

# I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

## Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XXVIII

Secularização e Fenómeno Religioso na  
Construção da Modernidade Ocidental

Coordenação

Ana Rosa Clodet da Silva (PUC-Campinas)

Douglas Ferreira Barros (PUC-Campinas)

Breno Martins Campos (PUC-Campinas)

I Congresso  
Lusófono  
de Ciência das  
*religiões*



DEPARTAMENTO  
DE CIÊNCIA  
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES  
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.  
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões  
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades  
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Universidade do Estado do Pará  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:  
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:  
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

## Índice

- 4     *Ana Rosa Clochet da Silva, Douglas Ferreira Barros e Breno Martins Campos, Secularização e Fenómeno religioso na construção da modernidade ocidental*
- 5     *Ana Rosa Clochet da Silva, Do Regalismo Lusitano ao Regalismo Imperial. Uma Análise da Reabilitação das Teses Galicano-Jansenistas pelo Clero Liberal Brasileiro (1826-1842)*
- 20    *Breno Martins Campos, Do Além Eterno ao aqui e Agora: Secularização e Fundamentalismo Protestante no Século XX*
- 33    *Glauco Barsalini, A Permanência do Sagrado na Sociedade Secularizada*
- 46    *Frederico Pieper, Censura e Religião Numa Cultura Secularizada? O Caso do Filme A Vida De Brian*
- 61    *Gleyds Silva Domingues, A Secularização e o Processo de Formação Humana: O Viés do Ato Educativo*
- 73    *Ana Rosa Clochet da Silva e Lais da Silva Lourenço, Entre a Política e a Religião: Uma Análise da Imprensa Periódica Feijoísta, na Conjuntura de 1834 e 1835*
- 86    *Ludmilla Silva de Oliveira, O Processo de Secularização das Vestimentas Litúrgicas Católicas*
- 96    *Marcelo Leandro de Campos, Modernidade, Secularização e Esoterismo: O Sagrado na Gnose de Samael Aun Weor*
- 110   *Ronaldo Cavalcante, A Influência do Cristianismo na Esfera Política e o Caso do Protestantismo Ocidental: Momentos e Desafios*

## *Secularização e Fenômeno religioso na construção da modernidade ocidental*

*Coordenadores:*

*Ana Rosa Clolet da Silva*

*Douglas Ferreira Barros*

*Breno Martins Campos*

O Simpósio visa agregar contribuições de pesquisadores que têm se debruçado sobre o clássico – porém atual – debate acerca do fenômeno da secularização, investigando seus desdobramentos na construção das doutrinas, instituições e práticas discursivas, que modelaram a construção da modernidade ocidental. Neste sentido, dialoga com estudos que visam problematizar a natureza do próprio objeto de estudo, reinstaurando a pertinência de uma abordagem científica e multidisciplinar sobre o tema das tradições religiosas e espiritualistas, revelando o quanto estas conviveram e mesmo legitimaram algumas das dimensões políticas e culturais modernas e contemporâneas.

# **DO REGALISMO LUSITANO AO REGALISMO IMPERIAL. UMA ANÁLISE DA REABILITAÇÃO DAS TESES GALICANO-JANSENISTAS PELO CLERO LIBERAL BRASILEIRO (1826-1842)<sup>1</sup>**

Ana Rosa Cloclet da Silva (PUC-Campinas)<sup>2</sup>

## **Resumo**

A presente comunicação visa aprofundar a compreensão das *relações reversíveis entre religião e política*, no Brasil oitocentista. Para tanto, parte do pressuposto teórico, segundo o qual, os complexos temáticos que se referem à modernidade e à secularização comportaram marcadas singularidades, fruto das combinações múltiplas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da *religião* como alicerce das novas formas políticas. Focado a experiência brasileira, analisa uma vertente específica da secularização, apropriada pelo clero liberal no momento inicial da construção do Estado nacional: aquela que, resgatando as matrizes galicano-jansenistas do regalismo pombalino, desdobrou-se na defesa do *regalismo imperial*. Com base nos discursos proferidos por representantes deste clero em nível do Parlamento brasileiro, entre 1826 e 1842, situa as proposições legislativas que tramitaram em defesa de uma *Igreja nacional*.

**Palavras-Chaves:** Secularização; Modernidade; Regalismo; Ultramontanismo

## **Abstract**

This Communication analyses the *relationship between religion and politics* in nineteenth-century Brazil. Therefore, part of the theoretical assumption, according to which the phenomena of modernity and secularization behave marked singularities, resulting from the loss of control by the great religious systems and the reconfiguration of religion as the basis of new political forms. Focusing the brazilian experience, examines a specific aspect of secularization, appropriated by the liberal clergy in the early time of construction of the national state: one that inherits the Gallican-Jansenists fundamentals of *Pombal regalism*, in defense of *imperial regalism*. Based on speeches by representatives of the clergy in the Brazilian Parliament, between 1826 and 1842, is located legislative proposals that were processed in defense of a national Church.

**Key-words:** Secularization; Modernity; Regalism; Ultramontanism

\*

---

<sup>1</sup>A presente comunicação foi submetida à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que concedeu auxílio financeiro para a sua conclusão e exposição [processo no. 2014/23819-8 Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)]. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

<sup>2</sup> Doutora em História pela UNICAMP, pós-doutora pela USP. Docente da Faculdade de História da PUC-Campinas e do Programa de Mestrado em Ciências da Religião, da mesma Universidade. Desenvolve pesquisas atreladas à Linha "Fenômeno Religioso: instituições e práticas discursivas".

## **Introdução**

Num sentido descritivo dos fenômenos que inauguraram a modernidade ocidental, o fenômeno da *secularização* das instituições assume relevo nas formulações acadêmicas das últimas décadas. Situado no cerne da discussão acerca da legitimidade do ordenamento político nos quadros do moderno Estado constitucional e da democracia política, expressando aquela progressiva autonomização das esferas sociais em relação à religião, o tema reabre questões de fundo no que concerne às relações historicamente estabelecidas entre *religião* e *política*.

Nesta perspectiva, a despeito da complexidade conceitual estabelecida, pesquisadores de diferentes áreas concordam que a crítica da religião (genericamente designada anticlericalismo) e a posterior separação institucional entre a Igreja e o Estado não expressou um percurso monolítico rumo a uma secularização (HAUPT, 2008, p. 77-94) concebida como "processo caracterizado pelo desaparecimento dos laços religiosos, pelo enfraquecimento das relações com a transcendência e pela diminuição das expectativas de uma vida pós-morte" (SOUZA, 2011, p. 43-57) mediante o qual houve a progressiva substituição do "poder temporal sobre o espiritual".

Ao contrário disso, do ponto de vista de suas manifestações concretas o fenômeno da secularização não significou o desaparecimento da religião confrontada com a racionalidade, senão sua adaptação e reformulação em novos termos, fruto de condições históricas específicas, que informaram as combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram reivindicando-na como condição para pensarem-se a si mesmas como autônomas. (HERVIEU-LÉGER, 2004, p. 37)

Nestes termos, se processualmente a Igreja tendeu a diluir-se nas esferas social e política e o Estado passou a "englobar as funções que antes eram da Igreja", na garantia de uma coesão social pautada não mais em "preceitos religiosos", mas numa "ética política", é preciso atentar para o fato singular de que tal ética "não adveio senão da própria religião, o que nos mostra o quão tensional e contraditório tornou-se pensar a temática da crença na modernidade". (PIRES, 2012, p. 39)

Sob tal enfoque, é possível situar a experiência brasileira ao lado daquelas outras experiências socioculturais que compõem a modernidade ocidental. Para o caso referido, a associação entre *poder espiritual* e *poder temporal* repousa na longevidade do padroado: direito conferido às Coroas ibéricas de administração dos negócios eclesiásticos, com vistas a "*dilatar a fé e o império*". Assim, o poder político era

exercido em nome da religião, implicando que, graças ao padroado, existisse "em Portugal e nas suas colônias um forte predomínio do Estado sobre a Igreja" (SANTIROCCHI, 2010, p. 24). Sob tal fusão, se por um lado a Coroa tinha a obrigação de ajudar a Igreja, por outro, adquiria marcados privilégios no seu controle, dentre os quais a indicação de candidatos para as nomeações episcopais, de párocos e capelães; a arrecadação e administração dos dízimos eclesiásticos, além do poder do rei de censurar as bulas e cartas papais.

O padroado representou, assim, a força da mentalidade católica luso-brasileira - sua base cultural e fundamento de legitimação de qualquer forma de governo -, a qual se desdobrou na ação secular da Igreja no Brasil, tornando praticamente inseparáveis as esferas religiosa e política. De tal modo que, a administração eclesiástica tornou-se parte da burocracia régia.

Em Portugal - como em outras monarquias católicas - a articulação entre prática religiosa e política ganhou formato específico a partir de meados do século XVIII, quando o poder político passou a assumir formas absolutistas. Desde então, o padroado tendeu a transformar-se em *regalismo*, "sistema pelo qual, as concessões recebidas pelos reis para a manutenção da fé foram, muitas vezes, ampliadas e modificadas arbitrariamente pelo Estado", de modo a submeter a Igreja aos imperativos do poder real. (CASTRO, 2002)

Tal política foi consagrada pela atuação do Marquês de Pombal como primeiro ministro do rei D. José I (1750-1777). Historicamente associado ao reformismo ilustrado português, o governo de Sebastião José de Carvalho e Melo tratou de absorver ecleticamente alguns princípios iluministas e regalistas, promovendo a modernização do Estado português e a afirmação do poder temporal sobre o religioso (SILVA, 2006). Para tanto atuou no sentido de promover profundas reformas no método de ensino ministrado na Universidade de Coimbra, pautadas na crítica central aos jesuítas: *a questão do método de ensino* assentado na "prevalência da filosofia peripatética"; no "descaso ao estudo do grego e latim"; na "desordem do conteúdo ensinado nas cadeiras universitárias"; na "falta de disciplinas subsidiárias e na fragmentação do conhecimento", assim como na "ausência do ecletismo".(CARVALHO, 2008, p. 52)

O conjunto de doutrinas e práticas divulgadas e instituídas durante a administração pombalina marcou toda uma geração de clérigos que, desde 1822, atuaram na construção do Estado nacional brasileiro. Durante o período imperial, estes clérigos de formação regalista - genericamente identificados como o "clero liberal" - reabilitaram

as *doutrinas galicano-jansenistas* e o *antijesuitismo* característicos do regalismo de Pombal, submetendo-os aos imperativos da simultânea construção de um Estado soberano e de uma Igreja nacional.

Nas reflexões que seguem, buscaremos situar algumas das principais matrizes do regalismo pombalino, retomadas pelo clero político brasileiro, na primeira metade do XIX. Partindo da análise dos discursos proferidos por estes clérigos em nível do Parlamento e de outros escritos que circularam à época, pretende-se analisar como determinadas polêmicas reacenderam a defesa daquelas prerrogativas do poder temporal sobre o religioso, em oposição àquelas posturas que passaram a ser vistas como expressões de “jesuitismo” no Brasil.

### **A reabilitação do regalismo pombalino pelo clero liberal brasileiro**

Foi a partir da primeira legislatura do Império, instalada em 1826, que as discussões em torno da Igreja emergiram com mais frequência e intensidade no Parlamento, fazendo sobressair a atuação do clero de formação liberal e regalista, sob a liderança de Diogo Antônio Feijó.<sup>3</sup> Sob tal ênfase, a defesa de uma Igreja nacional tendeu a reforçar sua subordinação ao poder temporal, retardando seu processo de institucionalização por vias independentes, assim como a delimitação da esfera dos Direitos da Igreja. Esta atuação predominante, contudo, não eliminou posturas alternativas do clero brasileiro, as quais configuraram outros modelos de secularização que, "combinados em diferentes proporções nos discursos político-religiosos", fizeram-se atuantes em nível da política imperial.

Seguindo interpretação do historiador Roberto Di Stefano, é possível identificar, por um lado, defensores do modelo "intransigente romano", o qual negava que o direito do padroado fosse inerente à soberania dos governos temporais, concebendo-o como mera concessão papal e defendendo os "direitos da Igreja" como instituição independente e, inclusive, hierarquicamente superior ao poder civil, sujeita apenas à Santa Sé. (" (DI STEFANO, 2008, p. 168-169)

No Brasil, esta tendência foi precocemente defendida pelo arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, auxiliado pelo bispo do Maranhão, Marcos Antônio de

---

<sup>3</sup> Além de padre, Feijó ascendeu aos principais cargos políticos do período: Deputado eleito para as Cortes de Lisboa, em 1821; deputado geral por São Paulo (1826 e 1830); senador (1833); ministro da Justiça (1831-1832) e regente do Império (1835-1837) - Feijó foi, também, editor do jornal *O Justiciero*, que circulou entre 1834 e 1835, na província de São Paulo. Expressa, assim, a síntese do "padre-político", que atuou na construção inicial do Estado nacional brasileiro. (RICCI, 2001).



Sousa. Conhecidos na historiografia pelo epíteto de “católicos conservadores” (CARVALHO, 2001), estes sacerdotes caminharam na direção contrária à proposta pelos liberais regalistas, defendendo, no tocante à “revisão do modelo de relacionamento estabelecido entre o Estado e o Vaticano”, "um maior alinhamento com as diretrizes de Roma, propugnando a regeneração da Igreja segundo os padrões estabelecidos pelo Concílio de Trento". (SOUZA, 2010)

Num outro extremo, situava-se a tendência que postulava "a mais radical ruptura entre a figura do cidadão e a do crente", compreendendo que Igreja e Estado constituíam não apenas entidades diferentes, mas deveriam ser "absolutamente independentes entre si", cabendo ao poder temporal garantir a completa "liberdade de consciência" conjugada a "paridade de oportunidades para todos os grupos" religiosos (DI STEFANO, 2008, p. 169). No caso brasileiro, embora o Art. 5º. da Constituição de 1824 reconhecesse a religião católica como a oficial e mantivesse a Igreja subordinada ao Estado, permitia-se a liberdade de culto doméstico ou particular para todas as outras religiões, desde que não erigissem templos públicos (NOGUEIRA, 2001, p. 80), o que impôs, até o período republicano, fortes limitações à liberdade religiosa. (MENDONÇA, 2003, p. 144-163)

Cada uma destas vertentes da secularização tiveram seu período de hegemonia e validação política no Brasil, indicando a inexistência de uma postura monolítica da Igreja e seus representantes, tanto em termos dos assuntos temporais, quanto dos de natureza religiosa. Porém, como em outros contextos latinoamericanos, o que nenhuma delas punha em questão era "a importância da religião para a preservação da ordem social e frequentemente da Igreja como agente civilizatório". (DI STEFANO, 2008, p. 169).

Sob o domínio da matriz regalista - que dominou a “cena política eclesiástica nacional de 1827 até mais ou menos 1837” (SANTIROCCHI, 2010, p. 82-83) - os padres que entraram oficialmente para o mundo do governo, desde 1822, derivaram um "liberalismo cristão e regalista". Representados por Antônio Diogo Feijó e seu séquito,<sup>4</sup> defenderam a liberdade da Igreja brasileira em face da Igreja universal. Para tanto, afirmavam a distinção entre o *dogma* e a *disciplina*, entendendo que "esta última poderia ser mudada conforme os tempos e os lugares" (SOUZA, 2010, p. 324), o que os levava a defender a acomodação da disciplina religiosa às circunstâncias do Brasil, nacionalizando a Igreja do Império.

---

<sup>4</sup> O grupo feijoísta tem sido associado aos padres José Custódio Dias, Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, José Bento Leite Ferreira de Melo, José Martiniano de Alencar, Antônio Maria de Moura, dentre outros.

Neste ponto, retomavam princípio caro aos regalistas do XVIII: a legitimidade e competência da interferência do poder civil para examinar os assuntos constantes das bulas papais, bem como para determinar as reformas internas pelas quais a Igreja deveria passar. Além disso, estes religiosos procuraram, dentro dos limites impostos pela política regalista e pela indispensabilidade do vínculo religioso como um dos mais poderosos agregadores sociais, demarcar as interfaces entre os assuntos de natureza religiosa e os de natureza temporal.

É sob tal concepção que se pode compreender a estreita relação estabelecida por Feijó e seu séquito entre *moral* – enquanto princípio estruturante da sociedade -, *religião* - principal agregador social - e *regalismo* - que comportava a intervenção do Estado em assuntos desta natureza. Neste ponto, valendo-se de sua formação patrocínista - que tinha como principais interesses “a formação de sacerdotes e a moralização e instrução do clero”- e liberal, Feijó situava a moral como um caso de "consciência individual", mas, simultaneamente, como responsável pelo estabelecimento de um "vínculo ético" entre os homens. A religião, por sua vez, era reivindicada por influir sobre a moral, ao passo que esta era a base sobre a qual deveriam assentar-se os laços sociais.

Sob tal perspectiva, o clero liberal-regalista era levado a embater-se contra a situação de imoralidade e despreparo em que se encontrava a Igreja, reconhecendo que, antes de assumir seu papel na sociedade, o clero fosse regenerado, por meio de reformas encampadas pelo próprio Estado. É assim que o Padre Feijó envolveu-se numa das mais polêmicas discussões parlamentares, ao propor como forma de moralização do clero, a *abolição do celibato*. Por considerar o clero como sendo responsável por dar exemplo de moralidade, Feijó concebia a vantagem do fim do celibato que, por disseminar a prática escandalosa do concubinato

(...) bem longe de haver produzido algum bem geral, pelo contrário, tem ocasionado murmurações, escândalos e *imoralidade* numa classe destinada a manter na sociedade a pureza dos costumes, e que por isso mesmo, a torna inútil e até contrária nos fins de sua instituição. (*Anais da Câmara dos Deputados*, Sessão de 10/10/1827, p.119)

Desse modo, situando o celibato como questão "disciplinar" da Igreja, encaminhava proposta contrária ao sentido propugnado desde o Concílio de Trento (1545-1563), quando a Igreja católica estabeleceu rígidas deliberações acerca das normas disciplinares que tocavam ao clero, bem como à sua formação espiritual. Embora

fragilmente observado no Brasil,<sup>5</sup> o corpo doutrinário estabelecido pela reforma tridentina pautava-se na diferenciação entre o estado de leigo e sacerdote, conferindo a este "estatuto de sacramento, fundamento essencial da doutrina católica, de caráter normativo, coercitivo e regulamentador" (SILVA, 2010, p. 4). Mediante a sacralidade conferida ao Sacramento da Ordem, a continência e o celibato foram impostos como pontos basilares da reforma da Igreja, estando no cerne da diferenciação entre clérigos e leigos. Tais normas disciplinares, contudo, embora reafirmadas em 1707, quando foram elaboradas as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* - "primeiro código canônico brasileiro e único até o fim do Império" - revelaram-se pouco eficazes, permanecendo o clero envolvido com questões mundanas, amasiando-se e criando filhos.

A postura evangelizadora e moralizante implicava, ainda, a retomada da defesa da simplicidade e moralidade da *Igreja primitiva*. Pautados no objetivo de "incutir à fé e a civilização através da arte imitadora dos heróis e personagens ilustres, vindos da bíblia" (RICCI, 2001, p. 163), os padres políticos do grupo representado por Feijó defendiam um retorno à simplicidade eclesiástica da Igreja primitiva, reabilitando a influência regalista dos séculos XVII e XVIII e, especificamente, os princípios afirmados no Sínodo de Pistóia, ocorrido em 1786. Liderado pelo bispo de Pistóia, Cipião de Ricci, as teses aí postuladas invocavam a disciplina da *Igreja primitiva* em defesa do "poder dos bispos contra as pretensões dos curiais de Roma" (SANTOS, 2004, pp. 949-954). Sob a influência do jansenismo, febronionismo e galicanismo, defendia-se uma Igreja mais espiritual, mais em harmonia com a Igreja primitiva, julgando que os líderes dos países católicos eram capacitados para cuidar da Igreja materialmente, resistindo às pretensões de uma "monarquia papal". No seu âmbito, propunha reformas litúrgicas, em que se procurava voltar à simplicidade original do espírito e da forma da liturgia romana.

As doutrinas de Pistóia eram conhecidas em Portugal e seus promotores exaltados, a tal ponto que, em 1791, a *Mesa Censória* permitiu a publicação dos decretos do Sínodo, mas não autorizou a *Bula Auctorem Fidei*, de 28 de Agosto de 1794, que os condenava, já que, oficialmente, "era rejeitado tudo o que fosse considerado ultramontano". (SANTOS, 2004, p. 213)

Desse modo, podemos concluir que, da mesma forma que "a reforma pombalina do Estado englobou uma reforma Eclesiástica" (SANTIROCCHI, 2010, p. 43), as reformas

---

<sup>5</sup> A vigência do padroado durante todo o período colonial contribuiu para minimizar a subordinação do seu clero à Santa Sé, dotando-o de ampla *autonomia*. (OLIVEIRA, 2008, p. 10)

encampadas pelo clero liberal no Brasil, durante a primeira metade do século XIX, envolveram questões internas à Igreja e ao seu corpo sacerdotal, igualmente inspiradas na invocação da "pureza da disciplina primitiva". O que, de outra forma, demonstra o quanto o envolvimento dos padres com a política não constituiu, necessariamente, um desvio dos objetivos fundamentais da vida religiosa, mas, ao contrário disso, foi antes "uma conseqüência natural da imbricação em que se encontravam o político e o religioso" (SOUZA, 2010, p. 25), nas suas visões de mundo.

### **Regalismo imperial e antijesuitismo**

Dessa leitura particular do catolicismo - que associava a política e a religião em diversos níveis e integrava a Igreja e o Estado num só corpo - o clero liberal derivou uma particular reapropriação das principais matrizes do regalismo pombalino.

Estas teses, contudo, eram afirmadas num novo contexto, no qual, dentre as transformações processadas na trajetória "de um Império a outro", operava-se a mudança nos fundamentos simbólicos do conceito fundante do Estado brasileiro: "a passagem de uma noção de *Monarquia* como dimensão macro-política organizadora da diversidade, para aquela que a reconhecia por referência à própria Nação"(JANCSÓ, 2005). Desse modo, se no plano dos argumentos e das reformas sustentados pelo clero liberal brasileiro o *regalismo imperial* reabilitava o *regalismo lusitano* - levando seus representantes a se declararem, simultaneamente, "católicos e combatentes da ingerência da Santa Sé na vida eclesial do país" -, seus fundamentos já não podiam ser os mesmos. Por isso, enquanto os "regalistas europeus justificavam seus atos com base na igreja primitiva, nos antigos imperadores e costumes", o Governo imperial brasileiro "justificava seu regalismo com base na suposta aclamação popular que cedeu a soberania ao Imperador e na Constituição imperial". (SANTIROCCHI, 2010, p. 75)

Foi justamente este novo fundamento da soberania - reconfigurando o padroado régio em padroado imperial - que levou o clero liberal brasileiro a reabilitar o *antijesuitismo* característico da prática pombalina. Tal postura assumia importância no contexto do reforço do poder e autoridade de Roma, operado nos marcos do restauracionismo das antigas monarquias européias, após a derrota de Napoleão e a instauração do Congresso de Viena. Desde então, o pontífice romano recuperou seus Estados, ganhou força no interior da política européia, restabeleceu a Ordem dos Jesuítas e fortaleceu o clima de renascimento do catolicismo, movimento este que ficou conhecido como "ultramontanismo".

A retomada do recrudescimento do poder papal, no plano internacional, foi percebida pelos representantes do clero liberal, agrupados em torno de Feijó, como ameaça à construção das bases do Estado brasileiro independente. Compartilhando do argumento, segundo o qual, a legitimidade do Monarca estava ancorada na Constituição, estes clérigos revisaram os poderes jurisdicionais da Igreja Católica no Brasil, seguindo a máxima defendida por Feijó: “se a nação brasileira não tem a força e o poder necessário para promover a sua prosperidade sem o consentimento da Cúria Romana, então não é independente, não é nação”. (RICCI, 2001, p. 360)

Assim, preconizando medidas que atendessem, simultaneamente, aos imperativos de edificação de um *Estado soberano* e de uma *Igreja nacional* - naquele momento indissociáveis - reforçavam a convicção de que "a independência política brasileira passava não só pela separação do reino de Portugal, mas, também, pela eliminação de outros poderes concorrentes que ameaçavam a plena soberania do Estado". (SOUZA, 2010, p. 13)

Como tem apontado a historiografia, esta reação conservadora que atingiu a Cúria Romana, desde 1814, rebateu entre o clero liberal brasileiro, culminando na "Questão Moura". Em março de 1833, Antônio Maria de Moura foi nomeado para ocupar o cargo de bispo do Rio de Janeiro. Seu nome, entretanto, foi negado pela Santa Sé sob a alegação de impedimentos e irregularidades eclesiásticas. No entanto, ficou claro que negou-se a bula de aprovação devido aos posicionamentos que o padre tomara em dois projetos considerados ofensivos pela Cúria Romana: o da Caixa Eclesiástica - que proibia aos padres que recebessem cômmodos do governo, o exercício de outras atividades - e o projeto sobre os impedimentos matrimoniais.

