tradução nossa). O satanismo reconhece a inexistência do “bem” e do “mal” enquanto conceitos concretos; são abstratos! A única coisa que fundamenta as leis e, com isso, julga os atos alheios enquanto crimes é o poder atribuído a pessoas consideradas capazes de ditar as leis. Os sistemas políticos e culturais em que estamos inseridos são compreendidos pelos satanistas como construções artificiais. Portanto, os sistemas jurídicos atuantes em dada realidade operam a partir de conceitos artificiais e dicotômicos de bem/mal, certo/errado. Enquanto, no passado, esse poder derivava de algum deus, atualmente, para Gilmore (2007), esse poder é conferido a sujeitos pertencentes à esfera governamental. Mas a existência de uma jurisdição não quer dizer que há uma real justiça. A sociedade em que vivemos é “governada por advogados e não pela justiça” (GILMORE, 2007, p. 55, tradução nossa), de forma que “os ricos conseguem muito mais, pois seu dinheiro lhes dá poder e, portanto, mais direitos [...]” (Idem). Identificamos, portanto, uma crítica satanista ao sistema representativo, especialmente à pretensão da democracia liberal de ser o único modelo de governo em que a justiça imperaria.

De modo semelhante, Goldman (2007) descarta as opções políticas tanto da democracia e do parlamentarismo como da ditadura. Para ela, as falhas do sistema representativo não podem ser solucionadas com a ampliação da democracia, nem com a supressão das liberdades típica da ditadura. Pelo contrário, Goldman defende, assim como todos os anarquistas, que o desenvolvimento gradual das sociedades atingiu seu ápice quando em maior ampliação das liberdades internas e redução de autoridades exteriores. É pelo exercício dessa liberdade, coletiva e individual, mas não individualista, que poderíamos extinguir as opressões, pois não haveria liberdade de oprimir e explorar – sendo isto a negação de toda liberdade –, mas sim liberdade para viver, para lutar contra a violação da liberdade. É interessante

ressalvar que o individualismo mencionado e criticado por Goldman é aquele utilizado para justificar a hipótese do contrato social, que legitima a centralização de poder em um Estado.

Nesse ponto, apontamos para algumas discordâncias entre satanismo e anarquismo. A relação entre liberdade individual e conformidade com a legislação é pensada pelo satanismo a partir da responsabilidade: “Liberdade sempre requer responsabilidade, e essa responsabilidade inclui uma avaliação honesta e acurada dos fatos em questão, bem como decisões sábias com base nesse conhecimento” (GILMORE, 2007, p. 115-116, tradução nossa). Com isso – e considerando que, segundo a filosofia satanista, as concepções coletivas de “bem” e “mal” são construídas e, portanto, abstratas, cabendo somente ao sujeito definir suas próprias noções de bondade e maldade –, o satanismo não advoga o poder absoluto das leis, mas sim a compreensão de que, caso o sujeito cometa um crime, ele pode ser punido, e isso diz respeito à sua responsabilidade para com as próprias ações. O satanismo incita os sujeitos a “conhecer as leis e a defender sua reforma quando apropriado, mas, por enquanto, a estarem preparados para aceitar os resultados se a desobediência levar a um processo judicial e ao encarceramento” (GILMORE, 2007, p. 115, tradução nossa).

Já o individualismo ao qual se refere Kropotkin em seus escritos se aproxima mais da noção de individualidade, “representa a plena eclosão de todas as faculdades do homem, o desenvolvimento superior do que tem de original nele, a maior fecundidade da inteligência, do sentimento e da vontade” (KROPOTKIN, 2001, p. 72). Individualidade, segundo Goldman (2007, p. 31), é “a consciência do indivíduo de ser o que é, e de viver essa diferença”, enquanto individualismo significa “uma tentativa disfarçada de coagir e vencer o indivíduo em sua singularidade” (GOLDMAN, 2007, p. 32). A individualidade persiste, ao passo que as instituições devem perecer. Segundo o pensamento libertário, a individualidade se diferencia do individualismo na medida em que procura enaltecer e desenvolver as capacidades individuais de alguém, e o individualismo procura anular as características individuais em nome de uma busca infinita por acumulação, mercadoria e prestígio – tal como aponta Gilmore (2007). É somente pela restrição

e pelo direcionamento estrito das individualidades, pelo condicionamento ao respeito às leis, à autoridade, na crença na neutralidade do sistema jurídico, que as instituições políticas e econômicas conseguem se perpetuar.

Ainda em relação ao individualismo no anarquismo e no satanismo, podemos pensar em como o segundo concebe o coletivismo. Gilmore (2007) apresenta seus pensamentos com relação à comum associação feita entre o satanismo e o fascismo. O fascismo, para o autor, se enquadra como uma doutrina coletivista, que demanda a subjugação de determinados indivíduos aos desejos de outrem. Portanto, o fascismo rechaça o individualismo, coagindo o sujeito a “sacrificar a si mesmo para um princípio abstrato, que é tratado como uma entidade sagrada” (GILMORE, 2007, p. 53, tradução nossa), qual seja, o Estado (GILMORE, 2007). O autor frisa o caráter sagrado do Estado, e compreende a maleabilidade política desta instituição inerentemente autoritária:

Quando a doutrina fascista é posta em prática, independentemente de onde ou quando, tem que haver alguém que diga ao rebanho quais são as necessidades DO ESTADO, já que O ESTADO é apenas uma abstração - ele não existe de fato. Aqui entra a “Classe Dominante”, também conhecida como Partido Nazista, Partido Comunista, Khmer Rouge e assim por diante. Esses governantes pretendem encarnar o ESTADO, dizendo às massas qual é a vontade DO ESTADO. Eles reinam como os antigos sacerdotes que detinham seu poder por serem os únicos capazes de comunicar às pessoas a “vontade dos Deuses”. Essas pessoas são uma aristocracia de fato, usando O ESTADO como sua razão de ser, assim como os chefes dos últimos dias de alguns dos estados comunistas transmitiram A VONTADE DO POVO como desculpa para controlar seus súditos em massa. Esses governantes não estão sujeitos a se sacrificar ao ESTADO, porque são eles que, como encarnações DO ESTADO, escolhem quem deve ser sacrificado. (GILMORE, 2007, p. 54, tradução nossa)

O fascismo se apresenta como um mecanismo de controle do “rebanho” (*the herd*), que seria a massa de pessoas medíocres da sociedade, presas aos valores vendidos pela cultura dominante e incapazes de realmente perceber o que lhes ocorre. Sendo assim, o satanismo, em seu individualismo, não se encaixaria na concepção de fascismo, mas também não se enquadraria em uma visão anarquista de individualismo, que pende mais para a individualidade, valorizando a coletividade e a cooperação, do que para uma noção liberal de “cada um por si”.

As filosofias se reaproximam nos debates sobre religião. O pragmatismo, o secularismo, e, ainda assim, o reconhecimento de que o ser humano precisa do ritual, do dogma, dificilmente aparece em nosso imaginário sobre o satanismo. O satanismo se apresenta como um estilo de vida secular, afastando-se de demais religiões que se organizam para agregar fiéis. Embora o satanismo tenha se alastrado midiaticamente, por meio, por exemplo, do estilo *heavy metal*, sua filosofia não costuma ser seriamente considerada (GILMORE, 2007). Práticas devocionais são enfaticamente repelidas dentre os satanistas modernos, de modo que não haja culto a Satã, posto que “Tais práticas são consideradas como heresias Cristãs” (GILMORE, 2007, p. 21, tradução nossa), tal como a dicotomização entre a escuridão e a luz, o mal e o bem. Não importa se demônios existem ou não, ou se, no momento corrente, há uma guerra entre as forças das trevas e as forças divinas. O satanismo não advoga a existência de um Deus Satânico, de um antro metafísico de demônios; pelo contrário, reconhece que o ser humano criou todos os deuses que cultua em detrimento de sua incapacidade de aceitar-se como um ser carnal e animal.

Para Gilmore (2007), os satanistas são “anti-cristãos”, deliberadamente rejeitando crenças que proponham qualquer tipo de devoção a elementos que não sejam o próprio ser humano. Os satanistas não se esforçam para converter sujeitos aleatórios ao satanismo, pelo contrário. Que os cristãos continuem no seu “sistema de crenças nauseante”, como escreve Gilmore (2007, p. 48, tradução nossa), “contanto que o guardem para si”. Em resposta a alegações de que o satanismo prega a destruição de tudo o que existe, o sacrifício, o caos e a violência, Gilmore (2007) relembra as denúncias de abuso sexual infantil contra padres cristãos, os assassinatos da Inquisição, as torturas e sacrifícios realizados em nome de uma ideologia, e diz: “São eles que procuram destruir nosso rei. São eles que vão nos culpar por suas próprias ações hediondas. São eles que amam morte e tortura, que acreditam no e praticam o sacrifício, e são eles que desprezam a preciosidade da própria vida” (GILMORE, 2007, p. 48, tradução nossa). Partindo de uma crítica semelhante às Igrejas, Bakunin (2017, p. 15) caracteriza a classe governante como sendo, “[...] no Estado, o que são os sacerdotes e os padres da religião na Igreja”.

Há semelhanças entre o anti-cristianismo satanista e a rejeição anarquista da igreja. Se satanistas rejeitam o cristianismo, assim como qualquer entidade ou religião que se preconize superior aos seres humanos, os anarquistas rejeitam a igreja, assim como toda instituição autoritária e que degrade a condição humana. Bakunin (2001) compreende que a “ideia divina” é o motor da exploração. O cristianismo seria a “religião por excelência”, pois expressaria o “empobrecimento, a escravização e o aniquilamento da humanidade em proveito da divindade” (BAKUNIN, 2001, p. 18). A existência de Deus, segundo Bakunin (2001), *demand*a a escravidão humana, pois a religião tem como fundamento o sacrifício. Distorcendo a aparência benevolente do Divino, Bakunin afirma que “um senhor, por mais que ele faça e por mais liberal que queira se mostrar, jamais deixa de ser, por isso, um senhor” (BAKUNIN, 2001, p. 21). O anarquismo, nesse sentido, se opõe à hierarquia entre senhor e servo, e é definido por Malatesta (2001) como a ausência de governo, de autoridade e de qualquer instância que se posicione como superior.

Para o anarquismo, a organização da sociedade não necessita de um regime autoritário, de um conjunto de governantes que detém “a faculdade, em um grau mais ou menos elevado, de se servir da força social – seja ela a força física, intelectual e econômica de todos – para obrigar todo o mundo a fazer o que eles próprios, os governantes, querem” (MALATESTA, 2001, p. 18-19). Por meio desta prerrogativa, governantes afirmam sua autoridade e exercem suas opressões. É preciso, portanto, abolir toda e qualquer autoridade, todo e qualquer princípio de governo, com exceção do governo que o indivíduo exerce sobre si mesmo. Abolir a autoridade, para Malatesta (2001, p. 80-81), se refere à destruição de “um modo de organização social pelo qual o futuro permanece açambarcado, de uma revolução à outra, em proveito daqueles que foram os vencedores em um determinado momento”.

A ideia de futuro é debatida por Vivdivs (2019), ao pensar sobre um suposto progresso da humanidade. Conforme o autor, o progresso, em diversas esferas, ocorreu em virtude de sujeitos que se revoltaram contra figuras de autoridade ou contra instituições de poder. O satanismo se configuraria como uma religião da

revolta, e a revolta e a ruptura de dogmas foi sempre defendida pelo diabo. “O diabo sempre defendeu que o homem deveria experimentar, e não simplesmente acreditar” (VIVDIVS, 2019, p. 16). O diabo é o acusador, aquele que denuncia crenças infundadas que destroem o ser e o impedem de desenvolver suas potencialidades. Este impedimento, para o anarquismo, se encontra fundamentalmente na existência do Estado.

### **SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE ANARQUISMO E SATANISMO**

Há grande dificuldade em se definir o Estado. De certa forma, o que mais caracteriza uma estrutura governamental é a ideia por trás dela, ou, conforme Graeber (2011), uma “totalidade imaginária” da sociedade. Os Estados guardam ideias, imaginários que cobrem todo o tecido social e se propõem a ordená-lo coercitivamente; em suma, por trás da ideologia do Estado, recai a ideia de controle. O Estado se calca em “maneiras de imaginar a ordem social como algo que se podia controlar, modelos de controle” (GRAEBER, 2011, p. 75, tradução nossa). Para De Moraes (2020, 2020, p. 70), o Estado se qualifica como a “constituição e presença da polícia ou de alguma força de repressão com vistas a garantir a ordem”, e “lá onde começa o Estado, cessa a liberdade individual e vice-versa” (BAKUNIN, 1975, p. 26). O Estado seria o conjunto de instâncias que exercem algum tipo de violência para garantir a ordem social, seja violência policial ou outras forças coercitivas. Quem governa, exerce tirania, por mais que se volte a um suposto bem social. Antes do controle do saber, há o controle da violência: “Quem tem o poder de golpear as pessoas na cabeça sempre que quer não tem por que se preocupar em saber o que essas pessoas estão pensando” (GRAEBER, 2011, p. 83). A violência sempre foi a ferramenta daqueles que não têm argumentos para sustentar suas ideias, e, portanto, é a base fundamental do Estado (GRAEBER, 2011).

Desse modo, o anarquismo compreende que o intuito do governo é sempre oprimir, seja por coerção policial, por cobrança de impostos, por cercamento territorial (MALATESTA, 2001). O governo reduz a potencialidade da sociedade, suprime os egos dos indivíduos e a força coletiva. Conforme LaVey (1969), demais

religiões mantiveram sua supremacia pela supressão dos egos de seus fiéis, pormenorizando-os e submetendo-os a uma entidade maior. Contrariando essa lógica, o satanismo encoraja o fortalecimento dos egos dos satanistas, pois somente pela gratificação do próprio ego seria possível que o sujeito vivesse plenamente sua vida. Os satanistas compreendem o caráter animal do ser humano e, a partir de sua animalidade, buscam atingir a perfeição – perfeição adequada e individualizada a cada sujeito. Ser satanista, para LaVey (1969), representa a maior e literal encarnação da vida humana, da animalidade e da liberdade. A liberdade promulgada pelo anarquismo rejeita a existência divina, pois “Se Deus é, o homem é escravo; ora, o homem pode, deve ser livre, portanto, Deus não existe” (BAKUNIN, 2001, p. 19). Similarmente, a crítica satanista às religiões argumenta contra a repressão de muitos aspectos da carnalidade, da animalidade e das emoções humanas, que não são aceitos por outras religiões, ou que sofrem um processo de refinamento. E ainda há um complemento: uma das etapas propostas pelo satanismo para a construção de uma sociedade ideal seria a cobrança de impostos de todas as igrejas, posto que estas são isentas de pagarem tais taxas. É retirado das igrejas a sacralidade que as isenta da taxação – sacralidade esta que, em aliança com as elites governantes, justificou a formação dos Estados-nacionais europeus.

O satanismo não é uma religião do ódio, da destruição e do caos, mas uma religião voltada para a profundidade das emoções humanas, para a vida e sua carnalidade, e para muitos aspectos da animalidade humana que são reprimidos e pecaminosos para outras religiões. O satanismo “abraça toda a gama de emoções humanas e isso vai dos extremos do ódio mais sombrio até o amor mais profundo – ambos os quais são raros na experiência de nossas vidas” (GILMORE, 2007, p. 139, tradução nossa). Na medida em que os satanistas se voltam à carnalidade, reconhecem tanto o potencial de ódio quanto o potencial de amor do ser humano. Contudo, por admitirem e incitarem a capacidade de experienciar o ódio, os satanistas acabam por ser considerados como devotos da destruição (LAVEY, 1969). Pelo contrário, a aceitação e o mergulho em emoções consideradas destrutivas propiciam a experiência completa de emoções socialmente exaltadas, como o amor.

Os satanistas, assim como os anarquistas, prezam pela materialidade do real. O código de conduta do satanismo é, por assim dizer, espelhado na natureza animal do ser humano; tal código deve se manifestar natural e carnalmente no sujeito, e, no decorrer das imposições sociais – perpetradas, no Ocidente, especialmente por uma lógica cristã –, este código é condenado e reprimido. O sujeito se vê domado por normativas sociais que não o contemplam em sua animalidade e que o forçam a viver uma vida de restrições e submissões morais. Kropotkin (2007, p. 33) identifica estas submissões morais enquanto “derivada[s] do Código Romano, adotado e santificado pela Igreja cristã”, e costuma se referir ao Estado como o conjunto de quatro instâncias: a educação, a igreja, a lei e a polícia. A autoridade está presente na educação, que modela a criança a uma sociedade hierarquizada em senhor e servo; na igreja, que dita sua moralidade ainda na jurisdição; na lei, que promulga as punições e as exaltações sociais; e nas forças policiais, que se utilizam da força para oprimir e coagir.

As imposições sociais são formadas, para o anarquismo, por estes pilares, e, por mais laica que se diga ser, o exercício da autoridade na sociedade ocidental moderna ocorre por meio da moral *santificada* pela igreja. Kropotkin (2005, p. 181) ainda escreve que “o único uso que se pode fazer de todas as Leis relativas à organização do governo é atear-lhes fogo com grande alegria”. Portanto, devemos reconhecer, com Bakunin e Kropotkin, a intimidade entre Igreja e Estado:

À medida que a Igreja, por um lado, e o senhor, por outro, conseguiram escravizar o povo, o direito de legislar escapa das mãos da nação para passar aos privilegiados. A Igreja estende seus poderes; sustentada pelas riquezas que se acumulam em seus cofres, imiscui-se cada vez mais na vida privada e, sob o pretexto de salvar as almas, apodera-se do trabalho de seus servos; cobra impostos de todas as classes, estende sua jurisdição; multiplica os delitos e as penas e enriquece-se na proporção dos delitos cometidos, visto que é para seus cofres-fortes que vai o produto das multas. (KROPOTKIN, 2005, p. 174)

Analisando a bíblia, Bakunin (2001, p. 6) a considera “um livro muito interessante, e aqui e ali muito profundo”, ao conceber a figura de Satã como emancipadora de Adão e Eva, presos aos ditames de Jeová: “Ele queria, pois, que o homem, privado de toda consciência de si mesmo, permanecesse um eterno animal, sempre de quatro patas diante do Deus “vivo”, seu criador e seu senhor” (p. 6-7).

Quando Satã faz com que Adão e Eva se envergonhem de sua submissão e obediência descabidas, estes são emancipados, pelo fruto do conhecimento de sua própria liberdade. Este mito, para Bakunin, simboliza o que proporcionou o “desenvolvimento especificamente humano” pela *revolta*. É a revolta, a desobediência aos universalismos e à autoridade, que origina a mudança. Analogamente, satanistas incitam a capacidade humana de experienciar o ódio, de aceitar emoções destrutivas e revoltosas – emoções reprimidas, porém histórica e institucionalmente praticadas, pelas igrejas.

A partir disso, Satã opera como “um símbolo do Homem vivendo conforme sua natureza orgulhosa e carnal” (GILMORE, 2007, p. 21, tradução nossa), ou ainda como “um nome para o reservatório de poder dentro de cada ser humano a ser aproveitado à vontade” (Idem). A concepção satanista de ‘deus’ se refere a um equilíbrio da natureza, a uma ordem natural do universo, e não a uma entidade suprema e superpoderosa capaz de destruir e criar absolutamente o que der em sua telha – “O homem sempre criou seus deuses, ao invés de seus deuses o criarem” (LAVEY, 1969, p. 22, tradução nossa). A lógica a partir da qual a filosofia satanista se volta a Satã é explicada por LaVey (1969, p. 24, tradução nossa):

Deus pode fazer todas as coisas que o homem é proibido de fazer – tal como matar pessoas, realizar milagres para satisfazer sua vontade, controlar sem qualquer responsabilidade aparente, etc. Se o homem precisa de tal deus e reconhece esse deus, então ele está adorando uma entidade que um ser humano inventou. Portanto, ELE ESTÁ ADORANDO POR PROXY O HOMEM QUE INVENTOU DEUS. Não é mais sensato adorar um deus que ele mesmo criou, de acordo com suas próprias necessidades emocionais – aquele que melhor representa o próprio ser carnal e físico que tem o poder/a ideia para inventar um deus *em primeiro lugar*?

Tal prerrogativa não anula a possibilidade de se utilizar Satã como um símbolo, de se construir altares para Baphomet, de se guarnecer com adereços relativos a diferentes representações tenebrosas. Para LaVey (1969), a psiquiatria ofuscou o caráter fantasioso e encantado da realidade humana. O satanismo compreende a necessidade do dogma, da fantasia e do ritual para o ser humano, não de forma a atribuir poder a uma entidade mística, mas como uma ferramenta de sustentação da realidade em si, interpondo-se entre “os fundamentos da psicologia e a boa e honesta emocionalização, ou dogma” (LAVEY, 1969, p. 29, tradução

nossa). A filosofia satanista fornece o dogma que o ser humano pode demandar ou necessitar, e afirma não haver “nada de errado com o dogma, desde que não seja baseado em ideias e ações que vão completamente contra a natureza humana” (LAVEY, 1969, p. 29, tradução nossa) e que o sujeito “saiba que está usando essa autodesilusão controlada como uma ferramenta para lidar com a existência” (GILMORE, 2007, p. 125, tradução nossa). A coexistência entre realidade e fantasia não seria algo negativo. A negativa se encontraria no momento em que as fantasias em que nos apoiamos se tornassem imposições e verdades absolutas, sobrepondo-se sobre as fantasias de outras pessoas. O que a filosofia satanista diz sobre o dogma é basicamente que cada um se atenha ao seu quadrado simbólico. Nesse sentido, o ritual satânico se volta não à invocação de Satã e demais demônios, mas sim a uma catarse pessoal ou coletiva, uma descarga de energia desejada.

O satanismo contém seus próprios rituais e simbolismos, oferecendo-os aos satanistas como possíveis caminhos, mas sem restringi-los a eles. Seguindo por seu viés que valoriza a individualidade, o ritual não é sobre outras pessoas, mas sobre *o sujeito que faz o ritual*. Confere-se ao ritual satânico a imagem de uma “missa negra”, compreendida como o inverso da missa católica. No entanto, a missa negra, se realizada por satanistas, serviria somente como uma paródia dos rituais cristãos, e como uma performance psicodramática no intuito de beneficiar subjetivamente o sujeito que exerce o ritual (LAVEY, 1969). Essa crítica em forma de paródia direcionada aos rituais cristãos também é realizada por anarquistas. Segundo Bakunin (2001), embora, na ideologia cristã, sejamos todos igualmente submissos a deus, este insere hierarquia entre os indivíduos, em termos de inspiração: os mais inspirados estão em posição de prestígio e de pronunciamento, os menos inspirados devem escutá-lo e obedecê-lo. Igreja e Estado se sustentam na autoridade fundada por esta relação, constituindo-se, segundo o autor, como as instituições fundamentais da escravidão.

Se deus é soberano e o homem é seu servo, aquele que se proclama divino somente o faz por meio de uma revelação divina, experimentada por si mesmo ou por outrem. A revelação demanda sujeitos que a interpretem e que defendam sua veracidade, ou seja, à soberania divina integram-se sujeitos que, a partir de sua

posição social, detém o poder de justiça e da salvação: o poder absoluto. Se deus é o senhor e os homens são seus servos, o homem que se vê como divino, o detentor de uma ligação estreita com deus, tem o poder de determinar os seus servos, assim como de legitimar sua exploração (BAKUNIN, 2001).

A crença cristã justifica a humilhação do crente, pois inverte a imagem do opressor, que passa a se ver pela miragem de um sujeito divino. A autoridade do padre ou do pastor não é respeitada pelos satanistas, visto que a figura de Satã questiona toda forma de autoridade (GILMORE, 2007). A missa satânica subverte a hierarquização presente no cristianismo, especialmente por negar a capacidade de que qualquer pessoa possa exercer algum poder sobrenatural, tal como se comunicar com “deus”. Também não há preocupação alguma com o pós-vida, pois os satanistas se preocupam com a vida, com o aqui e agora (GILMORE, 2007).

O satanismo não é uma inversão do cristianismo e o inferno não é o paraíso dos satanistas. A filosofia satanista, embora íntegra, entre seus seguidores, uma pluralidade de crenças, não apresenta uma série de regras que devem ser seguidas para que, no pós-vida, se adentre o reino de Lúcifer. Há somente o aqui e agora; a vida é o maior bem do satanista, e deve ser preservada e experienciada ao máximo (LAVEY, 1969). Os satanistas não se acham capazes de exercer algum poder sobrenatural, mas reconhecem o poder de desenvolvimento da humanidade, suas potencialidades e habilidades. O satanismo é uma filosofia autocentrada, sem incumbir a entidades metafísicas qualquer efeito sobre a realidade. Muito por isso, Satã se tornou um símbolo: “Ele foi descrito como o orgulhoso, recusando-se a se curvar a Jeová. Ele é aquele que questiona a autoridade, buscando a liberdade além do reino embrutecido do Paraíso” (GILMORE, 2007, p. 126, tradução nossa). Satã é a personificação de “carnalidade, justiça e autodeterminação” (GILMORE, 2007, p. 129, tradução nossa).

Embora a defesa da autodeterminação também seja compartilhada pela filosofia anarquista, devemos realizar algumas críticas em relação a como a liberdade satanista é advogada. A liberdade, para o anarquismo, é simultaneamente individual e coletiva: individual, pois as individualidades de todos os sujeitos

devem ser respeitadas; e coletiva, pois é pela expansão das liberdades de todos os membros de uma sociedade que se pode definir tal sociedade com livre. Como escreveu Bakunin (1975), a expansão das liberdades alheias estende indefinidamente minha liberdade. Viver o máximo, com as mínimas restrições, realizar-se com o que se apresenta e com o que é possível alcançar, atendo-se à materialidade do real: é isso o que o satanismo advoga. Os satanistas se percebem como os sujeitos mais importantes de suas vidas, tornando-se seus próprios deuses. Contudo, não há defesa expressiva da importância da liberdade coletiva, tal como advoga Bakunin. A liberdade satanista é, portanto, estritamente individualista, e a liberdade promulgada pelo anarquismo não se limita ao sujeito anarquista que a brada, mas a todos os seres que o cercam, pois “quanto mais numerosos forem os homens livres que me rodeiam e quanto mais profunda e maior for a liberdade, tanto mais vasta, mais profunda e maior será a minha liberdade” (BAKUNIN, 1975, p. 22-23). Deste pensamento, surge a célebre frase de Bakunin: “A minha liberdade pessoal, assim confirmada pela liberdade de todos, estende-se até o infinito” (BAKUNIN, 1975, p. 22-23). Ou seja, viver ao máximo com as mínimas restrições, se partir de um viés estritamente individualista, não se alinha aos princípios libertários de defesa da liberdade e da igualdade, pois a liberdade defendida pelos anarquistas é coletiva. A liberdade de um depende da liberdade de todos os outros.