O governo brasileiro viu essa atitude do Papa como uma ofensa direta, já que pelo título do Padroado cabia ao governo brasileiro, então sob a Regência Trina, o direito de nomear seus bispos. O caso se transformou num problema diplomático, que permaneceu sem avanço, pelo menos, até 1835, quando Feijó, já Regente do Império, foi bastante criticado por não conseguir um acordo com o Papa. Em sua *Fala do Trono*, que abriu as atividades parlamentares em 3 de Maio de 1836, encontramos uma reafirmação de suas convicções e o seu posicionamento diante da questão:

Não posso, contudo, ocultar-vos que Sua Santidade, depois de dois anos de explicações recíprocas, resolveu não aceitar a apresentação imperial do bispo eleito desta diocese. O governo tem do seu lado a lei e a justiça; mas Sua Santidade obedece à sua consciência.

Depois desta decisão julgou-se o governo desonerado de ter condescendências com a Santa Sé, sem, contudo, faltar jamais ao respeito e obediência devida ao chefe da igreja universal. (FEIJÓ, "Fala do Trono", 1836)

Na fala supracitada, fica evidente que a defesa da nacionalização de questões eclesiásticas consideradas disciplinares não implicava uma intenção cismática com a Cúria Romana, mesmo durante o referido desentendimento diplomático. Para Souza, a tradição regalista luso-brasileira explica esse fato, pois os padres feijoístas aprenderam a não ver contradição em defender uma "maior autonomia das igrejas nacionais e o fato da Igreja Católica proclamar-se como universal, una e indivisível". (SOUZA, 2010, p. 397)

Por confrontar com ingerência da Santa Sé na Igreja do Brasil, os representantes do clero liberal-regalista mobilizaram-se contra os projetos alternativos que, naquele momento, concorriam pela produção e legitimação do monopólio do capital religioso, os quais foram percebidos como "expressões de jesuitismo" no Brasil, designação pejorativa que se estendeu a todas as ordens então rechaçadas pelo clero regalista (SANTIROCCHI, 2010, p. 51-52). Para tanto, encaminharam proposições legislativas contra a entrada de frades pertencentes a todas as ordens religiosas estrangeiras no Império, genericamente enquadradas na lei pombalina antijesuítica, de 1759.

Segundo Souza, coerentes com a reabilitação desta tônica do regalismo pombalino:

(...) fomentaram, também, a desestruturação das Ordens religiosas existentes no Brasil, defendendo a abolição da Companhia de Jesus, assim como a apropriação dos bens das demais Ordens pelo Estado e a admissão de novos congregados. Estas propostas surgiram sob a alegação de que as Ordens eram promotoras do ultramontanismo e da supremacia do poder papal.(...). (SOUZA, 2010, p. 344)

Da mesma forma, em seus discursos parlamentares estes deputados defenderam a deportação de frades estrangeiros, acusados de perturbar "a ordem estabelecida, espalhando 'idéias absolutas e idéias transmontanas'", sendo, por isso, tomados por "inimigos de todas as luzes do século", "muito inúteis e prejudiciais", devendo ser "punidos por ensinarem o ultramontanismo". (CIARALLO, 2011, p. 85-99)

Em sessão de 17 de maio de 1828, quando se discutiu a autorização da entrada de frades estrangeiros no país, Feijó - que associava o clero ultramontano aos "apoiadores de Roma em seu intento conservador" - pronunciou-se da seguinte forma:

De que países vêm eles, e quais as instituições políticas do seu país? Vêm de governos absolutos, e que têm máximas contrárias ao nosso sistema constitucional. Estes homens apregoarão suas máximas, não em público (porque eles são acautelados), mas nos confessionários, eles não cuidam só em pregar o Evangelho, mas em pregar as máximas do sistema absoluto que eles abraçam (...). (*Anais da Câmara dos Deputados*, Sessão de 17/05/1828, p.99).

Semelhante preocupação com a defesa do sistema constitucional era manifesta por Custódio Dias, em Sessão de 10 de junho do mesmo ano:

Reconhecem esses monstros [frades] as vantagens do sistema constitucional? Qual é o país em que eles tenham deixado de perturbar a ordem pública, valendo-se e aproveitando-se do fanatismo do povo? Sr. Presidente, está por haver uma só desordem em que não entre um frade e sempre contra liberdade dos povos. (*Anais da Câmara dos Deputados*, Sessão de 10/06/1828, p.84).

Para esses padres, o alinhamento com as posições defendidas por Roma, do qual acusavam os frades estrangeiros e os ultramontanos aqui instalados, significava a defesa do absolutismo e representava, além de um problema de natureza religiosa, uma ameaça destacadamente política, demonstrando o quanto estas duas esferas eram vistas como uma só. (AZZI, 1992)

Paradoxalmente, ao enquadrarem a Igreja católica "no mais tradicional regalismo de inspiração pombalina" (SANTIROCCHI, 2010, p. 67), defendiam a liberdade de culto para acatólicos, preconizando uma das lutas políticas acentuadas a partir de meados do século XIX, quando, o ultramontanismo começou a prevalecer no episcopado nacional, tendendo a adaptar a Igreja aos ditames tridentinos: a “noção de liberdade, incluindo a religiosa”, oposta ao tradicionalismo católico sob o qual ocorreu a reforma clerical e o posterior processo de separação institucional entre Igreja e Estado no Brasil, oficializada com o fim do Padroado pela Constituição de 1891.(CIARALLO, 2011, p. 85-99).

### **Apontamentos finais**

Embora não configurasse uma postura uniforme – fruto da formação diversificada do clero, de suas específicas inserções regionais e da própria historicidade assumida pelos princípios liberais – a primeira metade do século XIX foi um período de adaptação da

Igreja às mudanças políticas, sociais e culturais em curso. Portanto, muito mais que uma instituição da sociedade rumo à uma completa separação institucional entre poder civil e religioso, permaneceu intimamente vinculada ao Estado, como poderoso elo entre dimensões que, naquele momento, sofriam profundas transformações e rearticulações, como eram os casos da sociedade civil e do aparelho estatal. Nesta perspectiva, nada sugeria, na primeira metade do XIX, que a Igreja caminhava rumo à reforma de 1872, pela qual chegava ao fim o longo período do padroado régio.

Longe de pretender hierarquizar Estado e Igreja em graus de dependência e/ou importância, a discussão proposta nesta comunicação pautou-se num conjunto de temas e conceitos operacionais e normativos, que instituem o fenômeno religioso na qualidade de vetor – não só temático, mas de problemas - capaz de conferir unidade interpretativa às contribuições historiográficas que, nos últimos anos, têm desvendado a historicidade comportada pela apropriação das doutrinas e práticas institucionalizadas que estruturam o campo religioso.

Assim, ao pensar a mentalidade cristã como uma característica indissociável da sociedade brasileira da primeira metade do oitocentos, convivendo com o surgimento de novas formas de fazer política; ao situar a Igreja como um elo entre o mundo institucional e as práticas sociais, personificada na figura do “padre-político”, o político e o religioso revelam-se fenômenos impregnados pelas temporalidades, permitindo-nos identificar as lógicas internas destas instituições, as hierarquias funcionais, além do papel político do corpo sacerdotal que atuou nas instâncias do poder legislativo nacional, entre 1826 e 1842. Um esforço capaz de revelar a articulação profunda entre as instituições, suas tensões e acordos como reflexos da sociedade brasileira em formação, moldando os contornos do Estado e da Igreja no Brasil.



## REFERÊNCIAS

### *Fontes primárias*

BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>.

FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1967.

### *Bibliografia*

AZZI, Riolando. *O Clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*. Brasília: Rumos, 1992.

CARVALHO, José Murilo de, "Romualdo Antonio de Seixas, cidadão prestante de defensor da fé (1787-1860)", in: *Paradigmas: Revista de Filosofia Brasileira*, Londrina, PR, v. 5, n. 1, dez. 2001.

CASTRO, Zília Osório de, "Antecedentes do Regalismo Pombalino", in: *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2002

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

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

DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*. Lisboa: Edições Colibri, s.d.

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

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

JANCSÓ, István (org.). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo-Ijuí: Hucitec/FAPESP, 2005.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa, "República e Pluralidade Religiosa no Brasil", in: *REVISTA USP*, São Paulo, n.59, set-nov/2003, p. 144-163.

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

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

PIRES, Tiago, "Revisitando a historiografia eclesiástica. A superação de uma narrativa eusebiana", in: BUARQUE, Viergínia A. Castro (org.). *História da Historiografia Religiosa*. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012, p. 39

SANTOS, Cândido. *Jansenismo e Antijansenismo nos finais do Antigo Regime*. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

SANTOS, Maria Alcina R. Correia Afonso dos, "A ação diplomática de Sebastião José de Carvalho e Melo na corte de Viena de Áustria (1744-1749)", in: *Pombal Revisitado*, op. cit., vol. 1, pp. 414-437.

SANTIROCCHI, Ítalo, "Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)". Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, Faculdade de História e Bens Culturais da Igreja, 2010, p. 24. (Tese de Doutorado)).

SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Inventando a Nação. Intelectuais Ilustrados e Estadistas Luso-Brasileiros na crise do Antigo Regime Português*. São Paulo: Hucitec, 2006.

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

SOUZA, Jose Carlos Aguiar de, "As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade", IN: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 2, 2011, p. 43-57.

PIRES, Tiago, "Revisitando a historiografia eclesiástica. A superação de uma narrativa eusebiana", in: BUARQUE, Viergínia A. Castro (org.). *História da Historiografia Religiosa*. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012, p. 39

# DO ALÉM ETERNO AO AQUI E AGORA: SECULARIZAÇÃO E FUNDAMENTALISMO PROTESTANTE NO SÉCULO XX\*

Breno Martins Campos (PUC-Campinas)\*\*

## Resumo

Esta comunicação insere-se no campo do fundamentalismo protestante como categoria privilegiada para a compreensão da modernidade no séc. XX. Seu objetivo geral é demonstrar que, a partir do final do séc. XIX nos EUA até os dias atuais em vários países do mundo, a mentalidade fundamentalista tem servido para legitimar dimensões religiosas bastante exclusivistas, próprias de quem se julga em posse da verdade. A metodologia é bibliográfica e exploratória, cujos resultados permitem, pela reconstrução do contexto histórico e do campo semântico em que o conceito foi cunhado, compreender o fundamentalismo original como subproduto da modernidade secularizada no transcorrer do século passado. O referencial teórico é tributário do legado de Weber para a discussão da modernidade, passa por Bauman e seu conceito de *modernidade líquida* e é ampliado por Pierucci.

**Palavras-chave:** Modernidade. Desencantamento do mundo. Secularização. Fundamentalismo protestante.

## Abstract

This article is based on the belief that Protestant fundamentalism is a privileged concept of study for understanding modernity in the 20th century. Its general purpose is to demonstrate that, from the end of the 19th century in the USA, until present day in various countries of the world, the fundamentalist mindset has been used to legitimize religious dimensions that are quite exclusionist, and typical of those who believe that theirs is the only truth. The methodology is bibliographic and exploratory and, by reconstructing the historical context and the semantic field in which the concept was coined, its results allow us to comprehend original fundamentalism as a by-product of secularized modernity during the last century. The theoretical reference of the article starts with Weber's legacy for the debate on modernity, passes through Bauman and his concept of liquid modernity and is expanded by Pierucci.

**Keywords:** Modernity. Disenchantment of the World. Secularization. Protestant fundamentalism.

---

\* Esta comunicação é uma versão adaptada de artigo publicado anteriormente, cf. CAMPOS, B. M. Água mole, pedra dura: modernidade e fundamentalismo segundo Pierucci. *REVER*, v. 13, n. 2, p. 43-65, jul.-dez. 2013.

\*\* Doutor em Ciências Sociais, mestre em Ciências da Religião, graduado em Ciências Sociais e Teologia; professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e na Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas; membro do Grupo de Pesquisa: Teologia Contemporânea (CNPq/PUC-Campinas). E-mail: brenomartinscampos@gmail.com.

## Introdução

Fundamentalismo é uma categoria privilegiada para a compreensão de certas mentalidades e atitudes na modernidade contemporânea; vale notar a quantidade de publicações, científicas ou de divulgação para o grande público, a respeito do termo no início deste século XXI, principalmente após os atentados de 11 de setembro de 2001 nos EUA. O *calor da hora* e a pressão da mídia fizeram com que o número de publicações a respeito do assunto aumentasse e a exatidão conceitual do termo diminuísse. Afirmar a hipertrofia do uso da palavra nos últimos anos não invalida a realidade de que o fundamentalismo foi tema recorrente em discussões leigas e especializadas ao longo de todo o século XX – e nada leva a imaginar que a intensidade dos debates diminuirá nos próximos anos.

Para afirmar a relevância do fundamentalismo como movimento religioso, com desdobramentos de importância social, há de se registrar que ele não é tão contemporâneo assim, como se tivesse nascido na década de 70 do século passado no bojo de um movimento batizado de *a revanche do sagrado*. O fundamentalismo original foi uma resposta de certa parte dos protestantes estadunidenses no fim do século XIX e início do XX a desafios lançados pela própria religião e pela ciência aos assim chamados fundamentos da fé.

Fundamentalismo, portanto, é o nome auto-aplicado de uma vertente do movimento protestante conservador, antiliberal, que se formou nos Estados Unidos a partir de 1870, nas principais denominações protestantes norte-americanas [...]. Seu objetivo básico era defender o princípio da inspiração divina plena da *Bíblia*, portanto sua inerrância, a autoridade absoluta da *letra da Bíblia* na vida do cristão. O adversário interno ao campo protestante contra o qual ele se constituiu foram os partidários da teologia liberal e dos métodos da crítica histórica e literária para interpretação da Sagrada Escritura cujo ensino passava a se propagar pelos seminários teológicos e escolas em geral, denominacionais e públicas. O adversário externo número um era a mentalidade científica moderna, representada emblematicamente pelo darwinismo (PIERUCCI, p. 152, 1992).

Assim, o recorte histórico deste artigo é a modernidade, como período e mentalidade de uma época de profundas mudanças. O referencial teórico-metodológico é o daqueles autores que, dentro da tradição sociológica weberiana, trabalham os conceitos de desencantamento do mundo e secularização, não como um processo pelo qual

necessariamente a religião deveria ter desaparecido ou haverá de desaparecer da história, antes, como um processo teórico e empírico de crítica moderna à religião, numa dinâmica de recriação e rearranjo da religião em período histórico pouco favorável a ela. Período em que as condições mentais e materiais exigiram da religião um deslocamento do além eterno para o aqui e agora.

## **1 Desencantamento e secularização**

Embora parentes, desencantamento e secularização (dois *nomes*) não são a mesma *coisa*; e a falta de rigor na utilização dos termos pode atrapalhar a compreensão dos conceitos. Vale a pena, portanto, definir secularização em comparação com desencantamento:

Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia [...], vale dizer a repressão político-religiosa da magia [...], a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social (PIERUCCI, p. 51, 1998).

Ao acompanhar a utilização do termo secularização por Max Weber, Antônio Flávio Pierucci chega a certo número de passagens dentro e fora da sociologia do direito (*locus* privilegiado da discussão, em que aparece sete vezes); para o que interessa aqui, descartada a discussão nos limites do direito e com o olhar atento para a sociologia da religião, destaca-se o seguinte excerto: "Um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de 'secularização', a que, nos tempos modernos, sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas" (WEBER, 1982, p. 353). O que está em jogo é a passagem histórica – que se efetiva no Ocidente moderno – de um tempo em que o "'Além era tudo' para os seres humanos" para o "tempo d'agora, o agora de Weber no início do século XX mas também este nosso agora de agora, tempo no qual vivemos nós, cientistas sociais a trabalhar por vocação" (PIERUCCI, p. 49, 1998).

*Este nosso agora de agora* a que se refere Pierucci é a pós-modernidade? O nome interessa menos do que a coisa. "Estariamos vivendo hoje numa sociedade 'pós-secular' – andam dizendo" (PIERUCCI, p. 44, 1998). Com que propósito?

[...] passar a fazer uma sociologia que reconheça a capacidade demonstrada pela religião de resistir ao ataque cerrado da modernidade. Hoje, enquanto a modernidade faz água, volta à tona, revigorada, a religião. E junto com ela emerge em certos círculos de sociólogos a demanda por uma nova sociologia da religião. Menos injusta com seu pulsante objeto. Menos preconceituosa com o sagrado, posto que a crítica radical da religião seria constitutiva da modernidade, não da pós (PIERUCCI, p. 44-45, 1998).

Para uma nova condição pós-moderna, uma nova sociologia? Pierucci parte para o ataque, sempre com fina ironia, ao perguntar se a tal propalada revanche de Deus é dele mesmo ou dos sociólogos que, de fato, estão "[...] à procura quicá do 'reencantamento' de suas próprias vidas aparentemente sem encantos outros. Encantos 'deste mundo', quero dizer, não os 'do outro mundo', não os do Além" (PIERUCCI, p. 44, 1998).

A passagem *do além para o aquém* não se deu somente no tempo (cronologia), ela foi também conceitual, teórico-metodológica – e permanece sendo. Há uma especificidade interessante na sociologia weberiana, por investigar a influência das concepções de mundo sobre as organizações sociais, os comportamentos individuais e as representações – o agir no mundo. "Considerado psicologicamente, o homem em busca de salvação se tem preocupado primordialmente com atitudes ligadas ao aqui e ao agora" (WEBER, 1982, p. 321). No bojo da discussão quanto ao agir no mundo moderno ou pós-moderno, Zygmunt Bauman (1998, p. 210) propõe um exemplo quanto à relação do ser humano contemporâneo com o *post-mortem*:

Admiramo-nos, contudo: há pouco, na rotina diária, que incite essa investigação escatológica. O gado deve ser alimentado, a safra colhida, os impostos pagos, os jantares preparados, os telhados reparados; ou as instruções devem ser escritas ou estudadas, as cartas postas no correio, os requerimentos registrados, os compromissos cumpridos, as televisões consertadas, compradas as passagens... Antes de se ter tempo de pensar na eternidade, a hora de dormir está chegando e, depois, um outro dia transbordante de coisas a serem feitas ou desfeitas.

Como compreender a passagem das coisas lá do alto para o mundo aqui embaixo? Nada há de mais moderno do que desencantamento do mundo e secularização. "Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a

duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende" (PIERUCCI, p. 51, 1998). O próprio avanço das religiões não deve ser encarado como reencantamento, mas como sintoma da racionalização moderna e desencantadora. Religião e encantamento na modernidade nunca fizeram as pazes, pois a religião sempre foi, pelo menos no Ocidente judaico-cristão, a grande força antiencantadora.

No livro *O desencantamento do mundo*, Pierucci (2003, p. 8) propôs-se a "acompanhar, pacientemente e na minúcia, o percurso que faz por toda a obra de Weber o conceito de *desencantamento do mundo*" (pela religião e pela ciência), nas 17 vezes em que aparece. Segundo escopo mais particular, cabe um registro didático com pretensões exemplares de uma das passagens no ensaio "A ciência como vocação" (no qual o conceito desencantamento aparece seis vezes):

[...] A crescente intelectualização e racionalização *não* indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos.

Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, *poderíamos* ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa, principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização (WEBER, 1982, p. 165).

Eis o duplo destino possível a todo ser humano no mundo desencantado e secularizado: ou aceitar as consequências da modernidade ou praticar o *sacrifício do intelecto*:

Para quem não pode enfrentar como homem o destino da época, devemos dizer: possa ele voltar silenciosamente, sem a publicidade habitual dos renegados, mas simples e quietamente. Os braços das velhas igrejas estão abertos para eles, e, afinal de contas, elas não criam dificuldades à sua volta. De uma forma ou de outra, ele tem de fazer o seu "sacrifício intelectual" (WEBER, 1982, p. 183).



Enfrentar o destino da época significa ao cientista social (da religião) compreender que o além continua a não ser tudo, que a religião passou do espaço público para o privado (vale lembrar que o sujeito, ele mesmo, não tem de ser necessariamente secularizado, a sociedade, sim) e que a modernidade apresenta novos contornos.

[...] bato-me já há algum tempo (desde 1998 pelo menos) pelo seguinte *desideratum*: oxalá os cientistas sociais e historiadores passássemos pouco a pouco a incorporar, majoritária e rotineiramente, a ideia de secularização do Estado como um componente crucial, se não o mais crucial de todos, da conceituação histórico-social de uma secularização da qual não pode abrir mão toda modernidade que se preze. Toda vez que falo propositivamente em secularização, refiro-me com ênfase à secularização do Estado com seu ordenamento jurídico, e menos à secularização da vida, que essa pode mesmo refluir, mas a do Estado, não. A do Estado, se for para mudar nalgum aspecto, deve ser somente para afiar cada vez mais a nitidez do seu gume. Isso para mim é cláusula pétrea (PIERUCCI, p. 12, 2008).

O mundo está mudado e a religião, dentro dele, também. O caso brasileiro, para Pierucci (2004), é exemplar: as religiões institucionalizadas que mais crescem são as igrejas pentecostais e neopentecostais, bem como aquelas protestantes históricas, mais tradicionais, que de certa maneira ou em algum ponto, mesmo que timidamente, imitam o modelo pentecostal – aquele da religião da experiência, mais mística e menos ética. É o caso do catolicismo carismático também. Os números dos Censos de 2000 e 2010 permitem verificar, quantitativa e qualitativamente, o declínio das religiões tradicionais no Brasil e o crescimento de outros grupos. Em sociedades pós-tradicionais, quaisquer que sejam, há o declínio da religião outrora total ou hegemônica (o catolicismo, no caso brasileiro) e o surgimento da pertença religiosa opcional e sujeita a constantes revisões.

## **2 Fundamentalismo protestante**

Que nome dar a *este nosso agora de agora*? Bauman é um marco teórico importante para a compreensão da modernidade ou pós-modernidade (enfim, da contemporaneidade não contemplada, por razões cronológicas óbvias, nas teses de Weber). Importante especialmente por seu conceito seminal – *modernidade líquida* –, ponto de inflexão em sua obra, com penetração em boa parte da discussão recente de outros autores acerca da modernidade e suas consequências. Faz-se necessário, portanto, dar uma olhada no prefácio do próprio Bauman, intitulado "Pós-modernidade e

modernidade líquida", à edição brasileira do livro *Legisladores e intérpretes*, publicado no Brasil em 2010, cuja edição original, em inglês, é de 1987. Bauman presta um esclarecimento a seus leitores brasileiros, uma vez que, para a maioria, ele havia sido conhecido pela tese da modernidade líquida (sociedade líquido-moderna) e não pela noção de pós-modernidade.

A questão de cronologia importa, mas o ponto decisivo é a alteração de interpretação e compreensão da realidade social que a mudança de nomenclatura aponta. No final do século XX, havia a certeza, compartilhada por intelectuais de várias áreas, de que o conjunto das transformações ocorridas já não permitia chamar aquele período de modernidade. Segundo a terminologia de Thomas Kuhn, Bauman argumenta que o volume de anomalias tornava inevitável ao cientista a visão de um novo paradigma (a demandar novas interpretações, novas compreensões). As anomalias se impõem historicamente e, mesmo assim, leva certo tempo para que os sujeitos, aflitos com as mudanças, aceitem as transformações: o que não se encaixa (no já conhecido) procura ser, num primeiro momento, evitado ou recusado.

*Este nosso agora de agora*: mudanças que não podiam mais ser recusadas e o nome modernidade não servia mais, pois a realidade social já não era a mesma coisa. O que fazer?

A primeira aproximação de uma resposta a essa pergunta foi a ideia, bastante popular naquele momento, de "pós-modernidade". O inconveniente, contudo, era que aquela noção tinha um caráter puramente "negativo": ela nos dizia profusamente o que a realidade atual já não era, mas oferecia pouca informação sobre o que estava em seu lugar (BAUMAN, 2010, p. 10-11).

Bauman (2010, p. 11) adotou em alguns de seus textos a solução imediata de chamar a contemporaneidade de pós-modernidade, sem deixar de reconhecer o caráter provisório da ideia-conceito em virtude de três deficiências: "o caráter 'negativo', a indicação de um fim da modernidade e a escassez de informações que apresenta a respeito dos atributos próprios dessa nova forma de vida". Afirmar o que uma realidade social não é, ou o que deixou de ser, não é a mesma coisa de afirmar o que ela é, ou passou a ser. Dar um novo nome para eventos que não podem ser compreendidos plenamente parece ser o caminho mais fácil.

O que achei menos aceitável nessa ideia foi a presunção de que "a era da modernidade" terminou e que estamos, por assim dizer, já no "lado oposto", ou pelo menos perto de entrar nele. Parecia inaceitável e errado, porque, até onde eu sabia, éramos modernos por completo; na verdade, mais modernos que nunca; ou seja: voltamos a lâmina afiada da "faca modernizadora" contra a própria modernidade, contra seus próprios produtos do passado. Éramos, de fato, tal como nossos predecessores imediatos, *modernizadores* compulsivos e obsessivos (BAUMAN, 2010, p. 11).

A modernidade sempre foi "[...] movimento e mudança, mas com uma linha de chegada. O horizonte que a modernidade mirava era a visão de uma sociedade estável, solidamente enraizada, da qual qualquer desvio mais acentuado apenas pode ser uma mudança para pior" (BAUMAN, 2010, p. 12). A modernidade líquida mantém (em ideia e ato) movimento e mudança, agora, sem ponto final, sem nenhuma noção de sociedade perfeita como destino.