Malatesta (2001) segue o pensamento de Bakunin (1975) ao identificar as duas propriedades de autopreservação do ser humano: a luta individual e a cooperação. Conforme o autor, os seres humanos compreenderam que, pela cooperação, garantem sua existência, sua segurança e seu desenvolvimento. Pela solidariedade, o bem-estar de um se expande ao bem-estar coletivo; a liberdade de um se complementa à liberdade dos outros, ao invés de limitá-la. O egoísmo não se contrapõe ao altruísmo, pois ele mesmo também se volta ao bem-estar alheio: se prezo pela minha segurança, minha sobrevivência e minha liberdade, devo lutar, inerentemente, pela segurança, pela sobrevivência e pela liberdade dos que me cercam. O egoísmo é altruísta, na medida em que preza pelo ser individual a partir de sua coletividade, sendo a solidariedade “o concurso de cada um ao bem de todos e de todos ao bem de cada um” (MALATESTA, 2001, p. 39).

É preciso que, ao mesmo tempo em que está decidido a defender sua própria autonomia, sua própria liberdade, cada um – indivíduo ou grupo – compreenda os elos de solidariedade que o unem a toda a humanidade, e que seu sentido da simpatia e do amor por seus semelhantes seja bastante desenvolvido para que ele saiba se impor voluntariamente todos os sacrifícios necessários para uma vida social que garanta a todos os maiores benefícios possíveis num dado momento. (MALATESTA, 2001, p. 95)

Em contraposição ao altruísmo, vislumbramos a misantropia, um dos princípios da filosofia satanista, definida como o desprezo pela humanidade, a percepção de que a humanidade não é considerada valorosa por si mesma. Gilmore (2007) atribui aos satanistas o título de “misanthropologistas” (misanthropologists). Esse princípio se relaciona com a inclinação da humanidade em fixar dogmas e pensamentos massificados. Opondo-se à conformidade, o satanismo se propõe a libertar as pessoas de pensamentos massificados e dogmáticos. O satanista se percebe de maneira alienada para com seu entorno, questionando os significados dos valores alheios, rotinas normalizadas, ritmos, obrigações e demandas que são culturalmente imiscuídos em nossas vidas, sem que possamos atuar ativamente em uma possível direção contrária, qualquer que ela seja.

A alienação buscada pelos satanistas não é uma alienação promovida pela Igreja ou pela mídia, mas sim um afastamento da realidade dita ‘normal’. Alienar-se da realidade, nesse caso, equivaleria a estranhá-la. Para LaVey (1992), a Igreja já foi a instituição que mais exercia poder sobre o povo, mas sua primazia se perdeu para a televisão, ou melhor, para o que a televisão representa: o consumismo, a mídia, a formação do que LaVey (1992) chama de “o rebanho” (*the herd*). “Ao invés de obedecer a bíblia sagrada, certo e errado, propagandas televisivas agora instruem o que se deve e não se deve comprar” (LAVEY, 1992, p. 32, tradução nossa). A mídia se utiliza das mesmas estratégias atribuídas à Igreja (LAVEY, 1992). A heresia moderna não diz respeito a acreditar ou não em uma entidade cósmica, mas sim a não se conformar com um estilo de vida ‘televisivo’ e consumista. Contudo, não é por isso que o poder da Igreja se evanesce. Não é possível viver sem a influência da religião em uma sociedade cuja moral, por mais laica que se diga, foi cunhada em solo religioso. Com isso, os satanistas plenamente se dizem heréticos,

tanto em referência a dogmas religiosos impostos como verdades absolutas, quanto com relação a um estilo de vida conformado a normativas sociais.

Gilmore (2007, p. 24-25, tradução nossa) define os satanistas como sujeitos que “aproveitam suas vidas no aqui e agora. Eles comem o que querem, se vestem como querem, e geralmente seguem o estilo de vida que mais lhes convém, desde que esteja dentro das leis de seu país de residência”. Aqui, identificamos uma potencial ruptura com a abordagem anarquista, em virtude da submissão dos satanistas à jurisdição de sua nação. A jurisdição está comumente presente no discurso de Gilmore (2007), e isso se dá pela noção de que o satanismo se coloca como uma filosofia *realista*. Sob justificativa de ser realista, o satanismo se conforma às normas de seu Estado, o que nos leva a inferir que a inconformidade – tal como presente no anarquismo – seria idealista, ou utópico. Porém, a manutenção da liberdade anárquica está atrelada a um fator duplo: a aceitação da realidade comunal – isto é, todos devem se respeitar mutuamente, diferentemente da mora antiga, que seria patriarcal, religiosa (cristã) e hierárquica (BAKUNIN, 1975); e a compreensão da realidade em que se vive presentemente, pois somente se pode organizar um movimento contrário ao Estado e suas instituições se há noção das articulações políticas que definem tal cenário.

Gilmore considera o idealismo como uma prática bastante perigosa, pois pode culminar na sobreposição do “poderia ser” sobre o que realmente “é” (GILMORE, 2007). O satanismo é uma filosofia realista, e atribui o idealismo a religiões que se esforçam para impor suas projeções esotéricas na realidade. Esse esforço acaba por “exterminar qualquer um que não partilhe da aliança a esse paradigma, pois eles destroem a ilusão de sua “verdade” por seguirem um “poderia ser” próprio” (GILMORE, 2007, p. 31, tradução nossa). Nesse sentido, os satanistas depreciam qualquer sacrifício realizado em nome de um símbolo que carrega consigo uma ideologia, e consideram “o ato de morrer por um símbolo um ridículo desperdício de vida” (GILMORE, 2007, p. 31, tradução nossa). A prática do sacrifício, tanto simbólico quanto concreto, é considerada como uma aberração cristã (GILMORE, 2007), na medida em que, no satanismo, não há divindade para a qual se fazer um sacrifício.

Em certo sentido, a oposição satanista ao idealismo e sua proximidade com o realismo se assemelham à proximidade do anarquismo com o materialismo. Para Graeber (2011), nada realmente existe. Nações e sistemas políticos são puramente abstrações. Não existe totalidade que não seja fruto de nossa imaginação (GRAEBER, 2011). A única coisa que concretiza a realidade é a crença na mesma. Conforme Graeber (2011, p. 57, tradução nossa), “todos, cada comunidade, cada indivíduo, vive em seu próprio universo único”, refletindo a imagem do satanista como aquele que se veste, que se porta como quer, que come o que deseja, que afirma seu próprio modo de vida.

Há discordâncias entre a perspectiva de mundo satanista e a anarquista, no sentido do idealismo e do realismo. Contudo, será que tais perspectivas se anulam, ou será que poderiam coexistir? A misantropia satanista, por exemplo, não poderia coexistir com a noção de que somente o coletivo garante a sobrevivência? O altruísmo anarquista não poderia conviver com o egoísmo satanista, compreendendo tanto os aspectos individualistas quanto os coletivistas inerentes a cada sujeito e a cada povo? Com esses questionamentos, concluímos o desenvolvimento de nosso artigo. Ao apresentarmos os aspectos similares e dissonantes entre anarquismo e satanismo, incitamos questionamentos sobre as possibilidades e os limites destas filosofias, e compreendemos que, havendo pontuado as diferenças entre ambas as perspectivas, devemos encerrar apontando para suas semelhanças.

## CONCLUSÃO

Apresentamos semelhanças e discrepâncias entre o anarquismo e o satanismo. O individualismo do satanismo se choca com o coletivismo do anarquismo, ao passo que ambas as filosofias bradam a autoafirmação e a autonomia como princípios fundamentais. A contraposição anarquista à Igreja se assemelha às críticas satanistas a essa mesma instituição, mas o foco do satanismo na jurisdição e no Estado como importantes instituições sociais rompe com o anarquismo, que se propõe a dismantelar a autoridade do Estado. Desse modo, o

satanismo e o anarquismo, apesar de possuírem alguns aspectos em comum, possuem fortes discordâncias, quebrando com o imaginário social que aloca a filosofia anarquista e a satanista no mesmo lugar de estigma e estereótipo. Há, no entanto, algumas asserções destas filosofias que as aproximam significativamente, começando pelo satanismo.

A Igreja de Satã não exige que seus membros sigam um estilo de vida rigoroso e cristalizado, mas que apliquem a base da filosofia de LaVey da forma como mais lhes aprouver em suas vidas. Não existe “comunidade satanista” (GILMORE, 2007), exatamente pela diversidade e pelas divergências dos membros da Igreja de Satã, conforme Gilmore (2007, p. 105, tradução nossa): “Satanistas são indivíduos incrivelmente diversos e podem ter muito pouco em comum além do fato de que sua abordagem para viver os leva a adotar o rótulo de “Satanistas””. Embora alguns pensamentos possam ser congruentes, como o “respeito pelos animais, um desejo de justiça rápida, e um senso estético que demanda que as coisas se elevem acima do medíocre” (GILMORE, 2007, p. 105, tradução nossa), os estilos de vida, as hierarquizações pessoais, as estruturas familiares, os gostos, hobbies, formações, práticas profissionais e demais aspectos da vida de uma pessoa que se intitula satanista pode, e geralmente é, totalmente avessa aos mesmos aspectos da vida de um membro da Igreja de Satã. Os satanistas, em sua diversidade de posicionamentos, enviesam para a compreensão de uma sociedade plural, em que cada pessoa poderia exercer sua religião, filosofia e se apossar de quaisquer elementos que lhe faça sentido. O contato mútuo de perspectivas discrepantes não promoveria o conflito entre indivíduos, tampouco a anulação de uma perspectiva por outra, pois, no fundo, cada um tomaria conta do próprio umbigo. As dinâmicas políticas desta sociedade satanista se baseiam “no que trará mais benefícios pessoais ao Satanista e às pessoas e objetivos que ele estima” (GILMORE, 2007, p. 52, tradução nossa).

Essa perspectiva se assemelha ao que Ervin (2015) apresenta sobre as ramificações do anarquismo. Há inúmeras discordâncias dentro dos movimentos anarquistas, e elas não necessariamente se anulam. Enquanto alguns anarquistas propõem a violência como um meio de lutar contra o Estado, outros pensam na

violência como ferramenta apenas em situações de legítima defesa. Enquanto alguns pensam em sistemas econômicos isentos de dinheiro e baseados em trocas de serviços, outros se opõem à ideia de trocas comerciais como um todo. Não há um único grande pensador no anarquismo, um sujeito que distribui as ideias e a partir do qual surgem ramificações ideológicas. As diferentes escolas anarquistas se formam mais pelo tipo de prática e pelo princípio organizacional que advogam (GRAEBER, 2011), e menos pela personificação de uma teoria. O anarquismo se volta menos a um corpo teórico e mais a uma ação, baseada na ideia de que é possível se organizar socialmente sem a interferência de instâncias autoritárias.

O anarquismo não é calcado em uma grande teoria total, muito pelo contrário. Seus princípios reconhecem “a necessidade de uma grande diversidade de amplas perspectivas teóricas, unidas por algumas premissas e compromissos comuns” (GRAEBER, 2011, p. 14, tradução nossa). A distância entre uma perspectiva teórica e outra não promove sua anulação ou seu imediato conflito, pelo contrário: diferentes teorias podem se ajudar mutuamente, na medida em que reconhecem as particularidades e as necessidades dos distintos grupos que as bradam. No satanismo, havendo interesses conflitantes, as incongruências entre os membros da Igreja de Satã podem ser resolvidas da seguinte forma:

Visto que nós nunca nos preocupamos com companheirismo, também não exigimos que todos os membros trabalhem uns com os outros. Aqui está a regra básica da casa: Quando os membros têm valores conflitantes, eles devem seguir seus próprios caminhos, não desperdiçando energia e tempo criticando os membros que selecionaram diferentes métodos de aplicação do satanismo para alcançar a satisfação pessoal. (GILMORE, 2007, p. 115, tradução nossa)

O satanismo não gasta esforços em tentar ‘converter’ a população para seus pressupostos e não interfere na vida alheia, mas também não se refreia para julgá-la e pormenorizá-la. Por essa lógica, filhos de famílias satanistas não são forçados a seguirem sua filosofia. São incentivados a “empregar uma abordagem aberta e questionadora para todas as coisas, particularmente religiões e filosofias” (GILMORE, 2007, p. 59). A inserção forçosa de crianças em religiões que não sejam de sua escolha é refutada pelo satanismo, que reconhece a infeliz normalidade dessa prática em variadas religiões, especialmente as cristãs. Identificamos, com

isso, a liberdade de pensamento no satanismo e uma semelhança com as críticas anarquistas à Igreja.

Em conclusão, dentre os principais posicionamentos das filosofias satanista e anarquista, temos que, embora o satanismo defenda a autonomia individual de cada sujeito sobre seu próprio corpo e sobre sua sexualidade e modificações corporais, também defende que certos corpos precisam ser governados, preconizando certa hierarquização intelectual; ao passo em que o anarquismo defenderia, por seus princípios fundamentais, não somente a autonomia individual e a livre expressão, como também a abolição de hierarquias e a igualdade entre todos os indivíduos de uma sociedade ou organização. Sendo assim, fazemos um elogio e uma analogia das críticas anarquistas e satanistas à instituição Igreja, e criticamos, por um viés libertário, as ideias pontuais do satanismo em relação à hierarquização e ao governo. Como um dos pontos centrais de discordância, temos que, se o anarquismo argumenta pela abolição total das forças militares e da polícia, o satanismo, segundo LaVey, exalta a existência das forças policiais.

Embora se choquem em diversos aspectos, algo aproxima ambas as filosofias: o reconhecimento, por parte das mesmas, de que não há um modo único de ser satanista ou anarquista, o que se percebe pela variedade de ramificações anarquistas (que não se excluem entre si) e de ramificações satanistas (que também não se anulam). Nesse sentido, apesar das similaridades e das diferenças que abordamos ao longo do desenvolvimento, podemos afirmar que o satanismo e o anarquismo se refletem no âmbito da pluralidade, da defesa da autodeterminação e da autonomia, assim como na crítica e na ojeriza à autoridade religiosa da Igreja.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHRIMAN, Lord. Uma Breve História do Satanismo. In: VIVDIVS, Morbitvs. A História do Satanismo. São Paulo: Via Sestra, 2019.

BAKUNIN, Mikhail. Conceito de Liberdade. Porto: Edições RÉS limitada, 1975.

BAKUNIN, Mikhail. Deus e o Estado. Portal Domínio Público: Biblioteca digital desenvolvida em software livre, 2001.

BAKUNIN, M. Textos reunidos. Rio de Janeiro: Zangu Cultural, 2017.

DE MORAES, Wallace. Crítica à Estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial. Revista Teoliterária, v. 10, n. 21, 2020.

DE MORAES, Wallace. Reflexões sobre o significado de fascismo: Pra quem sabe ler, um pingo é letra. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 2018. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/pra-quem-sabe-ler-um-pingo-e-letra/>>. Acesso em: 17 de agosto de 2021.

ERVIN, Lorenzo Kom'boa. Anarquismo e Revolução Negra e Outros Textos do Anarquismo Negro. Tradução de Mariana Correâ dos Santos. Editora Sungular, 2015. Disponível em: <[https://bibliotecaterralivre.noblogs.org/files/2017/04/anarquismo\\_negro\\_miolo.pdf](https://bibliotecaterralivre.noblogs.org/files/2017/04/anarquismo_negro_miolo.pdf)>. Acesso em: 14 maio 2022.

GILMORE, Peter H. The Satanic Scriptures. Baltimore: Scapegoat Publishing, 2007.

GOLDMAN, Emma. O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2007.

GRAEBER, David. Fragmentos de antropología anarquista. Barcelona: VIRUS editorial, 2011.

KROPOTKIN, Piotr Alekeseevich. Palavras de um revoltado. São Paulo: Imaginário; Ícone Ed., 2005.

KROPOTKIN, P. Ajuda Mútua: um fator de evolução. Trad. Waldyr Azevedo Junior. São Sebastião: A Senhora Editora; Coleção Imperdíveis, 2009.

LAVEY, Anton Szandor. The Satanic Bible. New York: Avon, 1969.

LAVEY, Anton Szandor. The devil's notebook. Portland, OR: Feral House, 1992.

MALATESTA, E. A Anarquia. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Nu-Sul/Editora Imaginário; Rio de Janeiro: SOMA, 2001.

MBAH, Sam; IGARIWEY, I. E. Anarquismo africano: a história de um movimento. Rio de Janeiro: Rizoma, 2018.

NETTLAU, Max. História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo. São Paulo: Hedra, 2008.

VIVDIVS, Morbitvs. A História do Satanismo. São Paulo: Via Sestra, 2019.

## RELIGIÃO E CONVERSÃO NAS LENTES DE RUBEM

ALVES<sup>40</sup>

*Leonardo Pereira de Souza*

Graduado em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Licenciando e pós-graduando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

### Resumo

Neste artigo, propomos a apresentação do conceito de religião conforme delineado no pensamento teológico de Rubem Alves, bem como a exploração de seu entendimento sobre o processo de conversão. Para tanto, empreenderemos a compreensão da religião a partir da perspectiva do corpo na teologia de Alves, assim como de sua abordagem humanista. Em seguida, delinearemos as etapas do processo de conversão, desde o momento da crise até a consolidação do discurso religioso, no qual a personalidade passa pelo abandono da linguagem anterior e alcança a expressão cognitiva da nova linguagem assimilada.

**Palavras-Chave:** Religião; Conversão; Desejo; Linguagem; Rubem Alves.

### Abstract

In this article, we propose the presentation of the concept of religion as outlined in Rubem Alves' theological thought, as well as the exploration of his understanding of the conversion process. To this end, we will undertake the understanding of religion from the perspective of the body in Alves' theology, as well as from his humanist approach. Then we will outline the stages of the conversion process, from the moment of the crisis to the consolidation of the religious discourse, in which the personality passes through the abandonment of the previous language and reaches the cognitive expression of the new assimilated language.

**Keywords:** Religion; Conversion; Desire; Language; Rubem Alves.

---

<sup>40</sup> A primeira versão deste artigo foi apresentada como trabalho de conclusão de curso para o Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), sendo requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel.

## INTRODUÇÃO

A religião é um tema recorrente em nossa sociedade e está sempre presente no cotidiano de cada ser humano. Contudo, ao buscarmos uma compreensão do que seja o fenômeno religioso e sua dimensão conceitual, colocamo-nos diante de um trabalho árduo e complexo, sendo difícil delimitar uma univocidade de sua definição. Segundo Rivière, “por clara que nos pareça a ideia de religião, a definição do religioso permanece dificultada por não haver um acordo quanto aos seus critérios” (RIVIÈRE, 2013, p. 21).

Diante de tal desarmonia, Greschat afirma que “o fato de não possuímos uma definição universal de religião é um defeito, mas não uma catástrofe, uma vez que o objeto permanece e a qualidade de palavras inventadas ou a serem inventadas atinge o objeto apenas marginalmente” (GRESCHAT, 2005, p. 21).

Pensadores procuraram uma melhor delimitação do termo, visando alcançar uma atribuição ao fator religioso. Rivière evidencia este esforço:

[...] No curso dos séculos de exploração do mundo, a religião foi entendida como o conjunto de cultos e crenças, de atitudes mentais e gestuais, devocionais e orientadas por concepções de um além. Para os que são estranhos a um sistema, é, sobretudo pela sua expressão prática, que as religiões se caracterizam, ou seja, pelo culto, conjunto de condutas fortemente simbólicas para a coletividade e reunião de relações que unem o homem a uma realidade que ele tem por superior e transcendente. Porém, trata-se, ainda, de um modo de falar aproximativo, indicando, com dificuldade a incessante busca humana de algo inacessível que só pode se objetivar através da fé. (RIVIÈRE, 2013, p. 21)

Com o intuito de contribuir com a compreensão de religião e desenvolver uma pequena reflexão a respeito do tema, buscaremos, por meio das lentes de Rubem Alves, analisar as principais construções e ideias apresentadas em algumas de suas obras. Obras que não buscam um fim conceitual para a religião, mas a percepção das causas de sua existência e os meandros de suas aspirações.

Procuraremos elucidar também o que Alves concebe como processo de conversão para uma linguagem religiosa, precedida por uma crise de sentido e pela experiência emocional do converso, caracterizando a adesão a novas concepções de mundo.

No primeiro tópico, apresentaremos os movimentos da teologia de Rubem Alves por meio das releituras de obras como *Dogmatismo e tolerância* (2004), *O enigma da religião* (1975), *O que é religião* (2005) e *Religião e repressão* (2020), entendendo pormenorizadamente o que o autor afirma ser a religião. Alves parte de uma teologia do corpo, com seus alicerces pautados no desejo, na imaginação e na esperança, caracterizando a religião como uma “teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa transubstanciar a natureza” (ALVES, 2005, p. 22).

No segundo tópico trabalharemos a ideia de conversão na teologia de Alves, discriminando o fenômeno em três desdobramentos centrais. O primeiro se caracteriza pelo momento de crise, marcadamente reconhecido pela desconstrução e abandono da linguagem anterior. Posteriormente, aparece o momento de caos, onde o indivíduo é lançado na desintegração de seu mundo e na perda de sentido. Por fim, o momento de conversão, proveniente da adoção de uma nova linguagem capturada pela experiência, apresentando-se em consonância com as necessidades cognitivas do ser humano e admitindo um novo discurso.

## **RELIGIÃO**

Em sua reflexão autobiográfica, presente em *O enigma da religião* (1975), Alves retrata que “a religião é a memória de uma unidade perdida e a nostalgia por um futuro de reconciliação” (ALVES, 1975, p. 5). Tal frase caracteriza, essencialmente, todo o desenvolvimento e construção de seu pensamento sobre a religião. Pensamento que não é regulamentado pela objetivação científica, mas pelo anseio de interpretar os aspectos da condição humana que fomentam essa teia simbólica e a exigência que a vida tenha sentido.

O autor estabelece o corpo como ponto de partida de sua teologia, pois é a partir do corpo que o ser humano procura significado para a vida, e é nele que poderemos compreender essa necessidade de significado e busca de transcendência.

Portanto, Alves não percebe a religião por meio de uma perspectiva cientificista, nem mesmo como fenômeno proveniente de grupos sociais restritos, mas propõe uma perspectiva compreensiva da religião, fazendo uso das contribuições dos autores que se propuseram a entender o fenômeno religioso, como Sigmund Freud, Émile Durkheim, Ludwig Feuerbach e Karl Marx. Contudo, essas abordagens de estudo e as conclusões são repensadas de forma crítica e ressignificadas.

Ao dialogar com esses pensadores, Alves evidencia sua crítica ao realismo epistemológico de suas conclusões e se utiliza, ainda mais fortemente, de sua crítica para com o realismo cientificista, posicionando-se para perceber a religião mais próxima da experiência pessoal, como ciência de nós mesmos, como um espelho que reflete nossos sonhos mais íntimos, pois “a religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor” (ALVES, 2005, p. 13).

Isso se torna mais claro ao pensarmos a relação do corpo com o real, sujeito às ordens que regem a realidade, onde os animais apresentam suas ações condicionadas pelos instintos herdados de seus antepassados e sua experiência limitada diante da existência. Os animais adaptam suas ações através das informações que sua consciência capta do mundo real e exterior ao seu corpo, tendo, desta forma, a sua experiência restringida aos estímulos do mundo exterior que se organiza em torno de seu corpo, agindo segundo a lei natural que seus antepassados lhes impõem. Eles adequam-se ao mundo exterior e adequam o mundo ao redor de si por meio da sabedoria que foi gravada em seu corpo, de geração em geração, para que possam sobreviver.

Porém, a organização em torno do corpo do homem é muito mais complexa. Pelo fato de “[...] os homens se recusaram a ser aquilo que, à semelhança dos animais, o passado lhes propunha” (ALVES, 2005, p. 17).

Diferente dos animais, o homem não responde apenas às suas capacidades inatas, onde os impulsos do corpo não determinam suas ações, nem suas respostas são imediatas à programação biológica. Ele se recusa a ser apenas o seu corpo, pois

é ele mesmo quem faz e manipula o seu corpo, visto que, “em oposição ao mundo, o imperativo reina da sobrevivência reina supremo, o corpo já não tem a última palavra” (ALVES, 2005, p. 17).

É fato que o ser humano dispõe desta ‘programação biológica’, mas ela não coordena suas ações perante o mundo, pois detém um reduto que recusa o veredito da realidade, aplicando suspeição entre o real e o possível. O homem, diferente dos animais, percebe a realidade através da recusa de adaptar-se a ela, porque “o homem, é assim, um ser dividido. Se a sua consciência lhe diz como é o mundo, esta mesma consciência se recusa a sacralizá-lo” (ALVES, 1975, p. 46).

Desta maneira, o ser humano, ao suspeitar que os limites do ideal não correspondam aos limites do real e não aceitar a ordem instaurada pela realidade, passa a se apropriar da imaginação<sup>41</sup> como construtora de um mundo de sentido, regente de um universo que atenda a seus valores e a sua necessidade de significação, atribuindo significado à vida e substituindo qualquer impulso provido na voz da sabedoria do corpo, “[...] porque o corpo, ele mesmo, foi transformado de entidade da natureza em criação da cultura.” (ALVES, 2005, p. 18).

O corpo deixa a sua melodia biológica e torna-se fruto dos mundos que o ser humano criou. Mundos que caracterizam a constituição criadora da imaginação que Alves testifica:

Através do poder mágico da “onipotência do pensamento” o homem, das profundezas de sua impotência e das alturas de suas paixões, tece um mundo verbal que afirma e confirma os seus valores. E este novo mundo, assim constituído, passa a ser a “gratificação substitutiva”, o novo mundo de felicidade que compensa as frustrações e sofrimentos contidos na realidade. (ALVES, 1975, p. 6)

---

<sup>41</sup> Alves salienta que a imaginação, aqui citada, não se dá em sentido pejorativo como grosseiramente pensamos e somos ensinados desde a infância, atribuída a algo que é falso e passível de exclusão por seu teor enganoso. Imaginação, no pensamento teológico de Alves, “é a forma fundamental de operação da consciência humana” (ALVES, 1975, p. 15), meio pelo qual as intenções que habitam nos lugares mais profundos da personalidade do homem são reveladas, reconhecendo-a como algo essencial e fundamental em todos os indivíduos. Se tomarmos todas as coisas existentes somente pelos fatos ou por uma visão puramente objetiva, nada poderia ter sido criado, pois “nenhum conhecimento poderia jamais arrancá-los da natureza. Foi necessário que a imaginação grávida para que o mundo da cultura nascesse” (ALVES, 2005, p. 31).

O homem tece novos mundos através da imaginação, substituindo o mundo desconhecido e factual da realidade por um mundo consonante com os seus ideais.

Por meio de sua insatisfação, o indivíduo atua em um processo de ‘humanização’ do mundo natural, que atende ao seu anseio de significação, proclamando seus valores no lugar dos fatos, transformando-os em realidades e trazendo a existência daquilo que não existe. O mundo mágico de sua imaginação torna-se a sua nova realidade.