[...] entramos em um modo de viver enraizado no pressuposto de que a contingência, a incerteza e a imprevisibilidade estão aqui para ficar. Se o "fundir a fim de solidificar" era o paradigma adequado para a compreensão da modernidade em seu estágio anterior, a "perpétua conversão em líquido", ou "o estado permanente de liquidez", é o paradigma estabelecido para alcançar e compreender os tempos mais recentes – esses tempos em que nossas vidas estão sendo escritas (BAUMAN, 2010, p. 13).

No capítulo "Religião pós-moderna?", publicado por Bauman no livro *O mal-estar da pós-modernidade*, pode ser encontrada a passagem do assunto geral para o particular, ou seja, a pergunta pela religião dentro da modernidade líquida. Bauman reconhece, primeiramente, a dificuldade de uma definição de religião: é mais fácil compreendê-la do que a definir; quanto à modernidade, uma proposta de definição aparece como subtítulo do referido capítulo – "A modernidade, ou a ação sem Deus" (BAUMAN, 1998, p. 211). Com o advento da modernidade, duas concepções a mais passaram a ser propriedade intelectual da humanidade: primeira, não está comprovado, por método nenhum, que o *religioso* na espécie humana seja natural; segunda, "[...] *as únicas coisas que importam aos seres humanos são as coisas de que os seres humanos podem tratar*" (BAUMAN, 1998, p. 212). Resta a vida como ela é – o que deve incluir a persistência de variegadas formas de religião.

Há, porém, uma forma especificamente moderna de religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna em que se revelam a insuficiência do homem e a futilidade dos sonhos de ter o destino humano sob controle do homem. Essa forma veio a ser conhecida sob o nome inglês de *fundamentalism* [fundamentalismo] ou sob o nome francês de *intégrisme*, exibindo sua presença cada vez mais influente em toda a parte do mundo outrora dominada pelas religiões cristã, islâmica e judaica (BAUMAN, 1998, p. 226).

Pode-se até entender o sentido atribuído por Bauman (1998, p. 226) ao fundamentalismo: primeiramente, por negação, não o considerar "[...] um soluço de anseios místicos há muito ostensivamente afugentados mas não plenamente reprimidos, nem uma manifestação da eterna irracionalidade humana, imune a todos os esforços de cura e domesticação, nem uma forma de fuga de volta ao passado pré-moderno"; conseqüentemente, por afirmação, considerá-lo

[...] um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as "reformas racionalizadoras" e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não "fazer recuar" os desvios modernos quanto "os ter e devorar ao mesmo tempo" – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem (BAUMAN, 1998, p. 226).

Porém, há de se acrescentar certo rigor à discussão, pois Bauman deixa duas imprecisões no ar. A primeira diz respeito à cronologia: se ele classifica o fundamentalismo como um fenômeno contemporâneo e pós-moderno, como se fosse *deste nosso agora de agora*, não se trata do fundamentalismo original. Ele está a se referir a desdobramentos mais recentes do movimento digno do nome, da década de 70 do século passado – na qual houve um incremento da atenção voltada para o fenômeno fundamentalista no judaísmo, cristianismo e islamismo – até os dias de hoje, especialmente após os acontecimentos de 11 de setembro de 2001. A segunda, mais teórica, relaciona-se ao autor utilizado como referencial de suas proposições – Gilles Kepel (1991), em sua obra *A revanche de Deus* –, para quem, nas últimas três décadas do século XX, as religiões abraâmicas (islamismo, judaísmo e cristianismo) intensificaram suas respostas à modernidade, por meio de iniciativas populares (por baixo) ou institucionalizadas (pelo alto).

Dada a vinculação apontada entre Bauman e Kepel, cabe verificar o que pensa Pierucci (2001, p. 32) a respeito de Kepel:

Pois me parece que foi assim, contentando-se com o pouco que sobrou para a religião na moderna civilização ocidental – a saber, a esfera privada-íntima, e olhe lá! – que começou a tomar forma entre os cientistas sociais da religião essa atitude mental de valorização simpatizante do "retorno do sagrado", fenômeno assim nomeado por alguns já na segunda metade dos anos 70 [...], posição que no início dos 90 viria a ser rebatizada com este que eu particularmente reputo um nome de extremo mau gosto, *La revanche de Dieu* [...]. Mau gosto, primeiro, por seu injustificado triunfalismo e, em segundo lugar, pela marca acintosamente abraâmico-monoteísta do seu significante. Do eclipse à reconquista: *chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, diz o excludente subtítulo de Kepel.

Apontar e ao mesmo tempo recusar a cronologia e a teoria propostas por Bauman, baseadas em Kepel no tocante ao fundamentalismo, não é tão somente afirmar que Pierucci (2001, p. 54-55) consegue dar uma outra explicação mais satisfatória do que a de seus adversários para *este nosso agora de agora*:

Os renitentes, como se vê, não conseguem atinar que é assim mesmo, por paradoxal que pareça: o sucesso atual de tantas igrejas, seitas, cultos, práticas, visões e imagens de mundo, visões, e visagens, ideias, noções, comunidades e demonstrações de massa, guerras, festas, promessas, receitas e macetes religiosos, o rebuliço mais que visível, empírico sim, de tamanha profusão/dispersão religiosa, significa simplesmente isto: *que a sociedade está secularizada, não o indivíduo*. Não são coisas excludentes.

Significa, antes de tudo, que o fundamentalismo não foi uma resposta a *este nosso agora de agora* (de Pierucci) ou *a esses tempos em que nossas vidas estão sendo escritas* (de Bauman); pelo menos, não em seu nascedouro (tempo e lugar). Ele foi, na verdade, contemporâneo *do agora de Weber no início do século XX*. Não pode ser tomado, portanto, como uma resposta pós-moderna ou líquido-moderna do sujeito religioso (individual ou coletivo) ao período pós-moderno ou líquido-moderno. O fundamentalismo foi uma resposta à modernidade na modernidade, que perdura ainda hoje, na modernidade líquida; e não somente por utilizar equipamentos de alta

tecnologia a seu favor, a questão é outra, muito mais de visão de mundo do que de ferramentas.

O fundamentalismo original não pode ser pensado sem a noção, dada por ele mesmo, de linha de chegada, destino, objetivo último – quiçá, para o mundo todo. Naquela perspectiva de Bauman (2010, p.12), o fundamentalismo entra como instrumento relacionado às verdades lá do alto para a construção cá embaixo de uma "[...] sociedade estável, solidamente enraizada, da qual qualquer desvio mais acentuado apenas pode ser uma mudança para pior". É movimento e mudança – mas com destino último.

### **Considerações finais**

Pelo que foi apresentado, pode-se até querer tomar o fundamentalismo como uma força de reencantamento do mundo, pois ele opera segundo duas resistências (às duas forças desencantadoras, segundo Weber): contra a religião racional, representada por um de seus subprodutos cristãos, o liberalismo teológico – se bem que o próprio fundamentalismo é, a seu molde, um discurso religioso racionalizado, que não pretende a *remagificação* do mundo –, e contra a ciência moderna, principalmente o darwinismo naquele primeiro momento. Em suma, o fundamentalismo não pode aceitar a noção de que o mundo não tem sentido.

Fora do contexto islâmico, é difícil imaginar que o fundamentalismo tenha força suficiente para esboçar um projeto de *ganhar o mundo inteiro*, ainda que possa ser sua intenção. A secularização é um limite: denominações e sujeitos religiosos podem até optar pelo fundamentalismo (por estranho que isso possa parecer às conquistas modernas), mas o ordenamento jurídico do Estado garante que a decisão fique somente no plano religioso comunitário e individual.

Um Estado laico é importante não apenas para as pessoas que não têm religião, mas principalmente para aquelas que têm religião e que, no Brasil, são cada vez mais diversificadas na definição de sua confissão, de sua adesão religiosa. Diversidade religiosa legítima, diferenciação ativa de crenças, tradições, dogmas e práticas, bem como de figuras e entidades religiosas (santos, santas, anjos, demônios, deuses e deusas), só é possível haver de forma sustentável se o Estado for laico (PIERUCCI, p. 5, abr. 2006).

Vale lembrar que o nome fundamentalismo e os qualificativos derivados dele deixaram de ser motivo de orgulho autoproclamado (pelos cristãos portadores da verdade) e

passaram a ser designação pejorativa por causa de um efeito reverso, quer dizer, aquele que traz consequências (negativas) não previstas. De tanto insistir na proibição do ensino da evolução nas escolas públicas, os fundamentalistas estadunidenses, por exemplo, assistiram a uma ironia da história: "Depois do famoso julgamento de John Scopes no tribunal de Dayton, Tennessee, em 1925, o nome 'fundamentalismo' iria virar de lisonja em ofensa, uma pecha, um rótulo desagradável de levar" (PIERUCCI, p. 153, 1992). No julgamento de Scopes, o perdedor venceu e o vencedor perdeu. Aos religiosos reencantadores de plantão no Brasil contemporâneo fica uma lição: não é pela insistência da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas nem pelo ensino do criacionismo que a sociedade se torna mais religiosa. Será, então, pela ocupação dos espaços políticos? Cuidado, de novo: o efeito bumerangue parece ser consequência inevitável da secularização.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

KEPEL, G. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.

PIERUCCI, A. F. "Bye bye, Brasil" – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PIERUCCI, A. F. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In: BATISTA, C.; MAIA, M. (Orgs.). *Estado laico e liberdades democráticas*. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde/SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, abr. 2006. Disponível em: <[http://aads.org.br/arquivos/EL\\_2006.pdf](http://aads.org.br/arquivos/EL_2006.pdf)>. Acesso em: 4 jan. 2015.

PIERUCCI, A. F. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, n. 13, p. 144-156, 1992.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Curso de pós-graduação em Sociologia da USP; Ed. 34, 2003.

PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: SOBRAL, F. A. F.; PORTO, M. S. G. (Orgs.). *A contemporaneidade brasileira: dilemas para a imaginação sociológica*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2001. p. 27-67.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-72, 1998.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.



## A PERMANÊNCIA DO SAGRADO NA SOCIEDADE SECULARIZADA<sup>6</sup>

Glauco Barsalini<sup>7</sup> (PUC-Campinas)

### Resumo

Em *Totem e Tabu*, Sigmund Freud associa o termo *sagrado* (dentre os romanos), a *tabu* (termo polinésio), cuja conotação é a de “santo, consagrado”, por um lado, e de “inquietante, perigoso, proibido e impuro”, por outro. René Girard desenvolve, especialmente a partir de estórias da mitologia, instigante tese a respeito do sacrifício e do que ele denomina *crise sacrificial* no mundo moderno. O centro de suas discussões é a figura do *bode expiatório*. Finalmente, Giorgio Agamben identifica a atualidade das discussões sobre o sagrado no mundo secularizado contemporâneo, tendo em vista a figura do *homo sacer*, aquele que está fora do amparo da lei. Nessa comunicação explora-se a possível ligação entre os conceitos de *tabu*, de *bode expiatório* e de *homo sacer*. Quer-se contribuir para as discussões atuais a respeito da presença do elemento religioso sobre o político e o jurídico na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** totem; tabu; bode expiatório; homo sacer

### Abstract

In the book *Totem and Tabu*, Sigmund Freud revive the term sacred from the Romans, which meant tabu. For the Polynesians the term tabu mean “saint, and consecrated” or, “disturbing, dangers, forbidden, and impure”. The anthropologist René Girard develop, primarily by the mythology stories, an interesting thesis about sacrifice and about his concept of *sacrificial crisis* today. The center of his argument is represented in the icon of *scapegoat*. Finally, Giorgio Agamben update his argument about the consecrated by exploring *homo sacer* concepts, the man without the protection of the law. This article explore the relations between *tabu*, *scapegoat*, and *homo sacer* concepts. The goal of this article is to contribute for today’s debates about the religious, the politics and the juridical.

**Keywords:** totem; tabu; scapegoat; homo sacer

---

<sup>6</sup> Esta comunicação se liga ao artigo do mesmo autor intitulado “A permanência do sagrado na sociedade secularizada” a ser publicado pela Revista Reflexão (PUCCAMP) em 2015 e foi submetida à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que concedeu auxílio financeiro para a sua conclusão e exposição [processo no. 2014/25554-1, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)]. Agradecemos à FAPESP pelo incentivo. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

<sup>7</sup> É Doutor em Filosofia, Professor do Programa de Mestrado em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas e membro do Grupo de Pesquisa: *Ética, Política e Religião: Questões de Fundamentação*. E-mail: [glaucoBarsalini@gmail.com](mailto:glaucoBarsalini@gmail.com)

## **1. Nota introdutória**

Sigmund Freud, René Girard e Giorgio Agamben trabalham, em perspectivas metodológicas próprias, a problemática da relação entre o sagrado e a violência. Para tanto, exploram os conceitos de *totem e tabu* (Freud), *bode expiatório e crise sacrificial* (Girard) e *homo sacer* (Agamben). Há uma ligação entre o *totem* e o *tabu*, o *tabu* e o *bode expiatório*, e a *crise sacrificial* e o *homo sacer*. É sobre o que discorreremos nesta comunicação.

## **2. Totem, tabu, bode expiatório, vítima sacrificial e homo sacer: a permanência do sagrado na sociedade secularizada.**

Baseado em *Totemismo e Exogamia* de James Frazer e em *O segredo do totem* de Andrew Lang, Freud remete ao totemismo como um sistema que vem em lugar das instituições sociais religiosas, dado a inexistência delas, e explica o totem da seguinte forma:

Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para os outros, conhece e poupa seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo). O caráter do totem não é inerente a um só animal ou ser individual, mas a todos da espécie. De quando em quando são celebradas festas, em que os membros do clã representam ou imitam, em danças cerimoniais, os movimentos e as características de seu totem. (...)

A relação com o totem é o fundamento de todas as obrigações sociais para um australiano; ela se sobrepõe ao fato de pertencer a uma tribo, por um lado, e ao parentesco sanguíneo, por outro lado [Frazer].

Ele não se acha ligado a um solo ou lugar; seus membros moram separados uns dos outros e convivem pacificamente com os seguidores de outros totens. (FREUD, pp. 8, 9)

A evidência etnográfica da interdição da carne do totem é um elemento chave para a teoria freudiana sobre a proibição do incesto e a decorrente lei da exogamia próprias à

mente primitiva (à qual, para ele, se associa a mente do neurótico vivente no mundo moderno).

Interdição é sinônimo de tabu (termo polinésio). Apoiado em Northcote W. Thomas<sup>8</sup>, o psicanalista concluirá que tabu (entre os romanos, *sacer*) se divide em duas direções opostas: “por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’” (FREUD, p. 12).

A morte e a ingestão do animal totêmico, desvinculadas de qualquer ritual sagrado, implicam na desgraça daquele que o fez. Por ter realizado tais atos, a pessoa se torna impura e, por isso, um perigo para toda a comunidade.

O sacrifício do animal totêmico, todavia, em um contexto ritualístico sagrado, livra da culpa exclusiva aqueles que o fazem. Nas festas iniciáticas, toda a comunidade assume o fardo do erro pelo sacrifício daquilo que é santo, consagrado.

Freud toma de W. Robertson Smith o termo *refeição totêmica*, e relata como nas civilizações mais antigas os homens ofereciam animais e vegetais aos deuses. Historicamente, primeiro, ofereceram-se animais e, depois, também, vegetais (estes como oferendas dos primeiros frutos e como tributo aos deuses do solo e da terra). Comer e beber juntos, da mesma comida e da mesma bebida, conferia laços de união entre os homens mas, em princípio, apenas enquanto a matéria ingerida durasse em seus corpos. Para que os laços fossem permanentes era preciso que as pessoas comessem sempre juntas.

A refeição sacrificial era, na sua origem, um banquete entre parentes do mesmo clã – estrangeiros eram proibidos de comer junto aos membros de outro clã. Como os homens se casavam com mulheres de outros clãs e a herança se dava pela linha materna, os homens não podiam comer com membros do clã de suas mulheres ou com suas mulheres e filhos.

O alimento que unia os membros do grupo era o mesmo que podia separá-los entre si. Nas festas iniciáticas, todos se nutriam do animal doméstico assumindo, coletivamente, toda a culpa implicada nesse ato. Era este, o animal sagrado, correspondente ao mito, elemento central na identificação de todos como componentes de uma mesma fraternidade, o objeto por excelência de oferenda aos deuses. Todavia, como se disse, os homens estavam impedidos de comê-lo a não ser no momento da festividade religiosa,

---

<sup>8</sup> No verbete *Taboo* (Encyclopaedia Britannica).

sob pena de, o fazendo, tornarem-se impuros e fontes de contaminação e, por isso, alvos da mais severa punição: o abandono à própria sorte, ou à morte.

Remetendo a Robertson Smith, que identifica o animal do sacrifício com o animal totêmico (tese a que Freud faz coro), o psicanalista escreve:

Havia duas espécies de sacrifícios na antiguidade tardia, a dos animais domésticos, que originariamente eram também comidos, e sacrifícios extraordinários de animais que eram proibidos por serem impuros. Uma investigação mais detida mostra que esses animais impuros eram animais sagrados, que eram oferecidos em sacrifício aos deuses para os quais eram sagrados, que originalmente eles eram identificados com os deuses mesmos, e que os crentes enfatizavam de algum modo, no sacrifício, seu parentesco sanguíneo com o animal e o deus. (FREUD, p. 141)

Nesse sentido, o totem era, também, tabu, ou *sacer*. Era puro, sagrado, santo, consagrado ou, por outro, impuro, inquietante, perigoso, proibido. Eis aí a dubiedade do termo *sacer*, o qual será fonte de reflexões por Giorgio Agamben.

Em referência à expressão, e em resgate à obscura figura da antiguidade romana, o *homo sacer*, Agamben o definirá como aquele que pode ser sacrificado sem qualquer prejuízo legal a quem o faz. O *homo sacer* contemporâneo corresponde ao sobrevivente, sobre quem se aplica a biopolítica quando o biopoder assim o deseja. Por estar em uma zona de indistinção (nem sob a guarda do direito civil, nem sob a total ausência da possibilidade de atuação do direito), o *homo sacer* hodierno habita um território indefinido, desprotegido, e se vincula a um tempo profundamente religioso. Ambos, espaço e tempo aos quais o *homo sacer* é lançado, não pertencem à órbita convencional do mundo secularizado, senão na esfera da exceção.

De volta à análise pontual a respeito do totem, Freud remete à Smith que, conforme o psicanalista, concluiu que “a matança e devoração periódica do totem, em épocas anteriores à adoração de divindades antropomórficas, teria sido um importante elemento da religião totêmica.” (FREUD, p. 143, 144)

Eis um ponto realmente importante, diríamos, crucial, que suscita um encontro com o pensamento de René Girard: a afirmação de que as religiões fundantes – totêmicas e, por isso, míticas – são profundamente vinculadas à violência; a tese de que as comunidades, sem distinção, produziram e produzem, ao longo da história, necessariamente, o sacrifício, sempre como sucedâneo da vingança de uns contra os

outros, e que a religião é o espaço por excelência de tal sacrifício – conforme Robertson Smith - da periódica “matança e devoração do totem”.

Segundo Girard, tal violência se reproduz, culturalmente, em todas as distintas sociedades humanas, por mimese.<sup>9</sup> Não seria difícil inferir-se daí o que simbolicamente representa, então, imitarem-se os trejeitos e sons próprios ao totem no momento do rito: trata-se de um exercício coletivo de reprodução daquilo com que se identifica, e daquilo que se aprende.

O impedimento pela realização do sacrifício dado pela imposição do princípio de razão próprio à secularização da sociedade gerou, conforme Girard, uma *crise sacrificial*, fonte de sérios riscos para o equilíbrio social. O autor advoga que a diversidade totêmica entre os diferentes clãs é justamente o que garante o equilíbrio social interno. A indistinção totêmica interna seria responsável por uma catástrofe coletiva ou por aquilo que ele denomina *crise sacrificial*.

Retornando ao conceito *sacer*, a leitura que Agamben faz do *homo sacer*, que pretende dar conta do problema contemporâneo da exclusão humana, embora não escape da ambivalência em um certo sentido<sup>10</sup>, não o conduz, propriamente, à ideia de bendito e maldito em um só sujeito pois, para que possa suscitar ambos os sentimentos, ele deve ter *status* de pessoa. Assim, à categoria “vítima expiatória”, formulada por René Girard, não corresponde, propriamente, a categoria *homo sacer*, tal como Agamben concebe. Aquela corresponde a um ser humano e, por isso, pode contaminar a todos ou ser objeto de expiação coletiva. A “vítima expiatória” está circunscrita, portanto, na esfera do tabu e do totem. Sob a interpretação do pensador italiano, o *homo sacer* não é tabu e, muito menos totem. Trata-se de alguém ou de alguma coisa – *zoé*, e não *bíos*, a saber, vida desqualificada, e não vida qualificada<sup>11</sup> - que está fora da jurisdição humana, seja ela atinente ao universo religioso, seja ela própria ao universo secular. Tal *homo sacer* é o ex-indivíduo, agora, outra coisa qualquer, que não possui nada, que está destituído de tudo, que não se encontra em nenhum dos cosmos definidos: nem no dos homens, nem no dos deuses. Não possui mais o *status* de ser humano e se encontra em uma zona

---

<sup>9</sup> Vide o capítulo intitulado “Freud e o complexo de Édipo”, de *A Violência e o Sagrado*.

<sup>10</sup> A ambivalência do *homo sacer* contemporâneo, conceituado pelo jusfilósofo italiano, se dá na medida em que aquele é percebido como “algo” que está dentro e que está fora, ao mesmo tempo, do universo jurídico. Está fora, porque não tem qualquer direito de cidadão, mas está dentro, na medida em que pode ser capturado pelos direitos humanos. Está, portanto, em uma zona indeterminada, indiscernível, intermediária à civilização e à barbárie.

<sup>11</sup> Agamben esclarece que, dentre os gregos *zoé* “exprimiu o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” e *bíos* “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN (a), p. 9)

indeterminada, situada “no cruzamento entre uma matabilidade (sic.) e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino.” (AGAMBEN (a), p. 81)

O *homo sacer* se encontra em uma “zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico” (AGAMBEN (a), p. 81) e, por isso, não pode corresponder, exatamente, àquilo que, no plano mitológico, Girard nomeia *bode expiatório* ou, no plano real, *vítima sacrificial* (vide a obra *O bode expiatório*). Estes se constituem como objetos de perseguição.

A categoria *vítima sacrificial*, quando preenchida por qualquer pessoa histórica, confere materialidade ao *bode expiatório*, referencial arquetípico. O que delinea a *vítima sacrificial* é o estereótipo: a ela se associa a maldade, a magia, a subversão à ordem e à paz, o risco da contaminação, a peste. Dentro dessa estrutura, à deficiência física, por exemplo, se associa a deficiência de caráter. Por essas razões, a pessoa aleatória que se enquadra nos limites da *vítima sacrificial* deve ser perseguida pela multidão<sup>12</sup>, da qual se diferencia. São os extremos que se encaixam nos padrões mitológicos do *bode expiatório*, justamente por se diferenciarem tão radicalmente da multidão. Assim, os miseráveis, os deficientes físicos ou deficientes mentais, as minorias étnicas, dentre outros “estranhos” são, sempre, vulneráveis à fúria criminosa da multidão. Da mesma forma, os muito ricos, os príncipes e as autoridades, em momentos de crise generalizada, por se diferenciarem em relação à multidão, se tornam, também, vulneráveis ao assassinato coletivo.

Se a *vítima sacrificial* é o alvo da vingança da multidão, ela o é porque tem a predisposição a cometer algum tipo de crime<sup>13</sup>. Não é o que ocorre com o *homo sacer*, que não pode cometer crime de qualquer natureza, pois não corresponde, propriamente, a qualquer pessoa: é *zoé* “simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (AGAMBEN (a), p. 89). Somente pessoas podem cometer crimes, *homo sacer*, não.

Procurando tornar mais clara a questão: *bode expiatório*, como conceito, significa, para René Girard, aquele que deve expiar os males do mundo. Tal categoria se aplica ao universo mitológico e, portanto, está no terreno religioso. *Vítima sacrificial* é uma

---

<sup>12</sup> Conforme Girard, a multidão, assassina de coletividades, é visceral, e sempre justifica a sua vingança na ideia de purificação.

<sup>13</sup> Girard classifica como um dos tipos de estereótipos relatados pelas testemunhas das violências direta ou indiretamente coletivas, os crimes “indiferenciadores” (GIRARD (b), p. 33), aqueles que as “categorias vitimárias” parecem predispostas a cometer (GIRARD (b), p. 31).

classificação que corresponde a homens de carne e osso, aleatoriamente escolhidos pela multidão, também real, por serem identificados, por ela, como sujeitos dotados de características próprias a certos estereótipos, estes, delineadores dos contornos do que se entende por *vítima sacrificial*.<sup>14</sup> Ambos, *bode expiatório* e *vítima sacrificial* se ligam ao conjunto de regras, religiosas ou morais, elaboradas pelas diferentes sociedades humanas existentes sobre o nosso planeta. Pertencem, portanto, à esfera do direito – religioso ou moral – estão, assim, dentro da ordem. *Homo sacer*, por sua vez, na perspectiva de Giorgio Agamben, é um conceito que se aplica a seres humanos. Todavia, por não estar circunscrito no campo jurídico, por estar fora das regras, por se encontrar em uma zona indeterminada, como já se escreveu, “no cruzamento entre uma matabilidade (sic.) e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino”, o *homo sacer* se liga à exceção, ou ao estado de exceção. Seres humanos reais, também de carne e osso, são subsumidos ao *homo sacer* e não necessariamente em razão de qualquer estereótipo. Quando isso acontece, eles são destituídos da condição de pessoas<sup>15</sup>, tornam-se apenas vida nua, vida desqualificada, vida que não vive, mas que sobrevive.

O que produz esse sobrevivente, esse “isto” que está em uma zona indeterminada, indiferenciada entre a regra e a não regra é, conforme Agamben, a exceção. O jusfilósofo defende que, no mundo contemporâneo, por traz da capa da democracia se esconde a ditadura. A tese é de que o Estado moderno e, também, o contemporâneo, se erguem sobre a violência: o ocidente amarga, desde a formação dos Estados Constitucionais, com o risco iminente do estado de exceção, quando não com próprio estado de exceção (que, contemporaneamente, se tornou permanente), dado que na própria lei se encontra a sua negação, causa dos “inúmeros exemplos da confusão entre atos do poder executivo e atos do poder legislativo” (AGAMBEN (b), p. 60), os quais se inscrevem no contexto do “isolamento da ‘força de lei’<sup>16</sup> em relação à lei” (AGAMBEN (b), p. 61).

---

<sup>14</sup> A respeito da distinção entre “vítima sacrificial” e “bode expiatório” Girard escreve: “Em meus dois últimos livros, eu quis prevenir as confusões, substituindo sempre *vítima expiatória* por *bode expiatório* quando se tratasse do princípio estruturante; a primeira expressão tinha, a meu ver, a vantagem de sugerir a presença provável de vítimas reais por trás de toda representação persecutória.” (GIRARD (b), p. 159)

<sup>15</sup> De seres humanos dotados de amplos direitos inalienáveis, imprescritíveis e invioláveis, dentre eles o “mais precioso de todos”: a vida.

<sup>16</sup> Agamben define “força de lei” como “uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua “força”. (AGAMBEN (b), p. 60)

De maneira resumida, o problema central enfrentado por Agamben é o da soberania. Opõem-se, aqui, três grandes tradições: a positivista, representada pelo jurista Hans Kelsen; a – podemos assim chamar – conservadora, representada pelo também jurista Carl Schmitt; e, enfim, a revolucionária, representada pelo sociólogo Walter Benjamin. Kelsen argumenta que a lei (fruto da vontade do povo) é criada a partir da própria lei, sempre com base no princípio de razão, e que, ainda, não há lacuna na lei, de modo que não há qualquer tipo de “elemento místico” nela. Contrariamente, Schmitt proclama o mistério da lei. Para ele, na própria lei está a possibilidade de sua negação, fenda na qual cresce o poder do soberano, o povo, poder este que deve ser de qualquer modo encarnado pelo Presidente. Benjamin, por sua vez, vê na classe trabalhadora a força soberana e, na revolução, a possibilidade de ruptura contra a lei burguesa. A revolução, para o sociólogo, resulta da “violência pura”, um tipo de violência justa porque messiânica.

Ao analisar o poder soberano na modernidade quanto no mundo atual, Agamben percebe a fragilidade do positivismo e, mergulhando no universo “místico” da política, compreende o quão pertinente ele é na compreensão da realidade política de nossa história recente. Entende que o intuito positivista da construção da normalidade pela regra sucumbiu à exceção e que disso, decorre a exclusão de seres humanos, subsumidos à categoria *homo sacer*.

É momento de estabelecer-se, mais de perto, possível relação entre os conceitos de totem, tabu, *bode expiatório*, *vítima sacrificial* e *homo sacer*. Apesar das inúmeras chaves de análise que todas essas categorias possibilitam dada a complexidade antropológica, filosófica e teológica de cada uma delas, cremos ter deixado claro que totem e tabu são termos que caminham juntos. Não há tabu sem totem, pois o totem inspira, necessariamente, a interdição. *Bode expiatório* corresponde ao totem e, portanto, a ele se aplica o tabu. *Vítima sacrificial* é correlata ao *bode expiatório* e, portanto, nela o tabu também opera. Figura alienígena, aqui, é o *homo sacer* que, diferentemente do totem, do *bode expiatório* e da *vítima sacrificial* não é, propriamente, alvo do tabu, pois, contrariamente aos demais, é forjado na exceção, e não na regra.

Surge, então, a pergunta: o que teria conduzido a essa exceção, causa de uma figura de tão difícil compreensão que, ligada ao sagrado surge em um contexto convencionalmente tomado por oposição ao religioso, a saber, o da secularização e, ainda, que, apesar de ser ligada ao sagrado, como se disse, não inspira o tabu?

A resposta, para nós, está no termo *indiferenciação*. Girard escreve:



O mundo moderno aspira à igualdade entre os homens, tendendo instintivamente a considerar as diferenças, mesmo que elas não tenham nada a ver com o *status* econômico ou social dos indivíduos, como obstáculos à harmonia entre os homens.

(...) Quando as diferenças perdem sua legitimidade, passam quase que necessariamente a ser consideradas como causa das rivalidades, às quais fornecem um pretexto. Mas nem sempre elas desempenharam este papel. Ocorre com todas as diferenças o mesmo que com o sacrifício, que acaba por engrossar a torrente de violência quando não mais consegue detê-la...”

(...) como na tragédia grega e na religião primitiva, não é a diferença, mas sim a sua perda que causa a confusão violenta. (GIRARD (a), pp. 68-70)

Visualizamos uma relação entre o problema da indiferenciação pensado por Girard e o da indeterminação dividido por Agamben. À *indiferenciação* que, para Girard, dá causa à *crise sacrificial*, corresponde, em certo aspecto, a *indeterminação* em que o *homo sacer* é lançado na atualidade.

Não seria impertinente perguntar-se: por que, apesar do princípio da isonomia, mantêm-se as gritantes desigualdades entre os homens na história moderna e contemporânea? Já vimos o bastante, na recente história da humanidade, para saber que as teses economicistas não dão conta de explicar toda a extensão do problema (embora tragam luzes a grande parte dele). O fracasso do projeto de igualdade inscrito no positivismo jurídico revela a fragilidade do estado de direito ou, em outras palavras, o império da exceção.

Em uma sociedade etnográfica, moral e religião se ligam de modo profundo entre si, e moral e direito se confundem. Trata-se de sociedades morais, cujo direito (ou moral) se ergue sobre a distinção totêmica. São sociedades dotadas de um regramento extremamente rigoroso que tem por fim evitar a vingança pessoal ou entre clãs.

Nas sociedades secularizadas, todavia, apesar da “aura” de imparcialidade e isenção, o sistema judiciário se interpõe à vingança dos indivíduos ou dos grupos, intercedendo contra a violência de maneira não menos violenta ou, diríamos, em regra ainda muito mais violenta do que aquela que porventura tenha dado origem a qualquer processo ou sentença. Para Girard, nas sociedades secularizadas, o judiciário substitui os indivíduos, bem como os grupos sociais, assumindo, para si, o monopólio da vingança. A vingança que em sociedades etnográficas é privada, em sociedades secularizadas é pública. (GIRARD (a), p. 28)

Eis o ponto. Agamben propõe

reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção (...) A fundação (...) é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana. Esta (...) refere-se *imediatamente* à (...) vida nua do *homo sacer* (...) O relacionamento jurídico-político originário é o *bando* (...) o que o *bando* mantém unidos justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nomos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estabilidade e pseudo natureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal. (AGAMBEN (a), pp. 115, 116)

O bando remete à exclusão. É o pilar da força que exclui e, ao mesmo tempo, o objeto da exclusão. Dizer que o soberano moderno surge do bando, e não do contrato social (como faz Agamben), significa afirmar que o direito moderno (o que se aplica ao direito contemporâneo) é essencialmente vingativo. Aliás, é justamente para essa ideia que o texto “Crítica da violência – crítica do poder”, de Walter Benjamin, aponta. Ao distinguir *poder fundante* (soberania) de *poder fundado* (direito), Benjamin defende que ambos são violentos, sendo que a violência do segundo tem o fito de garantir a violência do primeiro.

Portanto, não nos parece estranho estabelecer-se relação teórica entre o problema da *crise sacrificial* e o problema do *homo sacer*. Pensamos não ser equivocada a proposição que fazemos aqui: a aparição do *homo sacer* na contemporaneidade tem forte relação com a *crise sacrificial*, a qual é inerente ao mundo secularizado. Esta ocorre pela indistinção, resulta de certa ideologia da igualdade de tipo positivista. Aquele, por sua vez, se confunde com a indistinção, eis que é lançado em uma zona de indistinção, um campo indeterminado, que se localiza fora do direito humano como, também, do direito divino.

*Crise sacrificial* implica em violência não localizada, o que não combina, em hipótese alguma, com qualquer projeto de tipo democrático, mas que, contrariamente, coaduna com o estado de exceção.

Onde não há *bode expiatório*, e nem *vítima sacrificial*, há *crise sacrificial*. No lugar em que esta aparece, surge, também, o *homo sacer*.

### 3. *Considerações Finais*

Como tivemos a oportunidade de discutir, sociedades etnográficas controlam a fúria de seus indivíduos por meio de mecanismos auto-regulatórios de tipo moral e religioso, no que emerge a figura da *vítima sacrificial*. Por outro lado, grande parte da humanidade vive, hoje, sob um modelo social secularizado, em que a ciência e a razão estão colocadas em um plano hegemônico, no que os mecanismos de regulação social estão afiançados. Se René Girard e Giorgio Agamben estiverem certos, nessa sociedade não há espaço para a efetiva paz.

Então, podemos nos perguntar: como criar-se uma sociedade inclusiva sem que sejamos acometidos pelo problema da indiferenciação? Como seria possível evitar-se a exceção? Permitimo-nos, aqui, transcrever trecho de nossa lavra que acreditamos poder auxiliar nas respostas a tais questões:

Pensamos que se deva levar a sério o esforço de Agamben, tanto na crítica que faz à política contemporânea - em que se evidencia o estabelecimento, com todas as forças, do estado de exceção permanente -, como na saída negativa que emerge de sua obra - a sugerir um conceito de política que passe longe do tradicional espaço habitado pelo poder soberano. Nesse sentido, para nós, a teoria de Agamben se demonstra realmente vigorosa, ao reintroduzir, no centro dos debates sobre a política, o conceito de *consciência*. Pois, concordamos, não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito da *consciência* - uma reflexão que resgate o significado filosófico de *humano*; não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito do *tempo* - a recuperar-se o conceito messiânico de tempo; e, enfim, não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito da *linguagem* - ao lançar o direito e o fazer político no terreno da pura linguagem, afastando-os da esfera da coerção e da violência.

Somente por meio de uma nova forma de se conceber a política, em que os meios substituam os fins - estes, sempre precursores de soluções opacas, desprovidas de alma, sem vida, sem poesia - é que se poderá,

verdadeiramente, realizar-se um novo espaço, um espaço de liberdade, em que o direito e o poder soberano não se constituam mais como referência central das relações humanas, um espaço no qual a *justiça* não se confunda com *direito* e o *direito* abandone-se a si mesmo, deixando para trás a função de aparato garantidor do poder do soberano, tornando-se nada mais do que uma simples manifestação antropológica do *poder* dos indivíduos e da coletividade global. (BARSALINI (a), p. 254)

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio (a). **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

AGAMBEN, Giorgio (b). **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2005.

BARSALINI, Glauco. **Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2013.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. Seleção e apresentação de Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa, et. al. São Paulo: Cultrix, Ed. da USP, 1986.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

GIRARD, René (a). **A violência e o Sagrado**. 2ª. ed., São Paulo: Paz e Terra, 1998.

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

## CENSURA E RELIGIÃO NUMA CULTURA SECULARIZADA? O CASO DO FILME *A VIDA DE BRIAN*

Frederico Pieper (UFJF)<sup>17</sup>

### Resumo

Não obstante a polissemia da noção de secularização, ela possui um traço característico: ressalta o processo de enfraquecimento da religião na modernidade ocidental. A partir dessa problemática de fundo, esta comunicação busca analisar o vínculo entre censura, religião e cinema, tomando como caso de estudo o filme *A vida de Brian* (1979), analisada sob três aspectos: a autocensura na concepção do projeto; a censura enfrentada para sua realização; e, por fim, a restrição de sua exibição. A relevância desse estudo para o tema da secularização está em que, ao se analisar um caso concreto de produção artística que lida satiricamente com a figura de Jesus, é possível ter uma modalização desse enfraquecimento da religião, indicando como a censura em suas diversas faces revela certa força cultural e institucional da religião.

**Palavras-chave:** cinema, religião, censura, secularização.

### Abstract

Despite the multiple meanings of the concept of secularization, it has a characteristic feature: it highlights religion's weakening process in Western modernity. From this presuppositions, this communication analyzes the link between censorship, religion, and film, taking as a case study the movie *Monty Python Brian's Life* (1979), analyzed from three aspects: self-censorship in project design; the censorship for its realization; and, finally, the restriction of its exhibition. The relevance of this study to the topic of secularization is that by analyzing a case of an artistic production that deals satirically with the figure of Jesus, one can have a modality of this weakening of religion, indicating how censorship in its many faces reveals certain cultural and institutional strength of religion.

**Keywords:** Film, religion censorship, secularization.

---

<sup>17</sup> Graduado em Teologia (EST-ICSP), História (USP) e Filosofia (USP). Mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP). Doutor em Filosofia (USP). Professor no Departamento de Ciência da Religião (UFJF). Contato: [fredericopieper@gmail.com](mailto:fredericopieper@gmail.com)

## 1. Secularização e o enfraquecimento da religião

O emprego do termo secularização, como um conceito central para a compreensão do senso religioso na modernidade, é relativamente recente. Max Weber o emprega poucas vezes, associando secularização com modernização e racionalização, ainda que “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) seja mais frequente<sup>18</sup>. No campo da teologia e das ciências da religião, Ernst Troeltsch utiliza a palavra indicando as continuidades e as rupturas da sociedade secularizada em relação ao cristianismo, tendo como objetivo central mostrar como o protestantismo se altera segundo contextos e demandas distintas. Desse modo, busca evidenciar a relação entre protestantismo e modernidade (PEARSON, 2013, p.173-192). É somente a partir das décadas de 1950 e 1960, tal termo se torna moeda corrente, influenciando várias áreas do saber, como teologia, sociologia e filosofia (cf. SWATOS; CHRISTIANO, 2000. P.02-20).

Essa disseminação mais recente da noção de secularização para compreensão da relação entre modernidade e religião, entretanto, não significa que os fenômenos que ela põe em relevo sejam aceitos consensualmente. Não obstante a multiplicidade de fenômenos aos quais se aplica, o conceito compartilha de um traço comum: secularização ressalta o processo de enfraquecimento da religião na modernidade. Por mais distantes que estejam as interpretações sobre o curso, valor e causa da secularização, autores como Peter Berger, Gianni Vattimo, Bryan Wilson, Thomas Luckmann<sup>19</sup>, por exemplo, concordam sobre essa perspectiva que a expressão lança: secularização é indício de que há um enfraquecimento institucional e cultural da presença da religião na sociedade moderna. Mas, falar em enfraquecimento, não deixa a noção mais clara. Ao se afirmar o enfraquecimento da presença da religião como aglutinadora das diversas esferas sociais, isso é entendido em que sentido?

Essas observações, com o indicativo de que a compreensão da teoria da secularização aponta para uma redução da influência da religião e não para seu fim, são importantes para que se considere, a partir de agora, o objeto propriamente desse texto, que devido à amplitude das problemáticas enumeradas nem de longe pretende resolvê-las. Mas, deve-se considerar que essas elaborações mais de fundo acabam tendo impacto em vários

---

<sup>18</sup> Pierucci ressalta que “das dezessete incidências do significante, em nove ele vem usado para significar ‘desmagificação’” (PIERUCCI, 2005, p. 58).

<sup>19</sup> Para Berger, a secularização é um processo “pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (2003, p.119). Vattimo, não sem razão conhecido como defensor do “Pensiro debole”, afirma: “Secularização significa exatamente, e antes de mais, relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo mesmo em sua versão ‘decaída’, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos, etc” (VATTIMO, 1998, p.09).

âmbitos da vida cultural, dentre elas o cinema. Especialmente quando consideramos o filme *A vida de Brian*, que pretende ser (direta ou indiretamente) uma sátira em relação à figura de Jesus e ao cristianismo. Aqui, a percepção de até onde se estende esse enfraquecimento da religião aparece em termos mais concretos.

Usualmente, associamos os filmes de sátira e humor com boas risadas, piadas engraçadas, histórias que nos surpreendem e provocam gargalhadas. Esse riso pode ser causado pela afirmação potencializada de uma situação conhecida, tornando-a caricata quando se acentua alguns aspectos ou por ser a inversão daquilo que usualmente se experimenta no cotidiano. Assim, o escárnio é provocado ou pela afirmação exagerada ou pela inversão. Mas, poucas vezes se está disposto a dar atenção para a dimensão de violência aí implícita. O humor (principalmente a sátira) é violento, afinal sempre se constrói como crítica de alguma pessoa ou de alguma ideia. A representação caricata ou invertida é, na maioria das vezes, recebida como ofensa por parte daquele que sofre com o riso alheio. Com isso, não se pretende emitir juízo de valor. Cabe apenas ressaltar que parece não ser possível dissociar humor com certa dose de crítica e mesmo de violência. Além disso, a sátira promove a subversão o mundo estabelecido. Se o mito tem por objetivo constituir sentido (estabelecendo ontologicamente um mundo), a sátira por sua vez promove o questionamento desse mundo estabelecido, confrontando-o por meio da subversão, mostrando-o como absurdo.

Tudo isso se torna ainda mais complexo quando se elege como alvo da subversão pelo riso aquilo que determinados grupos consideram como mais fundantes para si e sua visão de mundo. As ideias políticas, ideologias, elementos étnicos e identitários e... a religião. Os acontecimentos recentes, com a execução de cartunistas do Charlie Hebdo, são sintomáticos de como a relação entre sátira e religião é bastante delicada, na maioria das vezes conflituosa. Exatamente porque torna aquilo que se considera como mais elevado e sagrado risível, a sátira pode ser considerada como violenta e uma das formas mais eficientes de crítica. Ela é capaz de mostrar o irracional que entremeia aquilo que se considera mais sensato e sagrado. Por isso mesmo, ao lado do impulso para o riso, criam-se mecanismos para mantê-lo sob controle. Pode-se rir de quase tudo e de quase todos, em um tempo destinado a isso.

A fim de se estabelecer limites sobre aquilo que é por natureza insubordinado, surgem os mecanismos de censura. Eles agem não apenas no efeito, mas na causa, controlando a liberdade criadora, dizendo sobre como determinados temas podem ser abordados e quais podem se tornar objeto do riso alheio. É certo que uma das conotações de censura



é justamente o cerceamento da atividade criadora, seja de escritores, artistas, cineastas, etc. Mas, é preciso também considerar que a censura pode ser a imposição de limites, fornecendo indícios do que para uma determinada cultura é fundamental, tão fundante a ponto de não poder ser abordado subversivamente pelo riso.

Do pacifista ao fundamentalista, todos assumem que certas ideias e/ou ações não devem ser toleradas numa sociedade plural e secular. As sociedades secularizadas estabelecem limites entre o que é ou não aceitável, não obstante a pluralidade que a marca. Mesmo num ambiente permeado pelo reconhecimento da alteridade há aquilo que se considera intolerável. Assim, nem toda forma de sátira é aceita ou não se pode rir de tudo. No caso da democracia, o que seria este intolerável? Em poucas palavras, é o intolerante. É aquele que promove ou emprega a violência contra o que pensa e/ou age diferente. Portanto, ele vai contra a tolerância. Em relação ao intolerante, é justificável que a tolerância deixe de ser simples abstenção para se tornar ação propositiva, no sentido de coibi-lo. Ao menos em tese, esse é único caso em que a intolerância é permitida: contra os intolerantes<sup>20</sup>. As coisas se tornam mais complexas quando se aceita a percepção de que a sátira traz em si certa dose de violência.

Sendo assim, as questões anunciadas anteriormente adquirem contornos mais claros: satirizar a crença alheia é aceitável ou seria uma forma de intolerância e, portanto, passível de censura? Numa sociedade secularizada, em que a religião se enfraqueceu, onde se colocam as fronteiras entre o risível e aquilo sobre o que não é permitido rir? É possível todo e qualquer tipo de sátira em relação à religião, ou há limites? Quem define e como demarcar essas fronteiras? Onde está a divisa entre o direito de não ser censurado e a intolerância em relação à crença do outro? As perguntas são bastante complexas e nos movemos num terreno movediço, que não aceita posições definitivas. Nesse sentido, o filme *A vida de Brian* nos servirá de objeto de análise tendo essas questões por pressuposto, especialmente considerando o exercício da censura como indício da força que a religião possui numa sociedade secularizada. O fato de haver, desde a invenção do cinema, centenas de filmes sobre Jesus (com número expressivo de épicos) e apenas um mais satírico já ressalta um aspecto peculiar do filme e do tratamento do fundador do cristianismo por parte dessa forma de expressão artística. Por isso mesmo, essa película se constitui como objeto de análise interessante. Nesse texto, não se pretende abordar trechos do filme, mas focar aspectos da pré-produção, produção

---

<sup>20</sup> Esse argumento já aparece no texto de Voltaire, *Tratado sobre a tolerância*, no capítulo com o sugestivo título “Únicos casos em que a intolerância é de direito humano” (VOLTAIRE, 2000, p.105)

e distribuição. Afinal, aqui pode-se notar com mais clareza a atuação da censura, o que nos diz sobre os limites de uma abordagem satírica do fundador do cristianismo.

É possível indicar a existência de uma censura instituída, que se pauta nas leis para determinar o que pode ou não ser dito. Esse tipo de censura é mais fácil de se identificar, afinal ela se mostra de maneira mais pujante nos tribunais e julgamentos. Mas, por outro lado, há a censura velada, cujos rastros são mais difíceis de serem percebidos. Exatamente por não se colocar tão claramente, é tão ou mais eficiente do que a anterior. No caso do cinema, os agentes da censura são os mais variados. O estado, a lógica da indústria cinematográfica, as avaliações do público, a crítica, a opinião pública, etc. acabam estabelecendo para o autor, consciente ou inconscientemente, os limites dos temas e da forma como eles podem ser abordados. Assim, o que é tolerável é determinado nesses diversos enfrentamentos. A censura também varia de país para país, de região para região. Justamente porque os objetos de censura nos indicam os limites e os valores de determinada cultura, eles são cambiáveis, de modo que aquilo que é válido para determinada região não é aplicável para outras localizadas proximamente. Ainda, deve-se considerar que a censura também varia segundo a mídia. Desse modo, parece que a mídia impressa e a internet sofrem menos com os olhares de censura do que a TV ou o cinema. Sem pretender estabelecer uma regra geral, é preciso reconhecer que os níveis de censura variam, em suas diversas roupagens, também segundo esse aspecto.

## 2. **Monty Python: humor, censura e religião**

O grupo Monty Python se formou a partir de 1969, possuindo um programa na BBC nos primeiros anos da década de 1970. No entanto, por razões que não nos cabem abordar nesse texto, o programa é retirado do ar. A partir de então, passam a se dedicar a outros projetos, dentre eles a produção de filmes. Em 1973 deram início ao empreendimento concretizado em 1975 com o nome de *Monty Python e o santo graal*. Por ocasião da divulgação do filme, bem recebido nos Estados Unidos, os repórteres insistiam em perguntar sobre o novo projeto do grupo. Já cansado da recorrência da pergunta, E. Idle respondeu, sem pensar: *Jesus Christ: lust for glory*.

Com o intuito de produzir o filme, os integrantes se propõem a ler os evangelhos e pesquisar sobre o primeiro século, inclusive os manuscritos do Mar Morto e comentadores do Novo Testamento. Esse preparo se reflete claramente no texto do filme, exigindo certo repertório por parte do espectador a fim de compreender algumas

de suas ironias. Não somente isso. Em certo sentido, o filme capta com muito mais precisão aspectos para os quais a pesquisa do Novo Testamento têm chamado a atenção do que os filmes que pretendem ser descrição fiel dos acontecimentos do primeiro século, mas que nada mais são do que apologia religiosa. Nesse momento, segundo Michael Palin, surge um primeiro lampejo que acabou dando algum rumo para a produção. *“Então, é claro, surgiram as ideias, particularmente a ideia de que havia uma febre de messias na Judeia daquele tempo. Esta era a chave e nos deu o tema, então nós pudemos criar esse personagem que não era Jesus, mas que levou uma vida quase paralela, era quase seu vizinho de porta”* (PYTHON, 2003, p. 352). Essa afirmação pode dar a falsa impressão de que essa concepção foi alcançada facilmente.