A imaginação, desta forma, não trabalha em função de decorrências da racionalidade, mas atua diante da necessidade de garantir a sobrevivência do homem por meio da invenção de instrumentos valorativos, para que toda a natureza do real seja transformada em significação e extensão de seu corpo, fazendo isso de acordo com sua vontade, seguindo os princípios do prazer e buscando atender às objeções do desejo.

Alves afirma que o homem é um ser de desejo, pois o “desejo pertence aos seres que se sentem privados, que não encontram prazer naquilo que o espaço e o tempo presente lhes oferecem” (ALVES, 2005, p. 20). Sendo assim, o desejo é fruto das ausências e privações que são geradas da falta de prazer diante do real, onde a imaginação cria um mundo para objetivar os valores de sua consciência, constituindo o que é desejado e desenvolvendo essa nova realidade, de acordo com a sua imagem e semelhança. Este processo constitui um universo de valores, reconhecido por Alves como cultura.

Sob a tutela da cultura e seguindo os princípios valorativos que ela evoca, o ser humano passa a viver segundo os mecanismos que esse universo de significação lhe concede, não sendo ele seu corpo, mas o seu corpo passa a ser criação da própria cultura, estando amarrado às teias de significado que ele mesmo teceu.

Todavia, “a volta do jardim está sempre o deserto que eventualmente o devora, a *ordo amoris* (Scheller) está cercada pelo caos [...]” (ALVES, 2005, p. 21, grifos do autor), já que a intenção do ato cultural, que se dá em busca um mundo de

amor e prazer pela qual a imaginação tem anseio, torna-se impotente perante a brutal realidade, fracassando ao deparar-se com os fatores indesejados.

Diante deste impasse, o homem tende a resistir somente com o amparo da esperança, pois “enquanto o desejo não se realiza, resta cantá-lo, dizê-lo, celebrá-lo, escrever-lhe poemas, compor-lhe sinfonias, anunciar-lhe celebrações e festivais. E a realização da intenção da cultura se transfere então para a esfera dos símbolos” (ALVES, 2005, p. 22).

O símbolo, segundo Alves (2005), assemelha-se aos horizontes que nos cercam e nos rodeiam, mas permanecem sempre distantes, nos mostrando somente por onde caminhar. São os mesmos horizontes dos quais o homem se apropriou no ato de criação da cultura, mas que, a partir do fracasso dela, passa a valer-se destes símbolos para representação do ideal inalcançado. Tais símbolos carregam suas ausências, testemunham suas esperanças e integram a saudade de coisas que ainda não nasceram, sendo porta-vozes da esperança de encontrar um mundo em que possa sentir-se amado.

O homem, com o intuito de transcender a realidade que o cerca, se utiliza dos símbolos e da atuação de seus significados transponíveis, para tornar o mundo conhecido a partir de sua ressignificação, reestruturando os valores na evocação da esperança, apontando que existe algo pelo qual se possa lutar e trazendo sentido existencial ao ser humano. Nos símbolos, os homens pendem o seu destino, pois carregam o poder de conectar mundos e de reaver a realidade mediante os anseios do desejo.

A religião nasce desta contradição de viver a paixão infinita em um mundo determinado, partindo da esperança de transcender, enquanto sobrevivo ante a realidade, de buscar amor perante a fatalidade da dor, da injustiça e da morte. É onde o sonho da mente humana projeta-se através da esplendorosa luz da imaginação e não por meio da ríspida realidade. No momento em que os símbolos são as sementes de desejo e esperança, pelas quais germina um universo que determina ordem e sentido à sua existência.

Nessa perspectiva, a religião é esta rede de desejos, uma pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza, a voz de uma consciência que não consegue descansar diante da facticidade bruta da realidade e que carrega o projeto utópico do ego de busca à transcendência, movido essencialmente pela onipotência do desejo e sua exigência de humanização do mundo.

Em suma, a religião se apresenta como um tipo de fala, um discurso, um universo que se integra a esta teia de símbolos, instituído pelo desejo e constituído pela imaginação. Este universo, que estrutura as relações existenciais entre o ser humano e seu mundo, atua em sua forma simbólica e media-se através da linguagem.

A linguagem é a tradução da dimensão significativa que a religião constitui, sendo o instrumento responsável por estabelecer a mediação de uma relação homem-mundo. Ela esclarece como o homem vive em relação a este mundo, por meio da interpretação de sua experiência e por meio do discurso pelo qual o ser expressa suas emoções.

Para Alves (2005), a linguagem tem o papel de explicar o mundo dos símbolos, sendo ela que preserva e provê, por atuação de sua estrutura, a comunicação entre os participantes de determinado grupo, transmitindo o universo de sentido para as próximas gerações que organizarão suas vidas a partir dela.

## LINGUAGEM

Para compreender as decorrências da linguagem religiosa, Rubem Alves faz uso de uma análise mais pormenorizada, presente na obra intitulada “Religião e Repressão”.<sup>42</sup> Este livro nasce de uma fase de produção na qual Alves se preocupa em interpretar a linguagem que alicerça o protestantismo, “descrever os grandes

---

<sup>42</sup> Obra originalmente intitulada como “Protestantismo e Repressão”, publicada em 1979. Foi republicada, em edições posteriores, com o título “Religião e Repressão”, alteração realizada pelo próprio Rubem Alves, pois acreditava que “as conclusões deste livro transbordam os limites do protestantismo e podem ser aplicadas a outras religiões” (ALVES, 2020, p. 19).

temas do discurso protestante, sua visão de mundo, sua compreensão do homem, sua teoria do conhecimento” (AVES, 2020, p. 49).

O pensamento de Alves parece reforçar que a linguagem é a expressão e a luz das emoções que integram o discurso, apresentando-se sempre como interpretação e instrumento de mediação entre o homem e seu mundo, onde os objetos e a emoção se fundem ao falar do sujeito, expondo o que mundo significa para ele.

Sendo esse falar vital e emocionalmente ligado ao sujeito, a sua interpretação aparece como reflexo no mundo, proveniente do seu ponto de vista, das suas verdades e essencialmente de suas projeções. Este unifica o mundo e a sua personalidade em um todo significativo, adequa a realidade para a organização do seu comportamento, afirmando-se detentor de previsões dos acontecimentos futuros e colocando-se diante de um mundo conhecido, que mantém sua personalidade segura de qualquer margem de dúvida.

Isto se determina no momento em que o sujeito assume a linguagem que lhe é apresentada como resposta, servindo de sustentação para as suas necessidades emocionais. Esse processo ocorre no momento em que “o centro quente do discurso revela o ponto em que ele se articula com o centro quente da personalidade” (ALVES, 2020, p. 67).<sup>43</sup>

O mundo adotado na linguagem tende a apresentar sempre uma consonância com as exigências emocionais da personalidade, pois “o mundo sobre que falo e a que me refiro por meio de minha linguagem é o mundo que gira em torno dos meus valores, um mundo que deve sustentar os meus valores [...] sou impulsionado pela dinâmica inconsciente do ego que busca um mundo que meus valores sejam plausíveis [...]” (ALVES, 2020, p. 68).

Sendo assim, a interpretação, integrada na linguagem, estabelece a relação homem-mundo e aponta para um todo significativo, ocorrendo a partir de uma

---

<sup>43</sup> Afirmações do autor realizadas mediante uma reflexão das contribuições do psicólogo e filósofo William James, presentes na obra “The Varieties of Religious Experience”, publicada em 1958.

articulação de sentido, de uma estruturação das projeções que foram alinhadas às introjeções sofridas pela personalidade. O mundo em que a personalidade se lança foi antes um mundo que ela própria recebeu e acolheu, onde a linguagem se apresentou como resposta às suas necessidades emocionais, e foi bem recebida por elas para nortear tal personalidade.

A linguagem se determina como mantenedora dessa relação, enquanto faz a realidade permanecer inquestionável, garantindo segurança à personalidade. Ela é reconhecida por Alves como um mapa de caminhos e organizadora arquetípica do real, cumprindo o papel de reduzir “a imensa pluralidade da experiência a uma série limitada de categorias e conceitos que tornam possível a sua manipulação teórica e prática” (ALVES, 2020, p. 65).

Entretanto, a permanência de uma linguagem depende de sua funcionalidade, ou seja, se ainda não fizemos perguntas sobre a sua veracidade, ela permanece funcionando perfeitamente bem, pois enquanto esse universo de sentido se apresentar como o microcosmo único e infinito para o seu habitante, ele se mantém eficiente para conceber o que é desejado.

Segundo Luckmann e Berger:

A validade do meu conhecimento da vida cotidiana é pressuposta por mim e pelos outros sem questionamentos, até o momento quando aparece um problema que não pode ser resolvido nos seus termos. Na medida em que o meu conhecimento funciona satisfatoriamente, estou geralmente pronto a suspender dúvidas a seu respeito. (LUCKMANN; BERGER, 1966 apud ALVES, 2004, p. 37)<sup>44</sup>

A partir dessa possibilidade de desestruturação da linguagem, Alves afirma que o homem, habitante do mundo da linguagem, ao deparar-se com esse problema que não pode ser resolvido, “[...] pode abandonar um mundo para emigrar para outro. Ele se converte” (ALVES, 2004, p. 32).

---

<sup>44</sup> Citação realizada por Alves a partir do tratado de Thomas Luckmann e Peter L. Berger, intitulado “The social construction of reality”, publicado no ano de 1966.

## O DRAMA DA CONVERSÃO

### CRISE

A linguagem e seu esquema interpretativo do mundo, ao entrar em colapso no momento em que não tem respostas cabíveis aos problemas que lhe são impostos, passa a apresentar sua relação harmônica com o homem e seu mundo. Antes, ela era provedora do prazer de um universo ordenado; agora, se vê diante de indagações que os antigos meios interpretativos são incapazes de resolver. Suas verdades, que eram fontes para o comportamento e formadoras de sentido, deixam de funcionar adequadamente.

Conseqüentemente, esta linguagem, não conseguindo mais atender às exigências da consciência e deixando de ter as funcionalidades práticas que respondiam às necessidades providas do desejo, torna-se inapta e desestruturada, perdendo a sua unificação do mundo com as expectativas anteriormente estabelecidas pela personalidade.

Contudo, Alves afirma que as perguntas causadoras de tal desestruturação da linguagem não se apresentam tão claramente, mas podem ser apontadas como algo resultante de processos marcantes, como as crises pessoais, bruscas mudanças sociais e demais razões das quais provenham o poder de gerar crises no aparato interpretativo e significativo dessa linguagem, fazendo com que “nessas situações o conhecimento do mundo se torne problemático” (ALVES, 2020, p. 69).

Com a crise da relação homem-mundo, o esquema de valores que tornava o mundo significativo deixa de existir, dando lugar a um mundo sem sentido, que não integra mais um cosmos sincrônico dos sistemas de significados com a personalidade. Ao invés disso, coloca o homem diante dos fatos da realidade, onde a morte, enfermidades e fracassos não foram previstos pelo aparato interpretativo e são declarados como inassimiláveis.

É importante ressaltar que essa desestruturação não é originária da dor. Isso pode ser percebido nos seres humanos que tiveram contato com ela, pela razão de

não apresentarem sua personalidade abalada por experimentá-la, mas que, diante da dor, se puseram a compreendê-la de forma significativa, crendo que as circunstâncias do presente não obscurecem o sentido que sua vida carrega.

Sendo assim, a própria dor passa a ser um elemento que corrobora para a glória que o futuro lhes reserva, estando eles convictos de seus valores e acreditando na retribuição de uma realidade que os assola.

O mártir, o profeta e o revolucionário são capazes de experimentar a dor sem que ela destrua a sua personalidade porque eles creem que, de alguma forma, a própria realidade está a seu favor e que, se seus valores parecem fracos no presente, o futuro revelará o seu triunfo. (ALVES, 2020, p. 70)

Em contrapartida, a crise apresenta um sentimento de impotência, onde a personalidade não tem mais as perfeitas convicções diante da impossibilidade teórica desta linguagem. As verdades se dissolvem diante da desintegração da unidade de seu universo e o mundo perde todo seu sentido, deixando de ser instrumento de suas intenções.

Logo, a crise emocional se instaura, e com ela o vazio que faz o homem não se sentir em casa, tendo que lidar novamente com os fatos da realidade objetiva.

Agora, todas as operações da realidade o contradizem e contrapõem o seu universo, que outrora atendia os anseios do seu desejo, se torna autônomo, estranho e totalmente hostil.

## CAOS

Nesta nova realidade, marcada pelo colapso dos sistemas de significação e suspensão do poder para dar nomes às coisas, o caos emerge na personalidade. O homem perdeu totalmente o cosmos, o mundo que atendia a sua necessidade de sentido, organizando o seu comportamento, desapareceu. A realidade passa a ser totalmente dissonante com as projeções de sua consciência e a coloca em conflito com o desconhecido, não sabendo mais como agir diante tal perplexidade.

Alves afirma que “[...] seria intolerável para a lagarta ouvir que sua folha é efêmera e diminuta, e que, fora dela, há espaços infinitos e bilhões e bilhões de sóis!” (ALVES, 2004, p. 34), pois é esse mesmo sentimento que se manifesta para o homem no momento em que a personalidade se vê atormentada pela desarmonia com a realidade, diante do confuso e imensurável, onde suas emoções não têm mais importância perante a imensidão do real, provocando o que Alves chama de “ansiedade” (2020, p. 74).

O homem não sabe de fato o que é a ansiedade, pois esta se revela a ele como uma experiência cega, imprecisa e inominável, sendo somente a marca de seu problema existencial, conduzindo-o a nomear a dúvida e a angústia como guias de suas indagações.