Quando o grupo se reuniu para discutir as ideias iniciais para o filme notou-se que, apesar de tomarem a figura de Jesus como referência, nenhum deles havia produzido algo efetivamente sobre Jesus. Isso tornava injustificado o título inicialmente pensado (*Jesus Christ: lust for glory*). A respeito disso, Eric Idle afirma que: *“Eu acho que naquela altura, percebemos que não poderíamos fazer um filme sobre Jesus porque ele não é particularmente engraçado, o que ele está dizendo não é passível de ser escarnecido, é um material descente, você não pode tirar sarro dele”* (PYTHON, 2003, p. 355-356). Há certo reconhecimento da dificuldade de compor peças satíricas sobre as representações de Jesus deixadas pelos textos (especialmente os canônicos), exatamente por sua sobriedade. E mais, justamente porque eles afirmam valores que se tem como mais elevados na cultura ocidental (inclusive numa cultura secularizada que herda muitos de seus valores do cristianismo), os integrantes não se sentiram confortáveis em satirizar diretamente a figura de Jesus.

Nesse sentido, cabe ressaltar que as duas aparições de Jesus no filme bem como a menção que é feita a ele acontece com certa reverência. Brian nasceu na manjedoura ao lado de Jesus. A cena que enquadra o local do nascimento de Jesus se aparenta muita com representações religiosas tradicionais, com Maria e José contemplando o filho, animais ao seu redor e ambos com uma auréola no entorno de suas cabeças. Inclusive, essa cena tem sua importância para a defesa do filme em relação a críticas após seu lançamento, sendo apontada como evidência de que o filme não trata propriamente da figura de Jesus, mas de um personagem paralelo. A cena subsequente aos créditos (que aparecem no início) retrata o sermão do monte. Nesse momento, o foco da ação não está na pregação de Jesus, mas na incompreensão das pessoas que tentavam ouvi-lo. Desse modo, pode-se ler que o cômico não está nos ditos de Jesus, mas no modo como o

público que está ali para ouvi-lo recebe e interpreta sua mensagem. Além disso, no curto tempo em que o enquadramento da câmera fecha em Jesus, toca-se uma música que desperta a percepção de que se trata de uma figura nobre. Por fim, a outra menção à figura de Jesus aparece quando um ex-leproso pede esmola para Brian e sua mãe.

Uma vez que não haviam escrito especificamente sobre a figura de Jesus, a primeira solução encontrada foi a de transformar Brian em um discípulo de Jesus. Desse modo, o filme já não seria mais sobre o fundador do cristianismo, mas sobre uma personagem mais lateral, mas ainda sim importante. Aproveitando as descobertas dos evangelhos associados aos mais diversos discípulos (Evangelho de Tomé, p.ex.), o nome do filme seria *O evangelho segundo São Brian*. No entanto, à medida que o personagem foi ganhando importância e traços próprios, notaram que não se tratava apenas de um discípulo, mas de alguém que possuía certa autonomia, como uma paródia da figura de Jesus. Daí a sugestão de *Brian de Nazaré*. Mas, para evitar maiores polêmicas, o título final escolhido foi *Monty Python's life of Brian*, sem nenhuma referência no título, mesmo que indireta, a algo que poderia remeter à figura de Jesus.

A ideia de se criar um personagem que nasce na manjedoura ao lado de Jesus e que se torna Messias contra sua vontade acaba por propiciar um âmbito mais amplo de criação ficcional e desvia o foco de uma abordagem mais incisiva sobre Jesus, ainda que ele seja clara referência. Por outro lado, é possível reconhecer como em diversos momentos há paralelos diretos com alguns episódios e falas de Jesus, com apontamentos feitos por pesquisadores do Novo Testamento sobre o contexto da Galileia do primeiro século, bem como certas recepções do fundador do cristianismo por parte da tradição. De certa maneira, Jesus não é o personagem central, mas não há como deixar de ver na abordagem da vida de Brian paralelos e paródias (DOYLE, 2011). Nesse sentido, o filme opta pela paródia como ferramenta de sátira a fim de evitar uma abordagem direta da figura de Jesus.

Analisando esse processo de concepção do filme, é preciso se perguntar se não está em ação uma autocensura. Como se disse, a censura pode se revelar de maneira explícita por meio do exercício da lei, mas há outras maneiras sutis pelas quais ela atua, dentre elas a autocensura. Uma vez que se pretendia que o filme atingisse um público amplo, uma pergunta nessa direção não parece, a princípio, totalmente despropositada. Ela ganha força quando se considera um episódio ocorrido no Reino Unido na ocasião em que o roteiro do filme estava sendo composto, conhecido como Lemon vs Whitehouse.

Em 1965, Mary Whitehouse funda a *National Viewer's and Listener's Association* (NVALA), cujo objetivo era monitorar a exibição e publicação de materiais considerados ofensivos, tomando como normativos valores cristãos conservadores, especialmente atinentes ao comportamento sexual. Em 1976, o jornal *Gay News* publica o poema *O amor que ousa falar seu nome* de James Kirkup. Nesse poema, o centurião fantasia relações sexuais com Jesus por ocasião de sua crucificação, inclusive dizendo que Jesus teria tido relações sexuais com seus discípulos, Pôncio Pilatos e com os guardas<sup>21</sup>. Diante dessa situação, a NVALA move uma ação de blasfêmia contra Denis Lemon, editor do *Gay News*. O caso foi julgado no dia 04 de Julho de 1977, sendo que Lemon foi julgado com base numa lei que não era aplicada há mais de 50 anos, a lei de blasfêmia, que ficou em vigor no Reino Unido até 2008 (HILL; SANDBERG, 2009, p.145-160)<sup>22</sup>. Essa sentença, além de fortalecer o grupo de Whitehouse, mostra como esse enfraquecimento da religião numa sociedade secularizada encontra seus limites, inclusive jurídicos. E mais, esses episódios mostram as dificuldades de se produzir uma sátira relacionada a Jesus.

Esses acontecimentos tomaram parte no período em que o roteiro de *A vida de Brian* estava sendo feito. Nesse sentido, não parece ser tão absurdo que, diante desse contexto desfavorável, os integrantes do Monty Python tenham optado por desvincular Brian de Jesus (até onde foi possível) a fim de evitar problemas futuros. Essa tese da autocensura não é assumida por Robert Hewison, que entende que essa mudança nos planos se deveu a questões puramente técnicas de elaboração do roteiro (HEWISON, 1981, p. 63). No entanto, é possível encontrar algumas evidências de que houve dosagem considerável de autocensura. Numa entrevista posterior, Terry Gilliam diz: “*De um modo estranho nós estávamos sendo muito cuidadosos para não sermos blasfemos, para sermos blasfemos, mas, em relação a outro rapaz. Minha mãe, uma ávida frequentadora de igreja, o viu, mas ela não teve problemas, pois, não era sobre Jesus*” (PYTHON, 2003, p. 355). Em outros termos, além de destacar o cuidado (autocensura?) e de submeter o filme a avaliação de uma pessoa religiosa, percebe-se que o ele não era considerado propriamente blasfemo justamente por não tratar do fundador do

---

<sup>21</sup> Disponível em <http://www.pinknews.co.uk/2008/01/10/the-gay-poem-that-broke-blasphemy-laws/> (visitado em 30/09/2014).

<sup>22</sup> Essa lei de blasfêmia previa crimes para que negasse Deus e sua providência, ofendesse a figura de Jesus e as Sagradas Escrituras, expondo a religião ao ridículo. E mais, esse crime de blasfêmia, uma vez previsto na lei, significa que ele não é apenas uma ofensa à religião enquanto tal, mas ao próprio estado. De certa forma, o ponto é que a ofensa à religião seria, na verdade, subversão do estado cristão e da sociedade cristã. Era justamente isso que essa lei buscava preservar.

cristianismo. Era, no máximo, herético. Numa direção similar, Graham Chapman observou que “*nós queríamos ter certeza de que ele estava, moralmente, num chão firme*” (PYTHON, 2003, 370). Nota-se na fala dos integrantes que não se assume ligação direta entre os episódios mais contextuais com as opções de roteiro. Por outro lado, não parece descabido pensar que esse “modo estranho” tenha a ver com o clima criado na época por esses episódios. De certa maneira, essa percepção é corroborada pela impressão expressa por Richard Webster em sua *Uma breve história da blasfêmia*. Sobre *A vida de Brian* diz:

Como uma sátira sobre religião, este filme poderia muito bem ser considerado uma produção trivial. Como blasfêmia era, mesmo na sua versão original, extremamente leve. Ainda assim, o filme foi cercado desde o seu início por intensa ansiedade em alguns setores do *Establishment* por causa da ofensa que poderia causar. Como resultado, ganhou um certificado de liberação geral somente após alguns cortes serem feitos. Talvez mais importante ainda, o filme foi rejeitado pela BBC e ITV, que se recusou a mostrá-lo por medo de ofender cristãos no Reino Unido. Uma vez que a blasfêmia foi contida - ou a sua circulação foi efetivamente reduzida - não por força de lei, mas pela internalização desta lei (WEBSTER, 1990, p.27)

Desse modo, os componentes do Python constantemente enfatizam que o filme trataria mais da incompreensão dos seguidores (BAUGH, 2000, p.50), que precisavam se apegar a qualquer mensagem, sem importar muito com o que é ou não dito. A cena da cabaça e das sandálias resume bem essa perspectiva sobre a religião. A profusão de candidatos a messias do primeiro século é indicativo de que, no fundo, as pessoas procuravam por algum que pudesse preencher essa expectativa. Desse modo, ressaltam os integrantes do grupo, “*O que é absurdo não são os ensinamentos dos fundadores da religião, mas o que os seguidores fazem disso*” (PYTHON, 2003, p. 356). O foco do filme seria os seguidores e sua incompreensão. No entanto, isso não o exime de satirizar a figura de Jesus por meio da paródia. Afinal, o material que se dispõe para saber algo da figura histórica de Jesus não são as representações que diversas comunidades do primeiro século construíram sobre ele e deixaram registrados em textos? Nesse sentido, algumas passagens acabam demonstrando o cuidado dos Python ao tocar no tema da religião, como por exemplo, “*Questionar o forte sistema de crença das pessoas é muito ameaçador para elas. Elas dependem de um forte sistema de*

*crença por que eles precisam deste suporte, e então questioná-lo é muito ameaçador para elas”* (PYTHON, 2003, p. 385).

Além dessa autocensura que religião é capaz de provocar (mesmo numa sociedade secularizada), o filme também sofreu censura institucional. Ao tomar conhecimento do roteiro, o diretor da EMI, Barry Spikings, mostrou-se interessado em produzi-lo. Enquanto as cláusulas do contrato eram negociadas, Terry Jones e Terry Gilliam buscam lugares na Tunísia, onde pouco tempo antes havia sido produzido o *Jesus de Nazaré* (1977) de Fanco Zeffirelli, utilizando-as varias delas. No entanto, nas vésperas de viajarem para lá, a EMI recua e o contrato não é assinado, gerando considerável prejuízo pelo dinheiro já investido na pré-produção e o cancelamento do início das filmagens, agendado para Abril de 1978. A razão do retirada do apoio da EMI se deveu à decisão de Lord Delfont (chamado pelos mais próximos de Bernie), diretor da EMI. Ao ler o roteiro, considerou o filme por demais blasfemo e inapropriado. Na opinião de Eric Idle, *“Eu acho que o principal problema para Delfont foi ‘Otto’, que é um ataque muito selvagem ao sionismo raivoso, sugerindo que é bastante semelhante ao nazismo, o que é uma posição um pouco forte, mas certamente um ponto de vista”* (PYTHON, 2003, p. 382)<sup>23</sup>. Por fim, o filme somente vem a público graças ao empenho de George Harrison.

Quando o filme estava concluído, adotou-se por estratégia que sua estreia fosse nos EUA, em Nova York. A razão da escolha estava nas garantias que a Primeira Emenda da constituição norte americana parecia conferir. Ela dizia que o congresso não legisla sobre religião (vale ressaltar que há várias interpretações sobre essa emenda), garantido a liberdade de expressão. Desse modo, os problemas a serem enfrentados nesse país pareciam menos complexos do que aqueles a serem encarados no Reino Unido com sua lei sobre ofensas à religião e ao culto público. No entanto, como a censura extrapola os limites legais e institucionais, e a lei não controla totalmente os impulsos religiosos, logo o filme foi alvo de protestos de grupos fundamentalistas. De início percebeu-se as incompatibilidades entre os direitos que a lei assegurava e as pressões advindas de grupos religiosos presente na sociedade. No dia subsequente à estreia, os protestos tiveram início. Uma edição da revista *Variety* de 29/08/1979 publicou a opinião de alguns religiosos sobre o filme. O luterano Robert E.A. Lee classificou-o como *“zombaria bruta e rude, de colossal mau gosto, paródia profana. Um ataque*

---

<sup>23</sup> Na cena cortada aparecia um personagem assemelhado a Hitler (com bigode e sotaque alemão) apontando semelhanças entre o nazismo e o sionismo radical.

*vergonhoso contra a sensibilidade religiosa*". Do lado católico, o padre Jadoff o considerou como *"O filme mais blasfemo que já vi e ele não pretende ser nada mais do que isso"*. Mas, o que mais causou surpresa foi a posição de um líder judeu ultraconservador, representante de mais de mil rabinos nos EUA. Abraham Hecht afirmou que *"Esse filme é tão gravemente insultuoso, que estamos realmente preocupados com que sua exibição pode resultar em termos de violência"*<sup>24</sup>.

Nota-se em várias reações a superficialidade da compreensão do filme, muitas vezes dando mais relevo a questões morais do que propriamente religiosas. Aliás, nota-se que Brian está a todo o momento preocupado com política, com a libertação do julgo romano. O aspecto propriamente religioso desempenha papel bem tímido na sua trajetória. Mesmo o debate no Coliseu entre os grupos que lutavam pela libertação do povo judeu aponta muito mais para uma sátira sobre a pureza ideológica da esquerda do século XX do que propriamente algo relacionado à sexualidade, como alguns religiosos viram à época.

Também aqui se impõe outro tipo de censura. *"É impossível dizer quantos donos de cinema decidiram não passar Brian por medo de protestos, embora os cancelamentos reais não são superados em número pelos teatros onde Brian foi mostrado sem problemas. É claro que as exposições eram - e ainda são - seriamente desencorajadas no Cinturão Bíblico americano e nas demais áreas mais conservadoras do Canadá"* (HEWISON, 1981, p. 83). Enfim, essa é mais uma evidência de como o enfraquecimento da religião não necessariamente significa sua retirada da esfera pública. Ela ainda exerce grande poder nas decisões, inclusive impondo a censura a um filme que é visto como potencialmente perigoso por satirizar (i.e., questionar) um mito que estrutura e ordena uma concepção de mundo.

Na Inglaterra há um Comitê de Censura, que possui um estatuto legal bastante ambíguo. Ele não tem poder de legislar, mas apenas de indicar se os filmes devem ou não ser exibidos. A decisão final cabe aos conselhos de cada cidade. No caso de *A vida de Brian*, o comitê se pronunciou favoravelmente, não encontrando no filme nenhuma razão para ser proibido. No entanto, em algumas cidades, o filme foi banido, gerando uma situação cômica. Caso alguém quisesse assistir o filme deveria viajar algumas milhas, uma vez que cidades vizinhas tomaram decisões distintas. Essa disparidade foi

---

<sup>24</sup> Essa edição pode ser acessada no site da revista. <http://variety.com/>



acentuada quando alguns bispos e o órgão de comunicação da *Church of England* se posicionaram contrariamente ao filme, classificando-o como blasfêmia.

Em termos de distribuição, *A vida de Brian* foi exibido na França, Espanha e Bélgica. Além disso, na Grécia, Áustria, Suíça, Holanda, Alemanha Ocidental, Dinamarca e Suécia. Na África do Sul foi proibido. Na Noruega, um conjunto de fatores mais conjunturais levou à proibição do filme. Aproveitando-se dessa situação, na Suécia fez-se a seguinte propaganda para divulgação da película: “*O filme é tão engraçado que foi banido da Noruega*” (HEWISON, 1981, p.93).

No Brasil, até onde se pôde averiguar, não houve uma estreia oficial do filme. Em 1979, há um artigo na *Folha de São Paulo* de uma correspondente em Nova Iorque que apenas dá notícias de que a produção está fazendo sucesso por lá, apesar dos protestos de grupos religiosos. Na *Folha* de 06 de Maio de 1981, Luciano Ramos, ao tratar do filme *Nazarin* de Buñuel, menciona *A vida de Brian*, ressaltando que não deve ser lançado tão cedo no Brasil por seu caráter anticlerical (RAMOS, 1981, p.31). Aliás, parece que os filmes do M. Python nunca tiveram muita repercussão por aqui.

Por essas notas sobre o caso do filme *A vida de Brian* é possível perceber os contornos desta estreita relação entre censura e religião. Mais do que constatar isso, esse caso nos permite visualizar o modo pelo qual essa censura se estabelece, mostrando a força da religião numa sociedade secularizada. Ainda que a religião tenha se enfraquecido, é possível perceber por esse caso como ela não necessariamente se retira da esfera pública. Antes, sua força é exercida nos tribunais, mas a censura atua também sorrateiramente, sendo internalizada e influenciando o processo de produção e recepção de uma obra de arte. Especialmente quando se trata do cinema (cuja produção é mais cara do que outras mídias, exigindo retorno financeiro), essa força se mostra vigorosa. Não se pode rir de qualquer maneira da religião. Assim, a censura aparece já na concepção dos projetos, de maneira internalizada por meio da autocensura. Ela também se mostra na preocupação da rentabilidade do filme e no seu impacto negativo. E, por fim, mesmo sem chegar a assistir ao filme, ele pode ser considerado inadequado por alguns (como aconteceu em vários lugares). Nesse sentido, é possível perceber como a compreensão (já superada) de que secularização implicaria na privatização da fé tem seus limites. A religião não se retira da esfera pública, mas atua poderosamente nela, inclusive valendo-se da censura para determinar sobre o que se deve rir, o que é ou não blasfêmia. Ao se analisar esse caso de produção artística que lida satiricamente com a figura de Jesus, é possível ter uma modalização do enfraquecimento da religião,

indicando como a censura em suas diversas faces revela certa força cultural e institucional da religião. De todo modo, talvez, o grande perigo que a sátira traz para a concepção religiosa é justamente fazer rir sobre aquilo que se toma de maneira demasiada séria. É subverter a construção de mundo que o mito estabelece. Por isso mesmo, para manter o mundo ordenado, busca-se manter a sátira sob controle.

## REFERÊNCIAS

BAUGH, Lloyd. *Imaging the Divine*. Jesus and Christ-figures in Film. Fanklin (Wisconsin): Sheed & Ward, 2000.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 2003.

DOYLE, Julian. *The Life of Brian/Jesus*. Leicester: Troubador Publishing, 2011.

HEWISON, Robert. *Monty Python. The case against*. Londres: Eyre Methuen, 1981.

HILL, Mark; SANDEBERG, Russel. Blasphemy and Human Rights: An English Experience in a European Context. In: *Derecho y Religion IV*, pp. 145-160, 2009. Disponível em: [http://www.deltapublicaciones.com/derechoyreligion/gestor/archivos/07\\_10\\_00\\_355.pdf](http://www.deltapublicaciones.com/derechoyreligion/gestor/archivos/07_10_00_355.pdf) (Visitado em 27/01/2015).

PEARSON, Lori. Ernst Troeltsch and Contemporary Discourses of Secularization. In: *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*. Volume 19, número 2, p.173-192, 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

PYTHON, Monty. *The Python's Autobiography*. Editado por Bob McCabe. Orion, 2003.

\_\_\_\_\_. *Monty Python's Life of Brian*. Reino Unido, 1979.(DVD)

RAMOS, Luciano. Nazarin. In: *Folha de São Paulo*. 06 de Maio de 1981, Ilustrada, p.31.

SWATOS Jr., William; CHRISTIANO, Kevin. "Secularization Theory: The Course of a Concept". In: SWATOS Jr., William; OSLOM, Daniel. *The Secularization Debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. P.02-20.

VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

VOLTAIRE, D. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WEBSTER, Richard. *A Brief History of Blasphemy*. Southwold: The Orwell Press, 1990.

## A SECULARIZAÇÃO E O PROCESSO DE FORMAÇÃO HUMANA: O VIÉS DO ATO EDUCATIVO

Gleyds Silva Domingues (Est)<sup>25</sup>

### Resumo

A finalidade deste artigo é identificar as pressuposições que sustentam o processo educativo de formação humana do ponto de vista da secularização. Isso porque, a forma de ler, interpretar e significar a realidade encontra-se pautada em lentes que embasam a prática discursiva manifesta nas relações sociais. Estas práticas discursivas revelam o sistema de pensamento presente no contexto da cultura, o qual se torna mais evidente no âmbito da educação, visto que a proposta de formação humana é delineada a partir da adoção de conceitos que são interiorizados na projeção de políticas educacionais que se consolidam na forma de leis a serem materializadas pelos sistemas de ensino. Assim questiona-se: até que ponto a secularização no âmbito da formação humana é contemplada pelo ato educativo, no que concerne a sua finalidade e aos seus princípios desenhados nas propostas voltadas à educação do ser humano, a partir do Ensino Religioso? Na tentativa de elucidação desta questão são eleitas as contribuições de Grenz, Sire, Damatta, Maçaneiro, dentre outros. A pretensão deste estudo volta-se para verificar se há uma efetivação ou não no estabelecimento de relações entre a finalidade educativa desenhada para a formação humana no contexto do Ensino Religioso, a partir do entendimento de quem é o ser humano. Eis um caminho investigativo a ser trilhado, e que por conta da sua complexidade, as reflexões tecidas terão caráter introdutório, o que demandará em novas propostas de reflexão sobre o tema em pauta.

**Palavras-Chave:** Secularização; Ato Educativo; Formação Humana; Sistema de Pensamento; Ensino Religioso

### Abstract

This paper's point is to identify the presuppositions that sustain the educational process of human formation from the point of view of secularization. That is so because the way of reading, interpreting and signifying reality is encompassed within lenses that provide ground for the discursive practice, manifested in social relations. These practices reveal the system of thought present in the context of culture, which is even more evident in the ambit of education, since the proposal for human formation is delineated from the adoption of interiorized concepts in the projection of educational policies that become laws to be materialized by the systems of teaching. Therefore it is questioned: to which point the secularization in the ambit of human formation is contemplated by the educative act, more specifically its finality and its principles designed in the proposition and guidelines for the education of the human being, from the Religious Teaching? In the attempt of clarifying this question, we bring forth the contributions of Grenz, Sire, Damatta, Maçaneiro and others. This study intention is to verify if there is and effectiveness or not in the establishment of relations between the educative finality designed for human formation in the context of Religious teaching, from the

---

<sup>25</sup> Doutoranda em Teologia pelas Faculdades EST. Bolsista da CAPES. Mestre em Educação. Professora do Ensino Superior. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Religião e Gênero da NUPER; Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Interpretação, Atualização e Transmissão dos Ensinos Bíblicos e Eclesiologia e Práticas Pastorais das Faculdades Batista do Paraná e Participante do Grupo de Pesquisa, Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa das Faculdades EST.

understanding of who is the human being. This is a investigative path to be gone though, and, because of its complexity, the reflections made will have an introductory character, which will demand new proposals on the theme.

**Key-Words:** Secularization; Educative Act; Human Formation; System of Thoughts; Religious Teaching

## **Introdução**

O processo de secularização tem por pressuposto uma visão humanista da realidade, a qual se distancia visceralmente de uma perspectiva religiosa ou espiritual. Isso indica que a lente eleita compreende a vida, a partir das próprias construções sociais que são realizadas pela humanidade. O homem e a mulher são responsáveis diretos por suas escolhas e ações no mundo.

O sistema de pensamento eleito no secularismo indica que os sentidos produzidos são frutos de uma decisão coletiva, a qual se estabelece, mantém e sistematiza no processo de construção da história e da cultura de diferentes grupos sociais. A história e a cultura são desencadeadoras das transformações a serem experimentadas no contexto social, pois atuam como referências da vida e do cotidiano produzido.

Nos pressupostos do secularismo, então, é que se podem encontrar as bases ideológicas que sustentam o fazer dos homens e das mulheres. Essas bases concentram-se, também, na relativização de ideias, posturas, comportamentos e até mesmo do próprio conhecimento. A relativização sinaliza para um dizer destituído da absolutização sobre a realidade.

A presença da relativização na esfera social promove o contato com uma diversidade de lentes de interpretação. Essas lentes materializam um sistema de crenças eleito, o qual é composto por concepções que sustentam a forma como homens e mulheres compreendem, relacionam e tecem leituras sobre a realidade.

A diversidade de lentes pressupõe a existência de múltiplos olhares sobre um mesmo objeto, o que desestabiliza alguns axiomas éticos, pois o que pode ser correto para uns, não pode ser para outros. Estabelecem, aqui, o confronto e o conflito de ideias geradoras de comportamentos e valores sociais.

Imagine, então, esta diversidade de lentes que se encontram no contexto da escola, no âmbito do ensino religioso, o qual está inserido num espaço marcado pelo secularismo. De fato, é possível vislumbrar os embates a serem travados no campo social, visto que as fronteiras que são levantadas pelos diferentes grupos sociais com referência ao seu sistema de crenças não se tocam, complementam e nem mesmo se comunicam, devido ao núcleo sustentador de sua visão de mundo.

Nesta direção, este estudo visa identificar as pressuposições do secularismo que dão corpo e movimento ao processo de formação humana. Busca-se, ainda, discutir como estas pressuposições no âmbito da formação humana são referendadas pelo ato educativo, no que concerne a sua finalidade e aos seus princípios desenhados nas

propostas e nas diretrizes voltadas à educação do ser humano, a partir do Ensino Religioso.

Pensar, então, no secularismo e na sua proposta de complementariedade a ser estabelecida entre os diferentes posicionamentos defendidos, - uma vez que sua defesa contraria a verdade absoluta, visto que cada grupo social pode defender sua bandeira, conforme sua consciência, tradição e visão -, já demonstra a existência de um terreno contestado, que vem ganhando força, por meio da adesão, de algumas áreas da sociedade, ao status do politicamente correto sob a tutela dos direitos humanos e da liberdade individual, o que torna este campo fértil para a investigação e reflexão. Abre-se, aqui, uma oportunidade que se possa chegar a alguma consideração, esta é a esperança.

### **O Secularismo e seus Pressupostos**

A corrente do secularismo difundiu-se mais rapidamente com o movimento denominado globalização, que pressupõe o encurtamento das fronteiras e a tentativa de universalizar o mundo, não apenas por meio da economia, mas, sobretudo, pelos sistemas de informação e comunicação, tornando um mundo numa grande aldeia global.

A própria ideia de aldeia já traz alguns indícios de significação, visto que remete ao sentido de um conglomerado que ocupa um terreno em comum. Neste conglomerado, homens e mulheres participam de propostas comuns, incentivadas é claro, pelos processos midiáticos que produzem o senso de necessidade e desejo. É este desejo que se materializa na ação do consumo exacerbado, promovendo e incentivando a palavra “ter” em detrimento do “ser”.

Não é à toa que se presencia uma corrida desenfreada pelo que está na moda, pois o estar na moda possibilita a aceitação e o reconhecimento de grupos em prol do sentido de pertença. Então, a identificação da pessoa é efetivada pela forma como ela adere ao estilo de vida promovido pelos diferentes grupos sociais. Percebe-se com frequência o estabelecimento de “tribos”, que são definidas por sua linguagem, comportamento e vestimentas. É interessante observar que o termo “tribo” tem tudo a ver com o sentido de aldeia. Afinal, uma aldeia pode agregar várias tribos com sua cultura e modo de ser, isto é sua visão de mundo.

Depreende-se disto que, o contexto em que os grupos ou tribos compartilham a vida mostra-se provida de múltiplos sentidos, uma vez que:



O ser humano vive, age e convive em sociedade. Não é um ser humano isolado, participa de um processo, onde age e reage, influi e é influenciado pelo grupo, pela sociedade, pela cultura, pelas ideias, pelo ambiente e por todos os fenômenos dos quais participa (SANT'ANNA e MENEGOLLA, 2012, p. 15).

Neste ato de convivência e compartilhamento social, o ser humano produz história e cultura, que são legitimadas por meio das linguagens. Isso demonstra, então, que no contexto da secularização não há espaço para se falar em uma versão da história e da cultura, pois isso seria adotar uma postura excludente e particular da própria vida. Neste sentido, evoca-se para a necessidade de olhar o plural, valorizando as diferentes versões que se pode dar a um mesmo fato, o que pode dar origem a polissemia de sentidos.

Diferentes grupos de pessoas constroem histórias distintas sobre o mundo com que deparam. Essas línguas diferentes, por sua vez, facilitam os diferentes modos de experimentar a vida. Conseqüentemente, as pessoas não compartilham meramente opiniões políticas e crenças religiosas diferentes; na verdade, habitam mundos diferentes no que se refere às questões básicas da identidade pessoal, do tempo e do espaço (GRENZ, 2008, p.68).

A capacidade de criação conferida ao ser humano sugere que somente ele “é capaz de criar uma linguagem da linguagem, uma regra-de-regras. Um plano de tal ordem reflexivo que ele pode ver a si próprio neste plano” (DAMATTA, 2010, p.36). Sendo assim, os secularistas percebem a ação humana como sendo de natureza criadora do próprio mundo.

Há de se destacar, também, o papel da ética assumida na concepção secularista, visto que a proposição defendida não tem caráter pontual sobre o valor certo ou errado. A valoração é construída socialmente e até mesmo individualmente, pois as percepções quanto ao objeto de valoração ética assumem múltiplas perspectivas, que variam segundo os protagonistas, o espaço, a história e a percepção da vida.

Mesmo nesta pluralidade de olhares não se pode descartar o processo de responsabilização presente nas relações. Isso indica que a proposta da ética não se limita ao sujeito em si, mas o supera, à medida que aponta para a presença do outro, o que já traz a responsabilização dos atos, a partir do processo de conscientização que é gerado, o que revela que a ética não pode ser uma decisão restritamente individual, baseada

numa prática hedonista, mas solidária e participativa. Afinal, as respostas dadas nas situações experimentadas são implicadoras de consequências que atingem não apenas ao sujeito, mas a coletividade, da qual ele é parte.

Assim, “uma vez que o outro está presente em mim, eu não posso deixar de estar responsabilizado, pois até a indiferença já é uma resposta. As circunstâncias do outro me afetam, me interpelam e principalmente me responsabilizam” (CANDIOTTO, 2011, p.243).

Outra pressuposição defendida na proposta secularista diz respeito ao sentido atribuído à origem do cosmos, o que indica a presença de diferentes explicações e óticas sobre esta temática. Assim é que, os grupos que sustentam sua visão de mundo a partir da criação, de fato romantizam a vida, pois ancoram suas pressuposições em mitos, pois para os secularistas:

Tanto o modernismo como o pós-modernismo repousam sobre duas noções-chave: 1- de que o cosmo é tudo o que existe- nenhum deus de nenhuma espécie existe e 2- a autonomia da razão humana. É claro que a proposição 2 segue a 1. Se não há Deus, então os seres humanos – ou o que quer que eles mais sejam – são as únicas pessoas no cosmo; eles têm as únicas mentes racionais que existem. Estamos, portanto, por nossa própria conta e risco. (SIRE, 2004, p.232-233).

O pensamento secular sobrepõe o campo da objetividade pelo da subjetividade, visto que por sua base ser humanista, o núcleo da ação deve ser conduzido e centrado no sujeito. Isso não descarta a perspectiva da objetividade, mas a recoloca numa condição suplementar à subjetividade, uma vez que:

A subjetividade, portanto, não é um compartimento hermético, isolado dentro de nós mesmos, mas interioridade que – integrada sabiamente- faz do sujeito uma pessoa: sujeito em relação capaz de partilhar o seu mistério pessoal, no encontro com o outro. Dizendo de outra forma: a subjetividade nos constrói, à medida que nos humaniza. E isso implica em educar-se para a relação, para a sensibilidade diante do outro – seja esse outro um semelhante, um ideal, o pobre, Deus ou a natureza. (MAÇANEIRO, 2011, p. 216).

É preciso, ainda, dizer que o pensamento secularista é aquele que influencia diretamente à sociedade, no tocante às propostas educacionais a serem perseguidas, uma vez que ao

assumirem a roupagem de uma posição baseada no politicamente correto, estabelecem metas ideológicas de inclusão, sem que as mesmas sejam de fato discutidas, refletidas e ressignificadas.

Assim, ao assumir as pressuposições da pluralidade, da globalização, da subjetividade e da relativização faz-se necessário refletir, agora, como estas pressuposições são percebidas no processo de formação humana, no que diz respeito ao Ensino Religioso, uma vez que não se pode fechar os olhos para esta nova composição social, que ao mesmo tempo que abraça as diferenças, impõe alguns restrições ao modo como os grupos sociais se posicionam em relação à vida.

### **Secularismo, Formação Humana e Ensino Religioso**

O processo de formação humana a ser contemplado pela educação no Brasil é delineado tanto pela Constituição Brasileira de 1988, como pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional- LDBEN 9394/96. Esta pontuação é necessária, visto que explicita a intervenção do Estado nos rumos a serem perseguidos pelas diferentes instituições educativas, sejam elas de natureza pública e privada.

Interessante que mesmo estando sob a égide de um Estado laico é este mesmo Estado que dita por meio da LDBEN 9394/96, o que deve ser desenvolvido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento, dentre elas, situa-se o Ensino Religioso, à medida que delineia as ações a serem verificadas pelos sistemas de ensino quanto a esta disciplina.

Talvez o delineamento no Ensino Religioso resulte na limitação como este campo vem sendo tratado pelos próprios sistemas de ensino, em suas propostas curriculares, pois são elas vinculadas diretamente ao processo histórico, às linguagens e símbolos, ao ritual e ao cultural das religiões tematizadas. Tanto é assim, que compete a cada sistema de ensino definir os conteúdos de ensino que nortearão esta disciplina na esfera de suas redes sob sua responsabilidade. E, ainda, ressaltam que esta disciplina é parte integrante da formação básica do cidadão, o que lhe confere certo grau de legitimidade.

Diante da proposta de formação humana é que a Constituição Federal no artigo 205, já demonstra indícios de qual formação deve ser perseguida pela nação brasileira. Assim este artigo reza que:

A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno

desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

A formação vislumbrada está associada a três ideias-chave: 1ª - pleno desenvolvimento da pessoa humana; 2ª - preparo para o exercício da cidadania; e 3ª - qualificação para o trabalho. Isso demonstra que, a educação brasileira deve levar a cabo estas ideias na consolidação de sua proposta formativa. E para isto, o artigo 206 da Constituição Federal determina que o ensino a ser ministrado contemple os seguintes princípios:

- I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;
- II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber;
- III - pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, e coexistência de instituições públicas e privadas de ensino;
- IV - gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;

Os princípios elencados demonstram o caráter democrático em que a educação deve pautar suas ações e revelam, ainda, que a educação deve ser pensada no contexto da diversidade e da pluralidade. Este caráter e possibilidade, também são endossados pela LDBEN 9394/96, principalmente em relação aos currículos e aos saberes que serão desenvolvidos no contexto da Educação Básica<sup>26</sup>, o que engloba, também o Ensino Religioso.

Esta disciplinarização do Ensino Religioso encontra-se no artigo 33 da LDBEN, que ressalta que:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Esta proposição contida na LDBEN 9394/96 pode ser sentida de duas maneiras: a primeira que não há um engessamento de temas e formas de organização únicas, mas a presença de critérios de valor que dizem respeito a cada rede de ensino; e a segunda, como não há um parâmetro definidor, pode-se vislumbrar no cenário social várias

---

<sup>26</sup> A educação básica é compreendida pelos níveis de ensino da Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio.

possibilidades de concretização curricular desta disciplina, sendo da responsabilidade de cada sistema de ensino a construção de sua proposta, o que pode priorizar um credo em detrimento de outros, o que, segundo os pesquisadores, infringe o princípio da igualdade prevista constitucionalmente.

Este modo de intervenção do Estado causa certo estranhamento, visto que enquanto Estado laico e secular, não deveria assegurar uma proposta de formação religiosa, afinal isso não compete a sua esfera de atuação e, sim, das então denominadas instituições de natureza confessional; e ainda legislar sobre como este ensino de fato irá ser concretizado no espaço público, sem levar em consideração os diferentes contextos em que as escolas públicas estão mergulhadas é um ponto a ser considerado, principalmente por conta do viés proselitista que acaba se consolidando na prática. Afinal, o ensino se estabelece pela lente de interpretação que sustenta o sistema de crenças defendido ou aceito por cada docente.

Ao assumir uma perspectiva de vida ou lente de interpretação, pode-se inferir que os posicionamentos éticos e morais estarão sendo guiados por este jeito de olhar e contemplar a vida. Eles serão aceitos pela fé, assim como interiorizados na vida por esse mesmo motivo. Isso porque “A fé inclui a dinâmica inconsciente assim como percepção consciente; envolve profundas dimensões emocionais assim como operações e conteúdo cognitivos”. (FOWLER, 2006, p. 110).

É preciso entender que a nomenclatura atribuída ao Ensino Religioso já enseja um ensino pautado em sistema de crenças, o que de fato pressupõe a presença de uma visão de mundo que se sobrepõe sobre as outras. Isso indica que a própria nomenclatura disciplinar já é um equívoco, deixando certa indefinição sobre o próprio objeto de estudo a ser contemplado. Afinal, o ensino religioso não significa o estudo de culturas religiosas, o que pode ser ministrado por áreas como história, sociologia, filosofia, artes e antropologia, desvinculadas de uma tradição ou de tradições religiosas.

Além do mais, no espaço da secularização, o lugar ocupado pelo sagrado é muito limitado, ou quase que inexistente, por essa razão transferir para a escola este tipo de formação torna-se uma imposição, uma vez que a grande maioria dos que estão ministrando esta área específica, Ensino Religioso, não possuem conhecimento sobre a gama de religiões presentes na realidade social, o que torna este ensino desmotivador e até sem sentido.

Assim, uma das ações é redefinir a nomenclatura disciplinar para esta área do conhecimento, assim como seu objeto de estudo, uma vez que Ensino Religioso não

representa cultura religiosa e não se limita a catequização. Antes, a dimensão da formação humana que está em jogo chama-se espiritualidade, que se fundamenta numa prática de fé.

A fé enquanto linguagem torna-se uma perspectiva interessante, visto que sua “origem está na incompletude humana. Ela nasce da ausência, da saudade, enfim daquilo que fala ao corpo. [...] Ela é o meio através do qual o corpo é construído e pelo qual o corpo se estende, se completa (STRECK, 2005, p. 138)”. Isso leva a deduzir que a espiritualidade se completa na corporeidade e a corporeidade se completa na espiritualidade. Isso é que se traduz como sentido de ser integral.

Nesta perspectiva, a proposta de formação humana pode ser vislumbrada, mesmo no interior de uma sociedade secularizada, visto que a ênfase não se restringe a um credo, mas a uma das dimensões presentes na estrutura do ser humano e que tentam explicar sua existência.

Entende-se que, “as perguntas existenciais são o ponto de partida e também o ponto de chegada, pois o mais importante, no processo educativo-religioso, não são as respostas e as certezas, mas as buscas e os questionamentos”. (KLEIN, 2006, p.160). Diante desta nova percepção, é que se pode falar numa perspectiva abrangente e totalizante da vida.

### **Considerações Finais**

Adentrar no terreno da secularização é compreender que há pressuposições que norteiam sua presença na realidade social e estas são implicadoras da forma como homens e mulheres se posicionam em relação à vida. Isso se torna mais evidente quando se está em jogo o processo de formação humana.

A proposta de formação humana presente na Constituição Federal do Brasil e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, apesar de se constituir como uma intenção globalizante, no âmbito da disciplina “Ensino Religioso” pode-se identificar alguns entraves para sua concretização.

Um destes entraves está associado à própria nomenclatura disciplinar, que já pressupõe a ideia de um ensino marcado por dogmas, crenças e símbolos religiosos. O segundo entrave volta-se para o seu objeto de estudo, que na indefinição assume vertentes da cultura religiosa que se distanciam do próprio sentido de ser da disciplina. O terceiro entrave é que num Estado laico manter esta disciplina como constituinte obrigatória do currículo das escolas públicas é algo contraditório ao que este mesmo Estado defende e assegura para a sociedade.

Afinal, não se busca no ato da formação humana efetivada nas escolas públicas, a sacralização e nem mesmo a defesa de um sistema de crenças. O que se busca é a capacidade de o ser humano questionar e encontrar possíveis respostas às questões existenciais da vida, ponto que nem mesmo a perspectiva secular despreza.

O desenvolvimento da espiritualidade humana, a partir de perguntas é um modo de desenvolver o raciocínio lógico, a criatividade e o poder de argumentação sobre o próprio sentido da vida. Habilidades presentes nas propostas de formação humana que percebem o ser humano, enquanto uma totalidade.

Buscar a excelência da formação humana é considerar as dimensões que se fazem presentes no sentido de ser humano e isso independe de um conjunto de saberes a serem ministrados. Antes, estas dimensões sinalizam para uma proposta de educação integral de homens e mulheres em relação direta com a vida.

Assim, secularização e formação humana poderiam caminhar juntos, se a perspectiva abraçada fosse o sentido da existência, o que poderia ser a reflexão inicial a ser considerada, também, pelas diferentes áreas do conhecimento, incluindo-se, aqui, um olhar sobre a espiritualidade, que supera a visão disciplinar de “Ensino Religioso”.

Se isto vai ocorrer... Bom, isso depende daquele/a que se assume como um provocador ou uma provocadora de mudança.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição Federal do Brasil**. 1988.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394**, de 20 de dezembro de 1996. Brasília, 1996.

CANDIOTTO, Cesar (org.). **Ética**: abordagens e perspectivas. Curitiba: Champagnat, 2011.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2010.

FOWLER, James W. Estágios da Fé. In: SCARLATELLI, Cleide; STRECK, Danilo R.; FOLLMANN, José Ivo. **Religião, Cultura e Educação**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

GRENZ, Stanley J. **Pós-Modernismo**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

KLEIN, Remí. O lugar e o papel das perguntas no processo educativo religioso. In: SCARLATELLI, Cleide; STRECK, Danilo R.; FOLLMANN, José Ivo. **Religião, Cultura e Educação**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

MAÇANEIRO, Marçal. **O Labirinto Sagrado**: ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.

SANT'ANNA, Ilza Martins; MENEGOLLA, Maximiliano. **Didática**: aprender a ensinar. São Paulo: Loyola, 2012. p. 15.

SIRE, James W. **O universo ao lado**: um catálogo básico sobre cosmovisão. São Paulo: Hagnos, 2004.

STRECK, Danilo R. **Correntes Pedagógicas**: uma abordagem interdisciplinar. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.



## ENTRE A POLÍTICA E A RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DA IMPRENSA PERIÓDICA FEIJOÍSTA, NA CONJUNTURA DE 1834 e 1835.

Ana Rosa Clochet da Silva<sup>27</sup>  
Lais da Silva Lourenço<sup>28</sup>

### Resumo

O presente artigo analisa os discursos veiculados pelo semanário *O Justiceiro*, impresso entre 17 de novembro de 1834 e 5 de março de 1835 e editado pelos Padres Diogo Antônio Feijó e Miguel Arcanjo. Através da análise das mensagens veiculadas pelo jornal, busca-se identificar as possíveis articulações entre preocupações de natureza eclesiástica, sustentadas pela formação liberal-regalista de Feijó, e os temas políticos discutidos no momento em que o Estado brasileiro procedeu aos seus primeiros enquadramentos institucionais. Do ponto de vista teórico, a análise desta fonte se pauta nas formulações do sociólogo Pierre Bourdieu, conferindo atualidade e pertinência analítica ao conceito de "campo religioso". A partir de tal noção, procura-se demonstrar como, ao proferir mensagens de natureza religiosa e política, *O Justiceiro* subordinava a questão dos *dogmas católicos* àquilo que passava a ser tomado como matérias próprias à *Disciplina* da Igreja e, portanto, deveriam submeter-se ao poder temporal, coadunando-se com o discurso liberal da época.

**Palavras-Chave:** Diogo Feijó; Imprensa; Religião; Política

### Abstract

This article analyzes the discourse elaborated by *O Justiceiro*, a periodic printed between November 1834 and March 1835 and edited by the Priests Diogo Antônio Feijó and Miguel de Arcanjo. By analyzing the messages transmitted by the Journal, we seek to identify possible connections between ecclesiastical concerns - sustained by the Feijó liberal and regalist intellectual formation -, and political issues discussed at the time of Brazilian National State construction. From the theoretical point of view, the research is guided up the formulations of sociologist Pierre Bourdieu, giving relevance to the concept of "religious field". From this notion, we seek to demonstrate how, by delivering messages of religious and political nature, *O Justiceiro* subordinated the question of Catholic dogma to what came to be taken as specific to the discipline of the Church matters, shall submit them to the temporal power and harmonises them with the liberal discourse of that time.

**Keywords:** Diogo Feijó; Press; religion; policy

---

<sup>27</sup> Mestre e Doutora em História pela UNICAMP, pós-doutora pela USP. Desde 2008 é docente da Faculdade de História da PUC-Campinas e do Programa de Mestrado em Ciências da Religião, da mesma Universidade. Desenvolve pesquisas na área de Brasil Império, sobre o tema geral: formação do Estado e da Nação Brasileiros.

<sup>28</sup> Graduanda em História pela da PUC-Campinas, com os respectivos projetos de Iniciação Científica financiados pelo CNPq: "*Entre a política e a religião: uma análise da imprensa periódica feijoísta, na conjuntura de 1834 e 1835*" (vigência 2013-2014); "*Entre o dogma e a disciplina: a polêmica sobre o celibato no contexto da hegemonia liberal-regalista (1826-1842)*" (vigência 2014-2015), ambos sob orientação da docente co-autora.

## **Introdução**

Os séculos XVIII e XIX verificaram uma verdadeira simbiose entre elementos da antiga ordem e a consolidação dos Estados nacionais modernos, implicando combinações múltiplas entre mentalidade cristã e o racionalismo secular. No caso brasileiro, a Igreja e seus representantes diretos revelaram-se elo fundamental entre o mundo institucional - religioso e temporal - e a sociedade brasileira, na primeira metade do século XIX.

Valendo-se das novas possibilidades de representação política, os clérigos atuaram de forma direta na estruturação da nova ordem, ocupando vários espaços do poder público, dentre os quais o Parlamento brasileiro, além de figurarem nos cargos representativos regionais, fazendo-se presentes nas Juntas Provisórias de Governo, na Presidência e nos Conselhos Gerais das Províncias e, após o Ato Adicional, em 1834, nas Assembleias Provinciais. De tal modo que o apoio fornecido pelos religiosos à causa nacional mostrou-se fundamental (HAUPT, 2008, p. 77-94).

Se os enquadramentos institucionais em curso configuraram dimensão estruturante dos espaços públicos em gestação, os padres políticos também colaboraram na modelagem de uma nova *cultura política*. Entendida como o “conjunto de discursos e práticas” (BAKER, 1987), a cultura política forjada no interior destes novos espaços de sociabilidade dos cidadãos marcou aquela mutação dos imaginários e das práticas vigentes que, juntamente com as novas formas de representação, inaugurara a *modernidade política* no continente americano. (XAVIER-GUERRA, 2000)

Para nossos objetivos, cabe assinalar que a imprensa periodista ocupou papel estruturante neste processo, servindo como instrumento de legitimidade política, distinguindo-se da soberania absolutista monárquica e, portanto, inserindo-se na perspectiva de instituição das novas ideias e formas constitucionais (MOREL, 2005).

Assim, o surgimento da imprensa no Brasil acompanha e vincula-se às transformações nos espaços públicos, à construção da modernidade política e à renovação cultural e institucional, que pautaram o processo de formação do Estado e da Nação brasileiros.

Neste sentido, tornava-se responsável não apenas pela formação de um vocabulário capaz de remeter às novas formas de organização política mas, também, pelo forjamento de uma específica forma de sociabilidade dos sujeitos históricos do período, enquanto espaço de circulação das vozes públicas organizadas em torno dos referenciais em voga. Portanto, a análise da imprensa configura-se em importante fonte de estudo das mudanças políticas e sociais em curso, o que confere relevo ao papel dos padres periodistas no período imperial, como fora o caso de Diogo Antonio Feijó. Além de ter

ocupado diversos cargos políticos de destaque - deputado eleito para as Cortes de Lisboa, em 1821; deputado geral por São Paulo (1826 e 1830); senador (1833); ministro da Justiça (1831-1832) e regente do Império (1835-1837) - foi editor do jornal *O Justiceiro*, que circulou entre 1834 e 1835.

De tendência liberal, o semanário foi impresso na tipografia do *Farol Paulistano*, entre 17 de novembro de 1834 e 5 de março de 1835, e editado pelos Padres Diogo Antônio Feijó e Miguel Arcanjo. Utilizando-o como fonte, a presente comunicação visa analisar os discursos veiculados pelo referido jornal, buscando identificar as possíveis articulações entre preocupações de natureza eclesiástica, sustentadas por uma episteme liberal própria à formação de Feijó, e os temas políticos que estiveram em voga, no momento em que o Estado brasileiro procedeu aos enquadramentos institucionais e ao processo de normatização, capazes de conferir-lhe organicidade.

A análise desta fonte pauta-se, do ponto de vista teórico, nas formulações do sociólogo Pierre Bourdieu, conferindo atualidade e pertinência analítica ao conceito de "campo religioso" (BOURDIEU, 1974, p. 33-34). A partir de tal noção, procura-se demonstrar como, ao proferir mensagens de natureza religiosa e política, o *Justiceiro* subordinava a questão dos *dogmas católicos* àquilo que passava a ser tomado como matérias próprias à *Disciplina* da Igreja e que, portanto, deveriam submeter-se ao poder temporal, coadunando-se com o discurso liberal da época. O que emprestava à religião uma função marcadamente social e política e aos seus representantes o papel de legítimos formuladores e veiculadores de determinados projetos de tipo nacional, em detrimento de outros.