No entanto, é através da crise emocional que nasce a possibilidade de conversão, sendo crescente a necessidade de significação em mundo indiferente a suas demandas emocionais. E através da ansiedade, mesmo sendo a emoção que surge quando o cosmos desaparece, torna-se o meio pelo qual a consciência questiona o sentido da vida e trabalha a subjetividade diante das emoções que lhe são recorrentes. É por meio da ansiedade que a consciência gera uma necessidade de compreender a realidade, de formular perguntas que conduzam às devidas respostas de suas dúvidas de suas emoções, e, a partir disso, reestruturar novamente um mundo de sentido sobre o caos agora instaurado.

Tal busca da unidade, que um dia foi perdida, é inaugurada quando essa consciência, em meio ao seu impasse emocional, se dispõe a recolocar a subjetividade ante a desordenada realidade, no intuito de compreendê-la.

O homem, portanto, dedica-se a reaver o sentido perante a realidade e encontrar aquilo que responda à sua necessidade profunda de ordem, colocando-se “diante da primeira tarefa necessária à conversão: dar nome à ansiedade, colocar a subjetividade ante um objeto” (ALVES, 2020, p. 74).

Ao nomear a ansiedade, essa emoção se torna organizável, manipulável e erradicável, a partir da construção de uma racionalidade em torno daquilo que não se fazia apreensível pela consciência e, desta forma, irracional.

É por conta deste esforço da consciência, ao ter anseio de ressignificação em meio ao caos e de retomar o cosmos por meio da identificação da ansiedade. É onde percebemos a religião como sendo o intento do homem em encontrar sentido no que muitas das vezes é destituído, buscando atribuir significação àquilo que ele experimenta na ansiedade. Ou seja, a explicação religiosa se prontifica a interpretá-la, aplicando sentido a esta experiência e também apontando suas devidas causas.

Segundo Alves, “a conversão se inicia quando o homem, prisioneiro de suas emoções, aceita os nomes que lhes são dados pela comunidade religiosa que lhe dirige a palavra” (ALVES, 2020, p.74).

Isto ocorre, pois a personalidade, na finalidade de compreender esse anseio e de reestruturar o seu mundo, inicia a busca de um sistema de significação que seja capaz de explicar e ordenar as emoções esparsas dessa ansiedade. Ou seja, se põe a procurar uma linguagem assimilável às necessidades da matriz emocional de sua personalidade, onde se apresentam a ele novos esquemas interpretativos, distintos dos presentes anteriormente à crise, dos quais possam atender às inquietantes indagações que a ansiedade dispõe.

E é nesta intenção da personalidade de encontrar significação para a sua realidade por meio da adoção de uma nova linguagem, que se definirá a conversão.

## CONVERSÃO

Ao localizar uma linguagem que apresenta um esquema significativo pelo qual possa articular os anseios de sua matriz emocional, o homem passa a adotar essa linguagem como seu discurso de significação, onde os céus e a terra passam a atender os seus valores. O caos da inconsistência, que se fazia notório em sua relação com a realidade, dá lugar a um cosmos perfeitamente organizado, a um

universo puramente orquestrado e a um mundo significativamente ordenado, provido pelo discurso com que foi atribuído contato na recente experiência emocional do homem com o discurso adotado no processo de conversão.

A partir desta experiência com o discurso de sentido que lhe é apresentado, a personalidade passa por uma metamorfose, sendo reorganizada e reestruturada em consonância com os valores que foram experimentados na nova linguagem e que se tornam respostas aos anseios manifestos na ansiedade.

Isto faz com que a percepção da realidade volte para sua forma harmoniosa, transformando as emoções dissonantes do momento de crise em emoções que ressoam satisfatoriamente no novo mundo de significação, onde “este novo mundo, assim constituído, passa a ser a ‘gratificação substitutiva’, o novo mundo de felicidade que compensa as frustrações e sofrimentos contidos na realidade” (ALVES, 1975, p. 6).

Alves ainda complementa que esta ‘gratificação substitutiva’, muitas das vezes, mas não exclusivamente, é a religião.

Em síntese, o pensamento de Alves evidencia que a conversão é este momento de nascimento, em que o indivíduo revela um novo falar através da adoção uma nova linguagem, na medida em que ela faça sentido e resulte no restabelecimento da relação homem-mundo, reconstruindo a ordem interpretativa de seus valores que foi perdida na relação com a linguagem anterior.

Por meio do que podemos chamar de experiência da conversão, a consciência passa constituir um processo de assimilação do sofrimento proveniente do novo discurso que é incorporado, reinterpretando o mundo e resolvendo os impasses emocionais que sua relação direta com a realidade apresentava.

Este desenvolvimento de Alves é o ponto essencial para compreensão do processo de conversão da linguagem, onde aponta inicialmente para a conversão ao discurso protestante, mas que claramente se evidencia na adoção de outros tipos de linguagem, fato reconhecido pelo próprio autor em edições posteriores de “Religião e Repressão”.

A sua elucidação aponta primeiramente para esse viés emocional da conversão, chegando posteriormente ao seu avanço para o discurso cognitivo, pois “para se entender a religião é necessário começar de uma experiência emocional que antecede sua articulação racional” (ALVES, 2020, p. 64).

Ainda no momento emocional da conversão, constata-se que “o converso não está consciente de um objeto divino, exterior a ele, mas sim do caráter divino dos seus próprios sentimentos” (ALVES, 2020, p.99), pois a experiência emocional presente na conversão é vazia de conhecimento e de compreensão sistemática do discurso religioso adotado. O converso só passa a falar de forma diferente porque está envolvido em todo êxtase emocional gerado na experiência de sua nova condição. Contudo, a personalidade, neste estágio, ainda se apresenta incapaz de desenvolver uma articulação lógica da linguagem, sendo sua experiência totalmente tomada por um discurso confessional e expressivo.

O homem, agora dentro da condição de recém-convertido, encontra-se diante do maravilhoso, mas, ao mesmo tempo, misterioso, mantido sob o fascínio de um novo mundo que ressignifica suas emoções, manifestando a metamorfose de sua alma mediante o encanto dos sentimentos por ela experimentados. Porém, esse discurso emocional do converso ainda aparece totalmente destituído de ideias sobre a realidade externa e desintegrado de uma cosmovisão, onde ele ainda não enuncia os pensamentos, mas somente canta os seus sentimentos.

No infinito da paixão subjetiva, expressa-se a verdade, entoada pela voz das emoções. Porém, o converso ainda não se consegue dispor de garantias e validades que possam surgir das iniciais experiências que a instituem, colocando o homem em um grande paradoxo entre verdades e inconsistências, porque “descobre que sua certeza subjetiva não dispõe de evidências objetivas sobre que se assentar” (ALVES, 2020, p. 100).

O recém-convertido agora emerge do êxtase emocional com o propósito de alcançar formas lógicas de compreender todas as afirmações substanciais de suas

emoções em contato com o discurso admitido, conduzido pela necessidade vital<sup>45</sup> de compreendê-las como verdadeiras e atribuir a elas vestes da plausibilidade lógica.

Desta maneira, trabalhando a racionalidade em função das emoções religiosas, o sujeito procura solidificar uma organização sistemática em sua linguagem, mesmo não conseguindo conter totalmente a experiência primordial, pois a fé está além do que pode apresentar a cristalização de uma linguagem absoluta.

Não obstante, ele se dispõe a expressões verbais pela necessidade de estabilidade do mundo, porque a dúvida, mesmo sendo uma das dimensões da fé, precisa ser dissolvida e obscurecida.

O autor afirma que “é justamente esta necessidade emocional que se constitui na origem de nossa tendência dogmática” (ALVES, 2020, p.103), pois é por meio dela que a fé se transforma em dogma, o palpite se torna verdade e a incerteza dá lugar ao conhecimento absoluto.

Atingida tal estabilidade, a personalidade agora pode organizar e manter seu comportamento seguro em torno de suas certezas, onde o mundo, não sendo mais uma surpresa, está solidificado pelo seu discurso cognitivo, pelas suas articulações metafísicas e pela sua lógica. O discurso cognitivo, promovido pela sua cosmovisão, passa a ter o intuito de dominar intelectualmente o real e subordiná-lo ao controle de sua linguagem.

Uma vez que o comportamento é organizado nos alicerces desse discurso cognitivo, é estritamente necessário que todas as mediações com as incertezas sejam eliminadas, não permitindo que suas verdades sejam acometidas pela dúvida, nem mesmo que a autoridade destas verdades seja questionada:

Eu tenho a verdade. Meu pensamento reduplica o real. Portanto, o real não pode, no futuro, revelar-se como sendo diferente da forma como eu vejo agora. Minha visão do real, como conhecimento absoluto, exige

---

<sup>45</sup> Rubem Alves faz referência a Paul Ricoeur, autor que chamou esta necessidade vital de “desejo pelo infinito” (2020, p. 104), o qual é coordenado pela infinidade do próprio desejo. Este desejo pelo infinito impulsiona o homem em busca da determinação de suas verdades perante a realidade da vida.

que todas as experiências possíveis a confirmem. [...] A experiência não é o critério do meu pensar. Ao contrário, o meu pensar se constitui no critério de todas as experiências possíveis. (ALVES, 2020, p. 105)

Como consequência, o discurso passa a negar o caráter provisório do conhecimento, afirmando ser detentor da verdade absoluta e inquestionável sobre a realidade.

Circunstância pela qual Alves (2020) estabelece sua crítica ao que chamou de Protestantismo de Reta Doutrina (PRD)<sup>46</sup>, uma linguagem de caráter dogmático e intelectualmente compacta presente no discurso protestante e que aponta para um pensamento incontestavelmente reconhecido como conhecimento absoluto, infalível e divino.

Segundo Alves, a obsessão pela verdade absoluta é uma tendência universal, algo que assola o ser humano por meio do desejo de transcender a existência, em que todas as suas buscas incansáveis por esta verdade se apresentam como possíveis variações da tentação original presente no mito bíblico da queda:

Então, a serpente disse à mulher: É certo que não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal. (Gn 3.4-5, NAA)

Desta forma, a tendência dogmática não se apresenta somente no discurso protestante, mas também se manifesta nas mais diversas formas de expressão da verdade inquestionável pelo ser humano, ou seja, em qualquer lugar onde exista uma linguagem que afirme ser detentora de certezas, estará destinada ao autoritarismo e à intolerância do discurso dogmático.

---

<sup>46</sup> Protestantismo de Reta Doutrina ou PRD é o nome dado por Alves (2020) à afirmação de ‘tipo ideal’ de discurso protestante, o qual se caracteriza com um discurso que se baseia em construções doutrinárias colocadas como expressões absolutas da verdade. Tais verdades absolutas devem ser inquestionáveis e reafirmadas sem sombra de dúvidas. Sobretudo, embora seja um fenômeno estudado por Alves no contexto do discurso protestante, o termo pode ser pensado mais especificamente a respeito da obsessão com a verdade, não sendo exclusivamente típico somente do protestantismo, mas presente também em outros discursos religiosos e ideológicos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante desses desenvolvimentos, podemos afirmar que o pensamento de Rubem Alves rendeu grandes contribuições para a compreensão de religião, pois o teor de sua reflexão não se ocupa apenas em explicar a religião como um fator inteiramente social, tampouco se deteve nos seus desenvolvimentos nas projeções de um mundo sobrenatural.

Na verdade, a análise que Rubem Alves faz da religião evidencia-se por uma perspectiva mais compreensiva, onde sua essencial preocupação de sua compreensão é entender a religião como uma linguagem de protesto do corpo humano, pautada pela imaginação, em que a consciência vive em um cosmos ordenado, envolto por suas teias de significado, em vez do teor factual da realidade.

O pensamento de Alves nos conduz a perceber que a religião é linguagem criadora de sentidos para a vida, é religião como linguagem da esperança e é religião como desejo do corpo que, pela imaginação, dialeticamente nega o real e afirma o possível.

Procuramos também, neste trabalho, dar um destaque especial ao processo de conversão, pois ele é a expressão maior da consciência religiosa. Como vimos, a linguagem é construtora de mundos e ressignificadora da vida. É por meio dela que o homem encontra respostas para as suas necessidades emocionais e é nela que a personalidade se mantém segura diante da realidade, fazendo com que o mundo se torne organizado e manipulável em favor dos seus valores.

Nesta busca pelo absoluto, o ego tende a construir gaiolas que restringem os seus próprios voos em troca da segurança de uma ordem dogmática, onde essas gaiolas tornam-se o mundo efetivo das verdades inquestionáveis.

Contudo, a crise se instaura na personalidade no momento em que este mundo, organizado e absoluto, é invadido por problemas que a linguagem não é capaz de responder. E quando esta linguagem passa a ser incapaz e desestruturada, a personalidade passa a se sentir impotente diante da realidade e perde sua integração com um universo de sentido.

Vimos que isso estabelece o caos na personalidade, onde a ansiedade se manifesta diante dos problemas existenciais incitados pelo colapso de suas significações. Entretanto, é por esta mesma ansiedade que o homem volta a indagar o sentido da vida, procurando dar nomes às suas emoções, transformar a sua realidade e atribuir novamente uma ordem por meio de uma nova linguagem que lhe apresenta como detentora de respostas, atendendo aos seus essenciais questionamentos.

É nessa ocasião que se conclui a conversão, momento em que a personalidade passa por uma metamorfose por intermédio da sua experiência com a linguagem recém-adotada, sendo reestruturada e ressignificada pela integração com este novo mundo, gerando significação diante de seus valores e trazendo ordem e sentido à sua existência.