### ***Moral e Justiça na formação patrocínista de Feijó***

Diante das novas perspectivas e discussões acerca dos modelos de Estado trazidos pela independência, os padres-políticos debateram sobre a situação política e moral da Igreja brasileira, sendo unânime a convicção acerca da necessidade de reformas da instituição. Apesar disso, inexistia qualquer consenso sobre a direção que tais reformas deveriam tomar, o que variava segundo as diferentes orientações da formação clerical e suas também distintas concepções acerca do formato assumido pelo regime constitucional. Assim, assimetricamente situados “na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa”, o clero político pode seguir aquele padrão de atuação identificado por Bourdieu:

(...) lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão de bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso”, objetivamente ajustado “aos princípios de uma visão política do mundo social. (BOURDIEU, 1974, p. 57).

Reversivamente, fizeram da política espaço de negociação de demandas de natureza religiosa, criando canais institucionais por onde a *tradição* (assentada num conjunto de valores e crenças herdados da antiga ordem) sobreviveu e mesmo conferiu legitimidade às formas políticas modernas.

Dentre outros posicionamentos político-religiosos externados pelo clero brasileiro no período imperial, os mais expressivos polarizaram-se entre dois grupos: os “católicos liberais” e os “católicos conservadores”. Estes grupos tinham no Padre Antônio Diogo Feijó e em Dom Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, suas respectivas lideranças.

O clero conservador, também denominado ultramontano, pautou-se na defesa das tradições, da ordem, da comunidade, da hierarquia, da fé e principalmente na infalibilidade do Papa. A romanização da Igreja constituiu a principal tônica do pensamento conservador, pautando-se na defesa da subordinação da Igreja Católica brasileira à Roma, ou seja, à autoridade papal, tendência que se acentuaria apenas ao final do século XIX (SANTIROCCHI, 2010). Por outro lado, a tônica das reformas encampadas pelos clérigos liberais está ligada à subordinação da Igreja ao Estado, ou seja, do poder religioso ao poder temporal. Reafirmando o direito do padroado, o Governo imperial brasileiro “justificava seu regalismo com base na suposta aclamação popular que cedeu a soberania ao Imperador e na Constituição imperial”. (SANTIROCCHI, 2010, p. 75).

Desse modo, segundo Souza, o catolicismo liberal:

(...) propunha uma modernização da Igreja no sentido de colocá-la em sintonia com as aspirações da época. Em síntese, defendiam a integração do cristianismo aos princípios de liberdade e igualdade, dando-lhes uma maior fundamentação evangélica. (SOUZA, 2010, p. 194)

Inserido nesse posicionamento, Diogo Antônio Feijó foi figura central nos acontecimentos políticos brasileiros da primeira metade do século XIX, integrando o

grupo que esteve à frente das mudanças institucionais do período. Estudando a vida do Regente, Magda Ricci assume a impossibilidade de se apresentar um retrato fiel de sua personagem, abrindo novas possibilidades de abordagem sobre o tema. A autora acredita que, sendo um padre político, a visão de mundo de Feijó foi condicionada por sua formação sacerdotal - singular por não ter se realizado em Coimbra -, e pelas experiências vividas como clérigo, político, fazendeiro e junto aos Padres do Patrocínio. (RICCI, 2001, p. 279-280).

Os Padres Patrocinistas de Itu exerciam grande influência sobre a vida cotidiana dos fiéis, funcionando como juízes em contendas que animavam a então Vila paulista, trabalhando no sentido de estabelecer uma ordenação geral de forma evangelizadora e moralizante. Eles eram portadores de uma leitura particular do catolicismo, associando a política e a religião em diversos níveis e integrando a Igreja e o Estado em um só corpo. Na perspectiva desses padres moralistas haviam justos, ímpios, bons e malvados e o seu objetivo era o de “incutir à fé e a civilização através da arte imitadora dos heróis e personagens ilustres, vindos da bíblia, tanto quanto do dia a dia de cada um dos ituanos e povos civilizados.” (RICCI, 2001, p. 163)

Conforme esta interpretação, a ordenação social proposta pelos patrocinistas punia os que geravam a opressão dos pobres e a violação do direito de justiça. Tal perspectiva impunha lidar com a existência de uma sociedade complexa, dada a observância da convivência entre senhores e escravos, Rei e cidadãos, Deus e seus fiéis.

A ideia de justiça a partir da ação jornalística, faz-se visível também na escolha do título do periódico - *O Justiceiro* -, demonstrando que o mesmo deveria assumir um papel regulador no tocante aos comportamentos, censurando uns e admirando outros. Os parâmetros de interpretação da realidade e de julgamentos relacionam-se amplamente com o conceito de “sociedade doméstica”. Esse caráter moralista se imbrica à trama política do período, revelando que os parâmetros de julgamento e problemas apontados pelos padres foram fortemente influenciados pelas motivações dos trabalhos patrocinistas.

Sob tal perspectiva, os editores do jornal alimentavam a concepção de que a sociedade deveria “*progredir na carreira da moralidade, única que a pode levar a perfeição*” (*O Justiceiro*, n.º. 3, 20/11/1834). Detentores de um poder simbólico, conferido pela instituição, acreditavam estar em acordo com um “Deus esclarecido”, perspectiva que legitimava a prática política encetada em nível das esferas do poder temporal, desautorizando qualquer outro poder concorrente.

À formação patrocínista, Feijó aliava uma concepção *regalista*, defendida por outros expoentes do clero liberal. Nessa perspectiva, defendiam que o Estado podia legislar sobre matérias religiosas, nomeando bispos mesmo sem autorização de Roma. Como demonstrado na seção “Interior”, de 27 de novembro de 1834:

Podendo as Associações quer Políticas, como Religiosas exercer grande influencia no espírito público da Província, com razão foram as Assembléias Provinciais investidas do poder de legislar sobre elas.

Influenciado por esse ideário, o clero liberal, liderado por Feijó, posicionou-se frente a diversas questões concernentes tanto a assuntos específicos à Igreja, quanto à configuração de um arcabouço político-institucional capaz de dar organicidade ao Estado brasileiro em construção. Trataremos abaixo de algumas destas questões que, mais diretamente, esgarçam a relação entre assuntos religiosos e temporais, o sagrado e o profano, a religião e a política, na perspectiva feijoísta.

### **Política e religião nas reformas projetadas por Feijó**

Na interface dos assuntos atinentes à religião e à política, uma das questões mais polêmicas levantadas por Feijó diz respeito ao celibato sacerdotal. Segundo Souza:

Convencidos da dificuldade de enquadrar o clero na disciplina eclesiástica, os padres anticelibatários julgaram melhor dispensá-la, evitando, assim, maiores escândalos. Para tanto, procuraram demonstrar que o celibato não era uma instituição divina nem apostólica, mas um ponto disciplinar da Igreja, isto é, de natureza variável, falível, devendo ser apropriado às circunstâncias do tempo. O celibato também não era entendido como uma doutrina prescrita pela Igreja primitiva, onde se encontravam muitos presbíteros casados. Do mesmo modo, o matrimônio, segundo eles, era um contrato originalmente estabelecido pelo poder civil que, em um determinado momento histórico, foi instituído pela Igreja como sacramento. Esta instituição, no entanto, não retiraria do poder civil o direito de reger as normas do casamento segundo das diretrizes do Estado. (SOUZA, 2010, p. 388-389).

Defendiam, assim, uma noção de religião associada a moral, que, se por um lado era vista como um caso de "consciência individual", conforme apregoava o princípio liberal, por outro, estabelecia um "vínculo ético" entre os homens. Assim, a religião era reivindicada por influir sobre a moral, ao passo que esta era a base sobre a qual deveriam assentar-se os laços sociais. Para o clero liberal regalista, contudo, a situação

de imoralidade e despreparo em que se encontrava a Igreja impunha que, antes de assumir seu papel na sociedade, o clero fosse regenerado, por meio de reformas encampadas pelo próprio Estado.

Extrapolando o âmbito do Parlamento, a postura anticelibatária de Feijó foi amplamente veiculada em seu jornal *O Justiceiro*, na seção intitulada “Comunicado sobre o Celibato”, pouco tempo depois de aprovado o Ato Adicional de 1834. Segundo Feijó:

Um dos meios mais eficazes de que a Assembléa Provincial deve lançar mão para promover a moralidade publica é procurar a abolição do Celibato Clerical, ou conseguindo que a autoridade competente (o diocesano) dispense nesta lei disciplinar”. (*O Justiceiro* N° 14, 12/02/1835).

Na defesa de tal postura, Feijó e seu séquito de clérigos liberais partiam da distinção entre *dogma* e *disciplina* eclesiástica, acreditando que “esta última poderia ser mudada conforme os tempos e os lugares” (SOUZA, 2010, p. 324), acomodando-se às circunstâncias do Brasil e passando pelo crivo do poder civil. Contudo, embora passível de alteração e adaptação à sociedade, a questão do celibato subordinava-se à questão da *moral pública*, que tocava à construção do poder temporal, evidenciando a relação que Feijó estabelecia entre a moral – enquanto princípio estruturante da sociedade - e o regalismo – que comportava a intervenção do Estado em assuntos desta natureza.

Explanando sobre a mesma questão, na publicação de 12 de fevereiro de 1835, a seção “Interior” é dedicada a um “Comunicado sobre o Celibato”. Nela, as explicações sobre a importância do Celibato, dadas por seus defensores, são questionadas e criticadas. Sobre a “necessidade de Ministros, desembaraçados dos negócios seculares”, Feijó afirma que “de mais hoje os Padres não se empregam todos na administração particular da Igreja.” Neste artigo, os celibatários são considerados “ignorantes, incapazes, estranhos aos conhecimentos das coisas humanas”, enquanto se não o fossem, seriam “verdadeiros Cidadãos versados na prática das coisas do mundo.” (*O Justiceiro*, n° 14, 12/02/1835).

Nestas passagens, observa-se a ligação entre às questões morais, terrenas e sagradas, javendo uma evidente contradição entre cidadania e celibato, sendo que a primeira só seria atingida pelos que não fossem adeptos da prática. Para reforçar esse argumento, uma passagem Bíblica, na qual Moisés relata a criação do homem, também é citada, a fim de provar que o celibato não deve ser obrigatório aos sacerdotes e que o mesmo faz-se “contrário às leis da natureza” ((*O Justiceiro*, n° 14, 12/02/1835). O projeto de Feijó

sobre o celibato suscitou polêmica em nível nacional repercutindo, particularmente, na imprensa da época.

\*

No tocante à questão da escravidão, antepunham-se novas articulações entre as concepções religiosas de Feijó – herdadas de sua formação patrocínista e liberal - e a interpretação da realidade política e social. Os padres patrocínistas observavam a liberdade e a propriedade escrava como “direitos fundamentais”, que deviam ser resguardados. O primeiro seria uma propriedade “pessoal, inata e essencial do homem”. Nessa perspectiva, até o mais simples africano a possuía, ainda que não a tivesse desenvolvido. Mas, “estimulado por suas propensões” e “esclarecido por sua razão”, o mesmo poderia constituir-se como “senhor de suas ações pela liberdade”. (RICCI, 2001, p. 229)

Assim, a escravidão fazia parte de uma associação maior na qual estavam em voga direitos e deveres. Influenciado pelo conceito de “sociedade doméstica”, Feijó acreditava que estes servos e agregados estariam inseridos numa sociedade maior, e esta contida numa outra ainda mais extensa. A partir desses “direitos naturais”, Feijó construiu sua relação com os escravos, sendo estes argumentos recorrentes em diversos contextos de atuação deste padre. Mais do que somente os escravos, Feijó acreditava que os senhores também deveriam conhecer tais regras morais.

Acreditando que “a liberdade não era um benefício, mas uma obrigação imposta aos senhores e aceita pelos escravos”, Padre Feijó continuava observando a liberdade como um direito natural, pensado do conjunto da “sociedade doméstica” para a “sociedade civil” (RICCI, 2001, p. 233). Entretanto, mantinha para com seus escravos uma relação de governo e proteção direta, bem como de proteção e ajuda financeira. Isso porque, como a liberdade, o direito à propriedade deveria ser respeitado.

Considerando que a escravidão ajudaria a formar o caráter pacífico dos brasileiros, Feijó admitia que a prática era contrária ao espírito do cristianismo, e que acarretaria prejuízos à moral e à civilização do país. Os redatores do jornal alertavam, também, que todos os brasileiros eram iguais, concorrendo para a “felicidade da pátria”. Essas concepções, muitas vezes antagônicas e pautadas na interpretação dos “direitos naturais”, se fazem presentes na seção “Interior” da edição de 4 de dezembro de 1834, na qual lemos:



A escravatura, que realmente tantos males acarreta para a civilização, e para a moral, criou no espírito dos Brasileiros este caráter de independência, e soberania, que o observador descobre no homem livre, seja qual for o seu estado, profissão, ou fortuna. Quando ele percebe desprezo ou ultraje da parte de um rico, ou poderoso desenvolve imediatamente o sentimento de igualdade, e se ele não profere, concebe ao menos esse grande argumento – “Não sou seu escravo.

Essa crença patrocínista vincula-se à ideia de justiça, que o permitia afirmar que os que a violarem, bem como os direitos fundamentais, ou oprimirem os pobres, seriam observados tanto pelo Rei, quanto por Deus. Portanto, a escravidão era defendida em relação à preservação dos direitos fundamentais, os mesmos que, ambigualmente, acabava por desprezar. A fim de justificar a existência dessa sociedade complexa, cheia de ambiguidades e oposições, Feijó e os outros Padres Patrocínistas recorriam às *Leis da Justiça Real* e da *Justiça de Deus* para cultivar em si e em seus discípulos a interpretação vista como adequada sobre a ordem social.

\*

Todas estas questões, que tocavam as interfaces das reformas projetadas para a Igreja e para o Estado brasileiros, estiveram alinhavadas pelo consenso estabelecido não somente entre padres, mas também entre os leigos, acerca da caracterização do Império do Brasil como uma nação católica. A unidade religiosa era considerada fundamental no processo de construção do novo Estado, possibilitando uma unidade identitária aos novos habitantes do novo Império, postura que se manteve hegemônica durante todo o império, legitimando-se pelo art. 5º. da Constituição de 1824, que reconhecia a religião católica como a oficial e mantinha a Igreja subordinada ao Estado. (NOGUEIRA, 2001, p. 80)

Em função de tal consenso, os debates ocorridos na Câmara dos Deputados nas quatro primeiras legislaturas do Império, entre os anos de 1826 e 1842, contaram com a decisiva contribuição dos clérigos liberais no tocante à relação do Estado com a Igreja Católica brasileira, a relação desta com a Cúria Romana, os parâmetros de seu funcionamento e o papel que ela ocupava dentro da sociedade nacional. Inspirado pela simultânea formação patrocínista e regalista, os representantes deste clero foram os deputados mais atuantes *defesa da primazia do poder legislativo*, que acabou transfigurando-se numa defesa acirrada da Constituição, o que François chamou de “um surto de constitucionalismo”. (SOUZA, 2010, p. 222).

Para tanto, utilizaram da crença religiosa para legitimar princípios modernos de governo, numa identificação direta entre a *religião* e o *modelo constitucionalista*. Em âmbito da Câmara dos Deputados a defesa da Constituição e da recente Independência nacional levou a uma generalizada defesa da soberania nacional, fazendo-se presente principalmente nos debates que envolviam a relação da Igreja nacional com Roma e o Papa.

Assim, a forte tradição regalista desses clérigos, assim como seu alinhamento com o catolicismo liberal, fizeram com que entendessem qualquer tentativa de regulamentação de Roma sobre a Igreja brasileira como um ataque à soberania nacional. Para Feijó, ao aclamar o Imperador e reconhecer a Constituição, a nação concedeu a ele tal poder, constituindo assim o que Santirocchi chamou de "padroado civil", que seria a base do regalismo do governo a partir de então. Mediante tal concepção, a "administração exterior da Igreja nacional era competência e direito do poder civil e não um privilégio a ele concedido." (SANTIROCCHI, 2010, p.76-77)

## **Conclusão**

A partir da análise do jornal *O Justiceiro*, observa-se como o padre Diogo Feijó, em sua atuação pessoal, concebeu as diversas esferas da sociedade a partir da conexão entre política e religião. A construção das bases interpretativas deste padre, ligadas principalmente a valores e crenças católicas de matiz patrocínista e regalista, demonstrou-se através dos artigos por ele redigidos, o que, a nosso ver, reforça a pertinência do instrumental teórico de Pierre Bourdieu - sobre o intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos na elaboração dos esquemas de pensamento, de percepção, e de julgamento da realidade - para o caso em questão. Nesta perspectiva:

(...) a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação e percepção do mundo, e em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetiva fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura mental-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 1974, p. 33-34).

Além disso, é possível identificar a correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais em sua concepção acerca das reformas, tendo por elo a questão da *moral*. Tal concepção, ao identificar determinadas "funções sociais" cumpridas pela

religião em favor do “corpo social”, justificariam a intervenção direta destes padres na sociedade, conferindo legitimidade a determinados projetos de tipo nacional, em detrimento de outros.

Ao recorrermos aos princípios patrocínistas que pautaram a formação de Feijó, é possível ainda acessar o universo religioso que, no momento por nós analisado, contribuiu para uma “moralização” e “sistematização” das crenças e práticas religiosas, em relação com as reformas políticas. Esse fenômeno é demonstrado, principalmente, no tocante à defesa da moral e à interpretação de um “Deus esclarecido”. A moralização das representações religiosas apresenta-se na crença da transformação operada pelo discurso de Feijó, de um Deus primitivo, arbitrário e imprevisível, num “Deus justo e bom, guardião e protetor da ordem da natureza e da sociedade”.

A constituição de um campo religioso também acompanha, segundo Bourdieu, a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por essa razão em leigos (BOURDIEU, 1974, p. 39). Essa separação simbólica entre o saber sagrado e a ignorância profana demonstra-se, principalmente, pela certeza nos parâmetros de julgamento utilizados e formulados por Feijó. Interpretados como produtos divinos, não podiam ser questionados já que o padre era detentor de um “conhecimento erudito”, ou seja, das normas e conhecimentos que somente os especialistas pertencentes à esta instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso possuíam. Daí sua ênfase na fraqueza humana para cumprir a observando a Lei - "que é sua vontade" [de Deus] - justificando a "assistência, a forças para amarmos, e seguirmos a Justiça", o que implica recorrer à fé e aos seus legítimos propagadores.(FEIJÓ, 1967, p. 138).

Assim, esgarçam-se os usos políticos de suas "mensagens religiosas", propagadas através do periódico *O Justiceiro*. Exemplo disso são as imbricações estabelecidas entre as duas esferas, como apontado na crítica ao celibato, associada à afirmação da cidadania. Proporcionando uma legitimidade religiosa à esse modo de pensamento, Feijó acabou por favorecer amplamente o ideário liberal, que não podia, naquele momento, prescindir plenamente da tradição religiosa. Afinal, num mundo estruturado pela religião, a Igreja era o único poder com efetiva capacidade para se afirmar sobre os mais amplos setores da sociedade, de tal forma que seus representantes converteram-se em verdadeiros elos entre a Coroa (Aparelho Estatal) e os súditos (os fieis), posteriormente cidadãos.

## REFERÊNCIAS

### Fonte primária

FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1967.

Periódico *O justiceiro*

### Fontes Secundárias

AZZI, Riolando. *O Clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*. Brasília: Rumos, 1992.

BAKER, Keith M., "Introduction", in: *The French Revolution and the creation of Modern Political Culture*, vol. 1, Oxford/New York: Pergamon Press, 1987, pp. XI-XIII).

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 33-34.

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

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos. Imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial*. (1820-1840). São Paulo: Hucitec, 2005.

PAULA, Eurípedes Simões de. *Trabalho Livre e Trabalho Escravo*. São Paulo, 1973.

RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente*. Diogo Antonio Feijó (1784-1843). Campinas, UNICAMP, 2001.

SANTIROCCHI, Ítalo, "Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)". Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, Faculdade de História e Bens Culturais da Igreja, 2010, (Tese de Doutorado)).

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do Altar à Tribuna: Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro*. Rio de Janeiro, 2010.

XAVIER-GUERRA, François. *Modernidad e independências. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: MAPFRE/Fondo de Cultura Económica, 2000.

## O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DAS VESTIMENTAS LITURGICAS CATÓLICAS

Ludmilla Silva de Oliveira<sup>29</sup>(UFS)

**Resumo:** A ritualização é uma das principais características de institucionalização da Igreja Católica. Suas celebrações sempre envolveram elementos suntuosos que fascinam pela beleza, cor e música, valorizando e ornamentando os ritos. Dentre estes elementos destacamos os paramentos litúrgicos, que são as vestes sacerdotais empregadas em cerimônias como a Santa Missa, o Ofício Divino, os Sacramentos e os Sacramentais, utilizados por padres, Bispos, Papas e diáconos. Na atual conjuntura, e após o Concílio Vaticano II tais elementos vem se descaracterizando na liturgia católica sofrendo também um processo de secularização. A presente comunicação tem por objetivo realizar um estudo referente à modernização do uso dos Paramentos Litúrgicos, bem como um enfoque dos seus aspectos simbólicos, históricos e sagrados a partir dos conceitos de secularização e contra-secularização utilizados por Berger e Pierucci.

**Palavras-chave:** Secularização, Paramentos Litúrgicos, Igreja Católica e Rito.

**Abstract:** The ritualization is a major institutionalization characteristics of the Catholic Church. Their celebrations always involved sumptuous elements that fascinate by the beauty, color and music, enhancing and ornamenting the rites. Some of them, we highlight the liturgical vestments, which are the vestments used in ceremonies such as Mass, the Divine Office, the sacraments and sacramentals the used by priests, bishops, popes and deacons. At the present juncture, and after the Second Vatican Council such elements has been debased in the Catholic liturgy also suffering a process of secularization. This communication aims to conduct a study on the modernization of the use of liturgical vestments, as well as a focus of its symbolic aspects, historical and sacred Based on the concepts of secularization and counter-secularization used by Berger and Pierucci.

**Keywords:** Secularization, Liturgical Vestments, and Rite Catholic Church.

---

<sup>29</sup> Museóloga Corem 1R 316-I Gestora Cultural de Itabaiana –Se Mestranda do Programa de Ciências da Religião UFS Graduanda em Biblioteconomia UFS [ludmilla.silvadeoliveira@gmail.com](mailto:ludmilla.silvadeoliveira@gmail.com)

## **1. Introdução**

A discussão sobre as relações entre religião e modernidade remete aos temas da secularização e do desencantamento do mundo. Isso se deve ao fato de um crescente pluralismo que passa tanto pela manutenção da tradição como pela incorporação de novas práticas. Como também pela legitimação e plausibilidade que se mostram enfraquecidos no campo religioso dentro da sociedade.

O mundo atual não garante a aceitação simples da tradição e o questionamento de seus pressupostos torna-se freqüente, alterando as relações das instituições “guardiãs das tradições”, entre si e o restante da sociedade, obrigando-as a lidar com valores estranhos às suas perspectivas originais e maneiras de ser autônomas. Assim, no que se refere a essas instituições, a dinâmica contemporânea as obriga a se tornarem aptas a administrar interesses de naturezas distintas, tais como as demandas de mercado, as populares, as religiosas, as oficiais e as leigas.

Harvery Cox foi um dos primeiros a procurar oferecer interpretações sociológicas do fenômeno. Para ele secularização é “o desagrilhoamento do mundo da compreensão religiosa ou semi-religiosa que tinha de si mesmo, o banimento de todas as concepções fechadas ao mundo, à ruptura de todos os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados”. No entanto, Cox aceita como legítima também a definição do teólogo holandês C.A. Van Peursen que considera a secularização libertação do homem “em primeiro do controle religioso e então do controle metafísico sobre sua razão e linguagem.

Para ele, a raiz primordial da secularização é a própria Bíblia que exerce 3 funções secularizadoras: a. Desencantamento da natureza, donde o homem e Deus passam a fazer a história e a dominar a natureza. b. Dessacralização da política donde o homem penetra na história e cria mecanismos próprios de mudanças sociais. c. Desconsagração dos valores, donde a oposição bíblica à idolatria, a qualquer reprodução divina.

Sendo assim, ele distingue secularização de secularismo e diz que esse último é o nome para nova ideologia para uma nova visão fechada do mundo, que funciona de maneira muito semelhante a uma nova religião.

E aí ele adentra na caracterização da secularização pela descrente adesão à Igreja Institucional e diz que isso é inexato. O autor entende esta afirmação no sentido de que é possível encontrarmos ainda elevado nível de cultura do espírito religioso, mas de modo segmentário, no nível da esfera privada. Pois, a secularização é tomada muitas vezes como sinônimo de dessacralização, como passagem da categoria de sagrado à profano, para uma realidade qualquer.