Neste contexto, chegamos à conclusão de que a reflexão de Rubem Alves sobre a religião e sua análise do processo de conversão têm o potencial de expandir nossa percepção em relação ao fenômeno religioso. Por suas lentes, rompemos os limites de pensar as religiões como gaiolas que nós mesmos construímos e pensá-las como as asas do desejo de um corpo destinado à liberdade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. Dogmatismo e Tolerância. São Paulo: Editora Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. O enigma da religião. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- \_\_\_\_\_. O Que é Religião? 6ª ed. São Paulo: Editora Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. Religião e Repressão. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020.
- BÍBLIA. Gênesis. Português. In: Bíblia de Estudo NAA. Tradução Nova Almeida Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. O que é ciência da religião? Tradução Frank Usarski. São Paulo: Editora Paulinas, 2005.
- RIVIERE, Claude. Socioantropologia das religiões. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2013.

**RESENHAS**

**Resenha: NASR, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man. 1ª ed. Chicago: Kazi Publications Inc., 1997.**

*Paulo Henrique Fernandes da Silva Ferreira Braga*

Pós-graduado em Filosofia pela Universidade Municipal de São Caetano do Sul/SP (USCS), e MBA em História da Arte também pela USCS. Psicólogo e psicoterapeuta com atuação desde 2018, formado em Psicologia pela Universidade Paulista (UNIP, com bolsa integral e iniciação científica), com experiências na área de Triagem Interventiva, Psicodiagnóstico Interventivo, Plantão Psicológico, Atendimento Escolar nas áreas da Psicologia Fenomenológico-existencialista, e Psicologia Cognitiva. Realização de Iniciação Científica (voluntária) pelo programa unificado de iniciação científica.

**Resumo**

Resenha do livro: "*Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*" é uma obra de Seyyed H. Nasr que examina a crise espiritual enfrentada pelo ser humano moderno em relação à natureza. Nasr aborda a crescente desconexão entre o homem e a natureza devido à visão mecanicista predominante na sociedade moderna. O livro propõe uma visão alternativa que busca restaurar a harmonia entre o homem e a natureza. Com sua abordagem interdisciplinar, o livro desafia as concepções convencionais e convida os leitores a refletir sobre a crise espiritual contemporânea e a buscar uma reconciliação significativa com o mundo natural. É uma leitura indispensável para quem se interessa por filosofia, ciência e meio ambiente.

**Palavras-chave:** Filosofia; Meio Ambiente; Natureza; Ciência.

**Abstract**

Review of the book: "*Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*" is a work by Seyyed H. Nasr that examines the spiritual crisis faced by modern humans in relation to nature. Nasr addresses the growing disconnect between humans and nature due to the prevalent mechanistic worldview in modern society. The book proposes an alternative vision that seeks to restore harmony between humans and nature. With its interdisciplinary approach, the book challenges conventional notions and invites readers to reflect on the contemporary spiritual crisis and seek meaningful reconciliation with the natural world. It is an essential read for those interested in philosophy, science, and the environment.

**Keywords:** Philosophy; Environment; Nature; Science.

### **Apresentação do livro**

"*Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*" é uma obra significativa escrita por Seyyed Hossein Nasr, um estudioso, filósofo e autor iraniano. Publicado originalmente em 1967, o livro examina profundamente a crise espiritual enfrentada pelo ser humano moderno em relação à natureza e ao mundo natural. Neste trabalho, Nasr explora a desconexão cada vez maior entre o ser humano e a natureza, resultante do avanço da sociedade moderna e da predominância de uma visão mecanicista e materialista do mundo. Ele argumenta que essa separação tem consequências profundas para a humanidade, levando à alienação, à degradação do meio ambiente e ao enfraquecimento do espírito humano.

Com base em sua compreensão profunda da tradição metafísica e sua visão única da relação entre o homem e a natureza, Nasr oferece uma crítica relevante às visões mecanicistas e reducionistas predominantes na ciência moderna. Ele destaca a importância de reconectar o ser humano com a natureza e de reconhecer o valor intrínseco e espiritual do mundo natural. Ao longo do livro, Nasr explora os princípios metafísicos e espirituais que sustentam a interconexão entre o homem e a natureza, destacando a necessidade de uma abordagem que integre a dimensão espiritual e material da existência.

Ele também examina o papel das tradições espirituais na promoção de uma relação harmoniosa entre o ser humano e o mundo natural. "*Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*" é uma obra profundamente filosófica e espiritual que desafia as concepções convencionais e propõe uma visão alternativa que busca restaurar a harmonia e a conexão entre o homem e a natureza. Através de sua escrita eloquente e erudita, Nasr convida os leitores a refletir sobre a crise espiritual contemporânea e a buscar uma reconciliação significativa com a natureza e o mundo natural.

Este livro influente tem sido amplamente aclamado por sua análise, sua abordagem interdisciplinar e sua mensagem oportuna e relevante para a sociedade moderna. É uma leitura indispensável para aqueles interessados na interseção entre

espiritualidade, filosofia, ciência e meio ambiente, oferecendo uma visão profunda e provocativa sobre o nosso relacionamento com a natureza e o mundo ao nosso redor.

### **Introdução**

Nasr introduz o livro como resultado de quatro conferências proferidas na Universidade de Chicago em maio de 1966. Essas conferências refletem a crescente preocupação em relação aos efeitos negativos da tecnologia. O objetivo é identificar as causas subjacentes da desordem atual da natureza ou da relação homem-natureza, que são cada vez mais evidentes.

O autor do livro argumenta que embora a ciência em si seja legítima, seu papel e aplicação se tornaram ilegítimos e até perigosos devido à falta de um controle ético, um conhecimento superior que a integre e à perda do valor sagrado e espiritual atribuído à natureza. Para resolver essa situação, o autor propõe revitalizar o conhecimento metafísico relacionado à natureza e restaurar sua sacralidade. A proposta é buscar um equilíbrio entre a ciência moderna e uma compreensão mais profunda da natureza, a fim de enfrentar os desafios contemporâneos e restaurar a harmonia entre o homem e a natureza.

### **Capítulo um: *The Problem***

No capítulo um, intitulado: “O Problema”, Seyyed Hossein Nasr defende que foram feitos numerosos estudos sobre a crise causada pela ciência moderna e suas aplicações diretas na natureza [o *habitat* das plantas, florestas e muitos animais], mas poucos procuraram as profundas causas intelectuais e históricas responsáveis por esse estado de coisas.

Atualmente, quase todos que vivem nos centros urbanizados do mundo ocidental sentem intuitivamente uma falta de algo na vida. Isso se deve diretamente à criação de um ambiente artificial do qual a natureza foi excluída ao máximo

possível. Mesmo o homem religioso nessas circunstâncias perdeu o senso do significado espiritual da natureza. O domínio da natureza tornou-se uma 'coisa' sem significado, e ao mesmo tempo o vazio criado pelo desaparecimento desse aspecto vital da existência humana. Além disso, até mesmo esse tipo de existência urbanizada está ameaçado, por meio da própria dominação da natureza que a tornou passível de exploração econômica e tecnológica. Apesar de todo o clamor oficial sobre a dominação cada vez maior sobre a natureza e o chamado progresso que se supõe ser seu concomitante econômico, muitos percebem em seus corações que os castelos que estão construindo estão sobre areia e que há um desequilíbrio entre o homem e a natureza. A natureza tornou-se dessacralizada para o homem moderno. A natureza passou a ser considerada como algo a ser usado e desfrutado ao máximo. O caráter quantitativo da ciência moderna deve ser destacado, em particular, porque existe como uma tendência geral que busca, como ideal, a redução de toda qualidade à quantidade e de tudo o que é essencial no sentido metafísico ao material e substancial.

Continua o autor, o impacto total da ciência moderna na mentalidade humana tem sido fornecer conhecimento sobre os acidentes das coisas, desde que se esteja disposto a renunciar ao conhecimento da substância que subjaz a todas as coisas.

A perspectiva restritiva ligada à ciência moderna torna impossível o conhecimento de cosmologia no verdadeiro sentido da palavra, dentro da matriz da visão científica moderna. A cosmologia é uma ciência que lida com todas as ordens da realidade formal, das quais a ordem material é apenas um aspecto. Seyyed afirma que está é uma visão generalizada da física e da química terrestres, e, como já apontado por certos teólogos e filósofos, ela realmente não tem qualquer significado teológico direto, a menos que seja por acidente. Diante de tudo isso, é necessário recorrer, ainda que brevemente, à visão de cientistas e filósofos da ciência moderna, especialmente da física, sobre o significado da natureza total das coisas. É claro, não se deve ser contra a ciência, isso seria um ato ignorante.

E dentro desse debate, Nasr descreve algumas das tendências epistemológicas presentes nessa discussão:

[i] O positivismo lógico, originado do Círculo de Viena, composto por R. Carnap, Ph. Frank, H. Reichenbach e outros. Buscando eliminar o último espectro de significado metafísico da ciência moderna, os seguidores dessa escola acreditam que não cabe à ciência descobrir a natureza das coisas ou algum aspecto do real. Cabe estabelecer conexões entre signos matemáticos e físicos;

[ii] O operacionalismo. Os operacionalistas, associados principalmente ao nome de P. Bridgman no campo da física. Com base em um desprezo por uma visão de mundo unificada e uma metodologia monolítica para a ciência, essa escola atribui todo significado na ciência às operações que podem definir seus conceitos. A própria operação, e não o real, é a matriz última do conhecimento científico. Na filosofia operacional, há um toque do mundo pluralista de William James, ou seja, um desprezo por uma base filosófica e metodológica total para a ciência, característica da mentalidade anglo-saxônica em geral.

[iii] O não-realismo lógico. Entre seus membros, os mais proeminentes são H. Poincaré e P. Duhem, ambos conhecidos matemáticos e físicos. Duhem também é um eminente historiador da ciência, e o mesmo pode ser dito de E. Mach, físico, filósofo e historiador da ciência. O ponto em que concordam é que os conceitos derivados por intelecção, que constituem as leis e o conteúdo inquestionável da ciência moderna, não são aspectos descobertos da realidade com um aspecto ontológico. Em vez disso, são conceitos mentais irreduzíveis e convenções subjetivas de natureza linguística estabelecidas pelos cientistas para que possam estabelecer comunicação entre si. A ciência, assim, é concebida como conhecimento de noções subjetivas em vez da existência de uma realidade objetiva.

O autor afirma também que os paradigmas científicos se tornaram dogmas filosóficos que passaram a embasar toda a cosmovisão moderna e até o próprio fazer científico. Oferece, como exemplo, o princípio da indeterminação que é interpretado como significando a liberdade da vontade humana ou a falta de um nexo de causalidade entre as coisas. A hipótese da evolução, ela mesma uma criação

da filosofia do século XIX, torna-se um dogma da biologia apresentado ao mundo como uma verdade axiomática e, além disso, uma moda mental que permeia todos os domínios, de modo que não se estuda mais nada em si mesmo, apenas sua evolução ou história.

Em síntese, o primeiro capítulo destaca a ausência de uma teologia da natureza que possa conectar espiritualmente o homem e a natureza de maneira satisfatória. A falta de harmonização entre a teologia cristã e a filosofia natural impede a compreensão profunda dos fenômenos naturais e sua significância espiritual. A perda do espírito contemplativo e simbolista resultou na falta de intimidade com a natureza como um cosmos significativo. O declínio da gnose e a ascensão do misticismo sentimental levaram a uma visão de mundo desprovida de símbolos e profundidade espiritual.

A mudança de uma mentalidade simbolista para uma factual reflete uma queda espiritual correspondente à queda original do homem. A perda do relacionamento Eu-Tu com a natureza e sua substituição pelo relacionamento Eu-Isso resultam em uma perda da conexão sagrada com o mundo natural. A predominância da visão quantitativa da natureza e sua exploração utilitária ameaçam devorar o homem moderno, a menos que ele seja capaz de recuperar uma visão do paraíso perdido.

Para superar essa crise espiritual, é necessário lembrar os aspectos intelectuais e metafísicos que estabelecem uma integração da ciência com uma metafísica superior. Essa jornada requer a redescoberta do significado espiritual da natureza e o reconhecimento das causas históricas e intelectuais que levaram ao impasse atual.

### **Capítulo dois: *The Intellectual and Historical Causes***

No capítulo dois, intitulado: “Causas intelectuais e históricas” o autor começa atribuindo parte da culpa à negligência de outras concepções de ciência e pela falta de compreensão do verdadeiro significado das cosmologias antigas e medievais. A investigação da história da ciência, que se tornou uma disciplina

acadêmica importante neste século concentrou-se mais em glorificar a ciência moderna ou em buscar suas raízes históricas do que em fazer um estudo aprofundado das concepções da natureza em diferentes civilizações e épocas da história, ou em penetrar no significado metafísico das ciências antigas e medievais.

Destaca também o trabalho pioneiro de homens como Berthelot, Mach, Duhem, Sarton, Tannery, Thorndike e outros que contribuíram para o entendimento da atividade científica de outras épocas. No entanto, poucas dessas obras podem ajudar a resolver o problema da crise moderna do encontro entre o homem e a natureza, pois há uma seletividade no tema. Houve, entre os historiadores profissionais da ciência uma negligência singular do significado simbólico das ciências antigas e medievais.

Seyyed rememora que, os filósofos pré-socráticos, longe de serem exemplos precoces de naturalistas e cientistas modernos, ainda estavam buscando a substância universal que é ao mesmo tempo espiritual e corpórea, e podem ser legitimamente comparados aos cosmologistas hindus da escola de Sarpkhyia. A água de Tales não é o que flui nos rios e córregos, mas sim o substrato psico-espiritual e o princípio do mundo físico.

No Ocidente, a tradução de obras árabes para o latim resultou em um racionalismo que substituiu a teologia agostiniana anterior, baseada na iluminação, e a visão contemplativa da natureza por um ambiente cada vez mais racionalista. Posteriormente, escreve, todo o debate sobre universais tornou-se nesse momento a arma favorita para atacar a razão e mostrar as inconsistências de suas conclusões. Guilherme de Ockham produziu uma filosofia de dúvida, uma espécie de teologia nominalista. Ockham criou um teologismo que destruiu a certeza da filosofia medieval e alimentou o ceticismo filosófico. A Idade Média, portanto, chegou ao fim em um clima no qual a visão simbólica e contemplativa da natureza havia sido em grande parte substituída por uma visão racionalista, e isso, por sua vez, por meio da crítica dos nominalistas, havia levado ao ceticismo filosófico. Daí em diante, a operação cirúrgica cartesiana ganhou palco e o espírito e a matéria se tornaram totalmente separados do pensamento científico e filosófico. O domínio da ciência

era a matéria, que era um puro 'isso', completamente divorciado de qualquer aspecto ontológico além da pura quantidade.

Em suma, este capítulo aborda diferentes aspectos da relação entre o homem e a natureza, explorando perspectivas filosóficas, científicas e religiosas. Conta que, no século XIX, o movimento romântico buscou restabelecer um vínculo íntimo com a natureza, destacando seu significado espiritual e sua influência sobre o ser humano. No entanto, essa abordagem sentimental não foi capaz de moldar o conhecimento de forma significativa. Com o colapso da física clássica, surgiram desafios na interpretação da nova ciência e sua integração em uma perspectiva mais ampla.

O advento da teoria da evolução trouxe consigo um novo paradigma, mas também levantou questões sobre a visão orgânica das ciências físicas e sua relação com princípios mais elevados. Enquanto alguns encontraram oportunidades para explorar outros pontos de vista, houve também o surgimento de movimentos pseudoespirituais e ciências ocultas, muitas vezes baseadas em interpretações equivocadas ou perigosas. A resposta teológica à crise da física clássica foi, em grande parte, uma resposta fraca, muitas vezes adotando ideias descartadas pela própria ciência.

### **Capítulo três: *Some Metaphysical Principles Pertaining to Nature***

No capítulo três, intitulado: “Alguns princípios metafísicos relativos à natureza”, Nasr define a metafísica como a ciência do Real, da origem e do fim das coisas, do Absoluto e do relativo. Uma ciência tão rigorosa e exata quanto a matemática, mas que só pode ser alcançada através da intuição intelectual e não simplesmente através da raciocinação. A intuição metafísica pode ocorrer em qualquer lugar. Essa ciência suprema do Real, é a única ciência que pode distinguir entre o Absoluto e o relativo, aparência e realidade. É somente à sua luz que o homem pode distinguir entre os níveis de realidade e estados de ser e ser capaz de ver cada coisa em seu lugar no esquema total das coisas.

O autor afirma que, nas tradições orientais, a metafísica perdura até os dias atuais, transcendendo fronteiras e fundindo-se em uma unidade doutrinária, embora não conheça distinções entre Oriente e Ocidente. No Ocidente, também encontra-se uma verdadeira metafísica de elevada magnitude, presente nos escritos pitagóricos-platônicos dos antigos gregos, destacando-se particularmente em Plotino.

Ao direcionar a atenção para o Extremo Oriente, deparar-se-á com a tradição chinesa, notadamente o Taoísmo e o Neoconfucionismo, onde a devoção à natureza e a compreensão de seu significado metafísico assumem uma importância extrema.

No Taoísmo, todas as entidades no mundo são geradas por meio de processos de diferenciação e atribuição, resultando na manifestação de sua própria essência e forma física. Essa forma corporal representa o invólucro que preserva o espírito, e cada entidade possui suas próprias manifestações únicas, conhecidas como sua Natureza.

Nessa compreensão metafísica, tanto o Céu quanto a Terra desempenham papéis significativos. O Céu, em seu sentido metafísico, deriva de uma Origem primordial, enquanto a Terra adquire sua importância metafísica a partir do Céu. Portanto, o ser humano deve viver em consonância com a hierarquia existente neste mundo. O Tao-Te Ching afirma que os caminhos dos seres humanos são condicionados pelos caminhos da Terra, os caminhos da Terra são condicionados pelos caminhos do Céu, os caminhos do Céu são condicionados pelos caminhos do Tao, e o Tao surge espontaneamente. Essa compreensão sugere que o Céu reflete o Princípio Supremo, e a Terra reflete o Céu. No Taoísmo, a Terra não é vista como uma mera natureza oposta à graça divina, mas como uma imagem de um protótipo divino. Contemplar a Terra nos conduz em direção à realidade que tradicionalmente o termo 'céu' representa. Através de sua Causa e Princípio, o mundo pode ser compreendido em um sentido metafísico, e não apenas empiricamente. O mundo possui uma Primeira Causa, frequentemente simbolicamente considerada como a Mãe do Mundo, e compreender essa Causa simbólica permite conhecer o Filho. Ao manter a consciência da Mãe enquanto se conhece o Filho, é possível encontrar

segurança e evitar danos. Essa compreensão simbólica destaca a importância de perceber a manifestação sem perder de vista o Princípio.

Em suma, esse capítulo apresenta uma concepção espiritual da natureza ao longo da história. Começa com Johannes Scotus Erigena, um estudioso irlandês do século IX, que desenvolveu uma formulação completa da natureza em termos metafísicos.

Em seguida, discute a figura de São Hildegarda de Bingen, cuja exposição da estrutura do cosmos foi combinada com notáveis miniaturas. Ela demonstrou a integração da ciência e da arte na Idade Média.

O autor explorou também a figura de Roger Bacon, considerado um precursor da ciência moderna. Ele acreditava na hierarquia do conhecimento e na interconexão entre diferentes níveis de existência. Sua abordagem iluminista e pitagórica influenciou a busca pela integração do conhecimento científico, filosófico e teológico na estrutura total do cristianismo. Por fim, abordou a necessidade de resgatar a tradição do estudo da natureza dentro das doutrinas metafísicas e intelectuais.

#### **Capítulo quatro: *Certain Applications to the Contemporary Situation***

No quarto capítulo, intitulado: “Certas aplicações para a situação contemporânea”, Nasr propõe uma redescoberta e restabelecimento de uma tradição metafísica no Ocidente para o rejuvenescimento da filosofia e da ciência. A ciência, diz o autor, não pode ser considerada infalível apenas por causa de suas aplicações práticas bem-sucedidas. Ainda que inventores e cientistas tenham usado teorias que mais tarde se provaram falsas, suas invenções continuaram a funcionar. Isso demonstra que o sucesso da ciência aplicada não implica na infalibilidade das teorias científicas envolvidas. Portanto, é necessário um olhar crítico e consciente em relação à ciência e suas implicações, tanto por parte dos cientistas quanto daqueles que são afetados pelas versões simplificadas das teorias científicas. A filosofia da ciência, embora tenha apontado inconsistências lógicas em algumas

definições e métodos científicos, não pode ser um juiz independente da ciência moderna, pois também se beneficiou dos frutos dos métodos experimentais e analíticos. Assim, é essencial uma análise inteligente e informada da ciência e suas implicações, tanto para os cientistas quanto para o público em geral.

A restauração de uma doutrina metafísica completa tem o potencial de delinear os níveis e estágios da realidade, apresentando a anatomia do ser em suas múltiplas formas. A filosofia ocidental, desde Descartes, reduziu a realidade a mente e matéria, o que influenciou a ciência e a física matemática. Essa visão reducionista excluiu a natureza e enfraqueceu a compreensão da estrutura tripartida do ser humano: espírito, alma e corpo. Essa metafísica revigorada não se trata de um retorno ao paganismo, ao culto da Natureza, mas no respeito e reconhecimento de seu valor simbólico e completo. Isso implica em uma restauração do lugar do homem diante do cosmos, o que resultaria na superação do niilismo moderno.

O sofrimento é causado pela aplicação excessiva da tecnologia e pela condução da guerra, ambos unidos em sua inimizade e agressão contra a natureza. O fruto amargo da atitude puramente antagônica em relação à natureza é tão evidente hoje que poucos podem se dar ao luxo de ignorar qualquer meio que possa fornecer uma solução para isso.

As próprias qualidades, formas e harmonias que a física deixa de lado do seu ponto de vista quantitativo, muito longe de serem acidentais ou desprezíveis, são os aspectos mais intimamente ligados à raiz ontológica das coisas. É por isso que a aplicação de uma ciência que negligencia esses elementos causa desequilíbrio e traz desordem e feiura, especialmente em um mundo onde não existem outras ciências da natureza e onde não há sabedoria ou sapiência que poderia colocar as ciências quantitativas em seu devido lugar.

A quantidade não é tudo, nem é o todo dos objetos reais. É por isso que cada imagem do mundo, à medida que se torna matematicamente mais exata, também se torna simbolicamente menos direta e mais distante do conhecimento metafísico que a aparência imediata da natureza transmite por meio de seu simbolismo.

Do ponto de vista metafísico, a realidade de uma espécie não se esgota em suas manifestações puramente materiais. Assim como outras coisas, a espécie é uma 'ideia' cuja impressão em forma material não confina e esgota sua realidade essencial, que permanece independente da matéria. Uma espécie não poderia evoluir para outra porque cada espécie é uma realidade independente qualitativamente diferente das outras. Como acontece no domínio da qualidade em geral, cada qualidade é uma realidade independente, mesmo que produzida materialmente por outras, como exemplificado no caso das cores, em que uma cor produzida pela mistura de duas outras cores é ela própria uma nova e independente qualidade. No que diz respeito às espécies, do ponto de vista metafísico, elas são, em última análise, tantas 'ideias' que, em um momento cósmico específico, se tornaram impressas no mundo corpóreo e mantêm sua realidade em outros planos de existência. Acima de tudo, a metafísica e também a lógica não podem aceitar a possibilidade do maior surgir a partir do menor, a menos que já esteja presente de alguma forma. A consciência ou o espírito não poderiam evoluir a partir da matéria, a menos que já estivessem presentes anteriormente à matéria, assim como não seria possível levantar fisicamente um objeto contra um campo gravitacional, a menos que já houvesse uma reserva de energia no agente que move.

Uma redescoberta da metafísica seria particularmente pertinente neste caso, pois removeria esse obstáculo filosófico e permitiria que os fatos fossem discutidos e debatidos em sua totalidade metafísica. Isso é especialmente importante no que diz respeito ao encontro do homem com a natureza, porque pseudo-filosofias desse tipo podem causar o maior dano à harmonia entre o homem e a natureza, ao apresentar o homem como o vencedor inevitável de uma longa luta, que, portanto, tem o direito de conquistar e dominar todas as coisas, ou ao destruir o significado espiritual da natureza, que depende precisamente do fato de que ela reflete uma realidade duradoura e permanente além de si mesma.

As pseudo-filosofias se tornam ainda mais perigosas quando começam a incorporar elementos religiosos e se apresentam como uma síntese de ciência e religião, ou de religião baseada em fatos científicos que, na realidade, não passam de hipóteses apoiadas por uma determinada atitude filosófica. O caso de Teilhard

de Chardin, a mais recente aventura desse tipo, é um exemplo perfeito de pseudo-metafísica ligada à teoria da evolução.

O significado da árvore como símbolo dos múltiplos estados de ser, ou da montanha como símbolo do cosmos, ou o sol como símbolo do princípio inteligível do Universo não diminui de forma alguma as descobertas da botânica, geologia ou astronomia. Mas se a natureza deve recuperar seu significado e se o encontro do ser humano com a natureza deve evitar os desastres e calamidades que o ameaçam hoje, esse conhecimento simbólico deve ser apresentado não como fantasia poética, mas como raiz ontológica das coisas. A natureza simbólica da árvore ou da montanha faz parte tão intimamente de seu ser quanto a casca da árvore ou as rochas de granito da montanha. Um verdadeiro símbolo não é menos feito pelo homem do que as propriedades da casca ou do granito.

Neste último capítulo, é discutida a importância da redescoberta do conhecimento metafísico e da espiritualidade em relação à natureza. Enfatiza-se que o conhecimento simbólico e ontológico da natureza pode levar a um amor e respeito por ela. Enquanto a ciência moderna se concentra na abordagem factual e quantitativa, a ciência dos símbolos é vista como complementar, restaurando o significado à natureza. Argumenta-se que a falta de uma orientação metafísica sólida e saudável permitiu a exploração irrestrita e ilimitada da natureza, levando a desequilíbrios e ameaças à vida humana. Ressalta-se que não pode haver paz genuína entre os seres humanos sem paz e harmonia com a natureza. A compreensão e busca pela verdade nesses assuntos são consideradas fundamentais, apesar das incertezas sobre a receptividade dessas ideias em um mundo cada vez mais voltado para seus próprios interesses.

### **Apresentando o autor**

Seyyed Hossein Nasr é um estudioso, filósofo e escritor nascido no Irã. Obteve seus diplomas de bacharel e mestrado em Física pelo MIT e seu doutorado em História da Ciência e Filosofia na Universidade Harvard. Nasr ocupou várias

posições acadêmicas ao longo de sua carreira, incluindo professores na Universidade de Teerã, na Universidade Harvard e na Universidade George Washington.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

NASR, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. 1ª ed. Chicago: Kazi Publications Inc., 1997.