Falar em secularização é atacar o problema da institucionalização. Esta envolve a legitimação – processo de justificar a atividade institucional, infraestrutura social que dá credibilidade a um sistema. E aí nesse ponto Bolan, está de acordo com Becker que tentou interpretar a secularização em termos de disponibilidade em aceitar mudanças. De fato, temos aí um critério decisivo para verificar a medida de secularização nas diferentes áreas da vida social.

Ele encara a secularização como um fenômeno global e suas motivações e raízes também são globais. É o resultado das mudanças culturais, tecnológicas e socioeconômicas da sociedade e apresentam como suas características a objetivação da natureza, o aumento da racionalidade na organização do pensamento humano e a privatização e crescente perda de legitimação do sistema religioso tradicional.

## **2. O processo de secularização segundo Pierucci e Berger**

Pierucci faz o seu debate sobre o assunto falando sobre o persistente declínio da religião, que tem como pretexto e contraste o também persistente auto-engano do "retorno do sagrado" e, de uma possível, "revanche de Deus". Ele demonstra um ceticismo diante dessas conclusões quando diz que o processo de secularização se verifica e não há crise de paradigma nessa área do conhecimento.

Segundo Pierucci, foi contentando-se com o pouco que sobrou para a religião na moderna civilização ocidental, a saber, na esfera privada segundo ele, que começou a tomar forma entre os cientistas sociais da religião essa atitude mental de valorização simpatizante do "retorno do sagrado", fenômeno assim nomeado por alguns já na segunda metade dos anos 70. Essas são as chamadas formulas simples utilizadas por alguns para falar da “revanche de Deus” e a idéia de “retorno do sagrado”.

Contra o velho paradigma hegemônico que descrevia o inevitável "eclipse do sagrado" começaram a convergir para essa atitude de desconfiança ou descaso em relação à tese da secularização pesquisas de todo formato sobre todo tipo de religião e forma de religiosidade, igrejas, seitas, movimentos religiosos, cultos, práticas mágicas, práticas esotéricas e neoesotéricas etc. (Magnani, 1996) e, com isso, aos poucos foi tomando corpo essa tese-réplica que narra em tom maior a revanche de Deus, desforra divina que parece ter começado por conceder o dom da salvação à própria sociologia da religião ao injetar vida eterna em seu objeto de estudo, matando assim o velho paradigma da secularização pensada como "morte de deus".

Para Pierucci não existe essa crise e ele demonstra isso a partir de algumas concepções.



Perda de espaço e poder no aparelho de Estado laicizado, que implicou a perda material de uma série de bens e domínios eclesiásticos (cf. Marramao, 1983), vieram a galope a perda de chão ou de raízes na sociedade societalizada e a perda de alcance sobre a pluralização das esferas culturais autonomizadas; e daí, perda de influência no espaço público, perda de força e de autoridade sobre a vida cotidiana, perda de prestígio cultural na vida urbanizada e até mesmo, eu diria, perda de charme. Pierucci (1997).

Outro exemplo citado pelo mesmo é domingo o outrora “ dia do Senhor” que hoje é vivido não só como um dia de lazer profano quase obrigatório mas também por conta das crises econômicas se tornou um dia de trabalho como qualquer outro da semana virou um dia normal de compras de se expor aos prazerosos impulsos consumistas.

Mas ele também cita muitas idéias que são colocadas para esse fim da secularização como é o caso de Frigerio. "Esta idéia de que a religião estava perdendo importância e que finalmente ia desaparecer no mundo contemporâneo foi, durante muitos anos, um dos dogmas mais aceitos na sociologia que lhe deu origem, bem como noutras disciplinas" (Frigerio, 1995). Se mesmo nas sociedades tecnológica e economicamente mais desenvolvidas o sagrado faz parte importante da vida de tanta gente, se o sagrado perfaz aí, nos dias de hoje, seu próprio "retorno do recalçado" e deixa-se ver por todo lado a reencantar o Primeiro Mundo, o tal do desencantamento weberiano deve ter ido mesmo para o ralo da história, sendo agora substituído com vantagens.

Berger vai dizer (2001, p. 11), que reviu, recentemente, sua posição tradicional, considerando a “essencialmente equivocada”. Para o autor, se a modernização levou a um declínio da religião, ela também instigou a existência de movimentos antissecularizantes e não conseguiu instaurar um equivalente da secularização institucional religiosa nas consciências individuais. No mínimo, diz Berger (2001, p. 10), a relação entre religião e modernidade é “bastante complicada”. O mundo secularizado tem criado estratégias concomitantes de adaptação e rejeição à modernidade, para as comunidades religiosas.

As sociedades heterogêneas produzidas pela modernização e a abertura de infinitas possibilidades de comunicação intercultural estimulam o pluralismo e desfavorecem o estabelecimento de monopólios religiosos. Paradoxalmente, isso gera possibilidades de criação de subculturas religiosas variadas, que podem se posicionar até mesmo contra valores modernos. Para o autor, se vivêssemos num mundo secularizado, de fato, as

instituições religiosas sobreviveriam, na medida em que se adaptassem à secularização, o que, para o autor, é desmentido pela observação empírica.

### **3. Os paramentos litúrgicos e o mundo contemporâneo**

A palavra Liturgia tem origem grega e é formada pelas raízes “laós” = povo e “urgía” = trabalho e significa trabalho do povo/ trabalho público. Compreende uma celebração religiosa pré-definida, de acordo com as tradições de uma religião em particular, sendo considerada por varias religiões um ofício ou serviço indispensável e obrigatório.

Já segundo a Constituição do Vaticano II, Sacrosantum Concilium, a Liturgia é entendida como o “exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo, no qual, mediante sinais sensíveis, é significada e, de modo particular a cada sinal, realizada a santificação do homem, e é exercido o culto público integral pelo Corpo Místico de Cristo, cabeça e membros. Disto se segue que toda a celebração litúrgica, como obra de Cristo sacerdote e de seu corpo que é a Igreja, é ação sagrada por excelência, cuja eficácia, no mesmo título e grau, não é igualada por nenhuma outra ação da Igreja.” (SC,7).<sup>30</sup>

Com isso, a doutrina ou dogmas católicos afirmam que o rito litúrgico, celebrado com o emprego dos elementos materiais porta o poder da salvação de Jesus Cristo, que se torna assim sua mão prolongada para transmitir a vida do Pai.

A ritualização é uma das principais características de institucionalização da Igreja Católica. Suas celebrações sempre envolveram elementos suntuosos que fascinam pela beleza, cor e música, valorizando e ornamentando os ritos. Destes elementos destacaremos a seguir os Paramentos Litúrgicos que são as vestes empregadas em cerimônias como a Santa Missa, o Ofício Divino, os Sacramentos e os Sacramentais por Padres, Bispos, Papas e Diáconos como elementos da comunicação do homem com Deus, confeccionadas de maneira artesanal e artística, com bordaduras, brocados, pinturas de extrema beleza, sob tecidos nobres, sobretudo os mais antigos do período tridentino.

As roupas utilizadas pelos ministros sagrados nas celebrações litúrgicas são derivadas das vestimentas gregas e romanas. Nos primeiros séculos, a forma de vestir das pessoas de uma determinada classe social (os honestiores) foi também adotada para o culto cristão, e esta prática foi mantida na Igreja, mesmo após a paz de Constantino.

---

<sup>30</sup> A Sacrosantum Concilium é uma constituição sobre Liturgia, promulgada pelo Concílio Vaticano II, indicando as modificações desejadas pelos participantes do Concílio no culto em geral da Igreja Católica. Foi o primeiro documento emitido pelo Concílio, bem como o único que foi preservado, dos esquemas prepatórios que a Cúria Romana havia preparado para o Concílio, e foram descartados pelos participantes.

Conforme citam alguns escritores eclesiásticos, os ministros sagrados usavam suas melhores roupas, provavelmente reservadas para a ocasião

Enquanto que na antiguidade cristã as vestimentas litúrgicas diferiam das de uso cotidiano não pela forma particular, mas apenas pela qualidade dos tecidos e decoração particular, no curso das invasões bárbaras, os costumes, e com eles também a forma de vestir dos novos povos, foram introduzidos no Ocidente, levando a mudanças na moda profana. A Igreja, ao contrário, manteve essencialmente inalterada as roupas usadas pelos sacerdotes nos cultos públicos; foi assim que as vestimentas de uso cotidiano acabaram por se diferenciar das de uso litúrgico. Na época carolíngia, finalmente, os paramentos próprios de cada grau do sacramento da ordem foram definitivamente definidos, assumindo a aparência que conhecemos hoje.

Assim como acontecia no mundo profano, exibir a suntuosidade das sedas e veludos, pela beleza das vestes dos mantos e paramentos eclesiásticos era um sinal de reconhecimento e poder. Muita dedicação foi destinada à realização dos paramentos. Usavam-se tecidos de cores e qualidades diversas para diferenciar os graus hierárquicos do clero oficiante e para conferir adequado esplendor às festas que eram celebradas. A presença do ouro recorria à idéia da recompensa divina e os motivos decorativos dos bordados faziam recordar os temas da fé, da divulgação da imagem de uma Igreja poderosa e triunfante.

É preciso sempre distinguir, no objeto litúrgico, no seu uso, dois aspectos: um prático e o outro simbólico. O primeiro se ordena à ação material que ele deve pôr em prática, o segundo nasce do significado da própria ação. Um objeto adquire sua eloquência e valor artístico pela autenticidade e preciosidade do material empregado, pela coerência com a função prática, pela logicidade e conveniência das dimensões em relação ao ambiente. Com isso, além das circunstâncias históricas, os paramentos sacros têm uma função importante nas celebrações litúrgicas: primeiramente, o fato deles não serem usados no cotidiano, tendo assim um caráter cultural, ajuda-nos a romper com o cotidiano e suas preocupações, no momento da celebração do culto divino. Além disso, as formas largas das vestimentas, como por exemplo, da casula, põem em segundo plano a individualidade de quem as veste, enfatizando seu papel litúrgico. Pode-se dizer que a "ocultação" do corpo do ministro sob as vestes, em certo sentido, despersonaliza-o, removendo o ministro celebrante do centro, para revelar o verdadeiro Protagonista da ação litúrgica: Cristo. A forma das vestes, portanto, lembra-nos que a liturgia é celebrada *in persona Christi*, e não em próprio nome.

Aquele que exerce uma função de culto não atua como indivíduo por si mesmo, mas como ministro da Igreja e como instrumento nas mãos de Jesus Cristo. O caráter sagrado dos paramentos provém também do fato de que são vestidos conforme prescreve o Ritual Romano.

Na forma extraordinária do Rito Romano (de São Pio V), a vestidura dos paramentos litúrgicos é acompanhada por orações relativas a cada veste, orações cujo texto ainda pode ser encontrado em muitas sacristias. Ainda que estas orações não sejam mais prescritas (mas nem tampouco proibidas) da forma ordinária do Missal emitido por Paulo VI, seu uso é aconselhável, uma vez que ajudam nas preparações e no recolhimento do sacerdote antes da celebração do Sacrifício Eucarístico. Para confirmar a utilidade destas orações, note-se que elas foram incluídas no Compendium Eucharisticum, recentemente publicado pela Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos.

A veste litúrgica usada pelo sacerdote durante a celebração eucarística deve, em primeiro lugar, demonstrar que ele não se encontra lá em privado, mas que está lá em lugar de alguém – de Cristo. O seu privado e individual devem desaparecer, a fim de ceder espaço a Cristo ( **Ratzinger, 2006, pag. 159**)

Cada veste que se utiliza na celebração eucarística possui simbolismo próprio, manifestando um caráter do mistério pascal. Portanto, é necessário que sejam feitas com qualidade e que não sejam abandonadas mesmo aquelas que não são obrigatórias, mormente, no Brasil, a casula, que é uma veste própria do sacerdote que celebra a missa, simbolizando a Cruz de Cristo, o fardo que o sacerdote, também pelos fiéis, carrega em seus ombros. É uma veste muito simbólica do sacrifício de Cristo e do valor incomparável do sacerdote.

Segundo o missal Romano atual, convém que a dignidade das vestes sacras transpareça não da ‘multiplicidade de ornatos’, de enfeites demasiados, mas principalmente da forma e do material dos quais são feitas. Convém, portanto, que sejam feitas conforme o modelo tradicional, aprovado pela Igreja, e não a partir da imaginação livre, embora a Sé romana reconheça a liberdade de cada região, desde que convenham ao uso sagrado (Cf. IGMR, 343-344).

#### **4. Considerações Finais**

Pensando no objeto em estudo, devemos inicialmente individualizar sua tipologia como patrimônio cultural, como bem cultural material e, assim, especificamente, como bem cultural eclesiástico. Os bens culturais religiosos pertencem à classe dos bens culturais, segundo critérios de conteúdo. São expressões da dimensão religiosa da vida cultural de um povo, refletindo e documentando as formas através das quais uma cultura se abre ao mistério absoluto e celebra a sua relação com Deus.

O caráter religioso dos bens culturais vem sempre especificado, principalmente pela sua destinação sagrada, seja esta o culto público ou privado. O conceito de sagrado é derivado da idéia de reserva de uma coisa ou lugar para o uso profano que é destinado à consagração exclusiva de Deus, sendo esta a sua finalidade.

A esta categoria pertencem todas as manufaturas através das quais a Igreja cristã vive, exprime e anuncia ao mundo a sua fé no Cristo. Enquanto tal, os bens religiosos não coincidem com os bens eclesiásticos, pois este último abrange todos os bens de propriedade eclesiástica, os quais podem ser também de natureza não religiosa. Ainda podemos encontrar bens religiosos de propriedade pública ou privada, e não eclesiástica.

A Igreja através de seus bens pregou sua fé e exercitou a sua doutrina diante do mundo. Os bens culturais eclesiásticos são parte integrante de sua história e de seu presente, sendo testemunhas subjetivas de suas ações. Os bens culturais materiais religiosos, ligados à vida da Igreja, formam o seu patrimônio cultural específico, pela tutela da qual deve sentir-se responsável em primeira pessoa e deve reivindicar diante da sociedade civil a sua competência de gestão primária. Os bens podem dividir-se em artísticos, históricos, litúrgicos, arquivísticos, literários, musicais e arqueológicos.

A custódia, a salvaguarda e a valorização dos bens culturais eclesiásticos são previstas pelo Concílio Ecumênico Vaticano Segundo (Sac. Concilium, 08/12/65, VII, 122-130), pela Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis (Sacra Congregação para a Educação Católica) e pelas múltiplas declarações de João Paulo II. Encontramos também na Constituição Apostólica “Pastor Bonus” de 28/06/88 (art. 99-104), o Supremo Pontífice, falando da “Pontifícia Comissão” para os bens culturais da Igreja, sublinhando a importância e a necessidade de “conservar o patrimônio histórico-artístico da Igreja”

A sensibilidade do homem contemporâneo em relação aos bens culturais é um sinal dos tempos. O objeto de arte entrou com pleno título no circuito da nossa cultura, uma vez

que é capaz de iluminar o passado e de provocar reflexões sobre o presente, servindo, desde a antiguidade, como instrumento pelo qual a Igreja vem exprimindo suas crenças. Estudar os tecidos é tarefa singular não somente no Brasil, mas em todo o mundo. São poucos os profissionais que se dedicam ao assunto. Concluir este trabalho é mostrar o caminho trilhado, com o intuito que outros profissionais conheçam um pouco sobre o universo têxtil e tenham como diretrizes as medidas necessárias para a correta ação de conservação. Tal caminho, parte do próprio processo de conhecimento do acervo e dos tecidos de uma maneira geral, nos colocando, claramente, o objeto têxtil como fruto de uma cultura material.

Sempre colocado à margem das produções artísticas, o trabalho de confecção têxtil, desde a antiguidade determinava certo status social ao seu produtor, em comparação aos outros ofícios. Visto que a cultura material trata da importância das “coisas” em relação direta com o relacionamento estabelecido entre essa e as pessoas, é relevante que se preocupe com os aspectos materiais e simbólicos das coisas.

Percorrendo este trabalho podemos observar que a matéria e seu significado (com significante) foi por todo o tempo abordada, buscando apresentar a real importância dos tecidos, no caso estruturados em paramentos litúrgicos, como meio de leitura das relações sociais, políticas e religiosas.

Neste sentido, tendo como foco o papel social das coisas, é de extrema importância a análise dos materiais, de suas técnicas de construção, confecção, uso e, principalmente o descarte. Neste último o conservador/pesquisador tem um papel fundamental, pois determinará o local destas “coisas”.

Enfim, podemos concluir que é importante observarmos nos acervos têxteis, sua consistência, qualidade e quantidade, além de sua variável presença de tecidos. Estes dados nos indicam o crescimento ou a decadência econômica e a atualização ou o regresso cultural local. Se ainda o acervo puder ser associado à investigação documental e à história desses ou da região, serão como testemunhos de uma época, da qual, comprovadamente, sua história poderá ser re-tecida através de seus fios. Mais uma vez valorizamos o objeto como documento, como registro, que nos pode auxiliar na reconstrução do passado.

## 5. Referencias:

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 1985.

BOLAN, Valmor. **Sociologia da Secularização – a composição de um novo modelo cultural.** Petrópolis: Vozes, 1972.

COPPOLA, Soraya Aparecida Álvares. Costurando a memória: o acervo têxtil do Museu Arquidiocesano de Arte Sacra de Mariana. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Belas Artes. 2005.

PEIXOTO, M. C. Leite. Religião, secularização e modernidade. **Mediação**, Belo Horizontes, vol.14, n.15, 2012.

PIERUCCI, Antonio Flavio. Reencatamento e Dessecularização: A Propósito do Auto-Engano em Sociologia da Religião. **Novos Estudos Cebrap**, 49: 99-119.

## **MODERNIDADE, SECULARIZAÇÃO E ESOTERISMO: O SAGRADO NA GNOSE DE SAMAEL AUN WEOR**

Marcelo Leandro de Campos (PUC-Campinas)<sup>31</sup>

### **Resumo**

A proposta da presente comunicação é estudar o esoterismo como parte dos processos de adaptação do campo religioso ao novo cenário secularizado da sociedade moderna. Como recorte espacio-temporal toma-se América Latina, na segunda metade do século XX, sendo o objeto específico uma escola esotérica colombiana: o Movimento Gnóstico Cristão Universal. A partir da percepção do imaginário mágico-esotérico como um dos eixos estruturantes da cultura moderna, busca-se compreender como ocorre a secularização das próprias doutrinas esotéricas e, em que medida, elas influenciam a formação do novo cenário das religiosidades – a “Nova Era” – e um novo conjunto de práticas, discursos e representações do fenômeno religioso, na contemporaneidade latino-americana. Desse modo, espera-se contribuir com os estudos que vêm explorando as relações reversivas entre os fenômenos da modernidade e da secularização, restituindo ao seu contexto histórico toda uma importante tradição cultural mágico-religiosa relegada ao esquecimento pelo discurso de uma modernidade exclusivamente racionalista.

**Palavras-chave:** Esoterismo Ocidental, Secularização, Religião na América Latina, Neognosticismo, Samael Aun Weor.

### **Abstract**

Our proposal is to study the esoteric as part of the processes of adaptation of the religious field to the new secular setting of modern society. Our spatial area / time is Latin America in the second half of the twentieth century, and the specific object, a Colombian esoteric school, the Gnostic Christian Movement. Sought from the perception of magic-esoteric imagination as one of the main principles in the modern culture, understand how does the secularization of own esoteric doctrines, and to what extent they influence the formation of the new scenario of religiosity - the "New Age" - and a new set of practices, discourses and representations of the religious phenomenon in Latin American contemporary, hoping to contribute to the studies that have been exploring the reversing relations between the phenomena of modernity and secularization, returning to its historical context all an important magical-religious cultural tradition relegated to oblivion by the speech of a purely rationalist modernity.

**Keywords:** Western Esotericism, Secularization, Religion in Latin America, neognosticism, Samael Aun Weor.

---

<sup>31</sup> Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas; Mestrando em Ciências da Religião pela mesma Instituição; membro do CEEU-UNASUR (Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR). E-mail: mlcampos\_2005@hotmail.com



## 1 - Introdução

O presente texto deriva da pesquisa em andamento para o programa de mestrado em Ciências da Religião, da PUC-Campinas, a qual busca analisar as concepções do sagrado e do fenômeno religioso numa escola esotérica colombiana: o Movimento Gnóstico Cristão Universal. Com esse propósito desenvolvemos um estudo no sentido de contextualizar historicamente os processos culturais de apropriação de elementos simbólicos e seu uso na construção de representações sociais, da qual derivam os mais variados usos sociais, inclusive a constituição de novas formas institucionais e identitárias no universo da religiosidade moderna<sup>32</sup>.

Num primeiro momento apresentamos o quadro geral das dinâmicas históricas que determinam a constituição do moderno esoterismo ocidental; em seguida vamos apresentar nosso objeto específico de estudo, a obra do esoterista colombiano Samael Aun Weor, contextualizando-a no cenário de emergência da América Latina como um centro autônomo de criação e irradiação de doutrinas esotéricas, de forma a compreender como este quadro geral explica estruturalmente a construção da doutrina gnóstica samaeliana.

Especificamente, interessa-nos compreender a forma como o esoterismo busca conciliar discursivamente uma cosmovisão mágico-encantada do mundo com uma progressiva apropriação do discurso científico, como a elaboração de leis naturais sobre os fenômenos mágicos e a construção de uma “Ciência mística” baseada, simultaneamente, em experimentação empírica e revelações transcendentais, constituindo uma *gnosis*.

Estes processos integram uma moldura maior: a da construção da moderna cultura ocidental, a partir do Renascimento italiano, que afeta o campo religioso pela crescente secularização da sociedade, fenômeno que não significou o desaparecimento da religião confrontada com a racionalidade, senão sua adaptação e reformulação em novos termos, fruto de condições históricas específicas, que informaram as combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram reivindicando-na como condição para pensarem-se a si mesmas como autônomas (HERVIEU-LÉGER, 2004, p. 37).

---

<sup>32</sup> Sobre o uso do conceito de representação social em História Cultural ver CHARTIER, 2002.

## 2.1 – O moderno esoterismo ocidental

A proposição de um projeto de estudo sobre esoterismo no campo das Ciências da Religião implica, de imediato, ter que lidar com algumas dificuldades próprias à dinâmica histórica em que se constituem estes estudos: tradicionalmente ligados a cursos de Teologia, sobretudo no caso brasileiro, deles herdaram a tendência de conferir um papel extremamente marginal às manifestações espiritualistas externas ao campo institucional das igrejas cristãs e, particularmente, do catolicismo. Sob tal ênfase, gnose, hermetismo e ocultismo somente recebem alguma atenção enquanto movimentos heréticos ou cismáticos, considerados enquanto desvios do eixo principal do cristianismo.

A academia, de forma geral, reproduz uma série de preconceitos que são lugares comuns em nossa sociedade, em relação ao esoterismo: o termo é, via de regra, associado ou considerado sinônimo da atual literatura de auto-ajuda e, como tal, interpretado como um modismo passageiro, um assunto de pouca profundidade e relevância.

Neste sentido, é importante esclarecer que, desde a década de 1960, um respeitável número de historiadores e cientistas sociais tem empreendido o estudo do hermetismo, do ocultismo e das instituições esotéricas como forma de compreender a própria constituição da moderna cultura ocidental. O estudo sistemático de fontes do período renascentista, por exemplo, revelou, de forma surpreendente, que o humanismo, o pensamento antropocêntrico e a própria metodologia científica se desenvolvem, em grande medida, sob o impulso de um imaginário mágico-hermético com o qual se confundem e interrelacionam durante séculos<sup>33</sup> (HANEGRAAF, 1996: pp 1-20). Em suma, o mesmo processo cultural que secularizou o cosmos e abriu o caminho para uma concepção racionalista do mundo teria, paradoxalmente, produzido um renovado interesse pela magia. Vista por este prisma, a Modernidade deve ser entendida como uma dinâmica cultural multifacetada, que comporta entre suas dimensões estruturantes não apenas uma concepção racionalista do mundo, mas, também, uma concepção mágico-hermética, esotérica, que permeia todo o processo histórico do moderno

---

<sup>33</sup> Apenas para citar um exemplo, um projeto financiado pela FAPES e dirigido por Ana Maria Alfonso-Goldfarb, da PUC-SP, sobre História da Ciência, demonstrou a influência determinante que o imaginário hermético exerceu sobre toda a evolução da química moderna em seus primeiros séculos (HAAG, 2008: p. 17)

ocidente, desde a Reforma e Contra-Reforma<sup>34</sup>, passando pelas utopias político-sociais<sup>35</sup> e manifestações culturais como o romantismo alemão e a contracultura dos anos de 1960.

No campo das ideias, três dinâmicas fundamentais podem ser apontadas como os pilares das modernas concepções esotéricas: a primeira delas, o chamado “renascimento gnóstico”, ocorre a partir do renascimento italiano, através da redescoberta de papiros e pergaminhos contendo textos gnósticos e herméticos dos séculos I ao IV dc, em especial de grupos que se consideram cristãos. Estas descobertas servirão como ponto de partida para a constituição de instituições que se apresentam como herdeiras legítimas das tradições e conhecimentos dos primitivos gnósticos. O processo tem início com a recuperação do conjunto de textos conhecido como *Corpus Hermeticum*, traduzido para o latim em 1460 por Marcilio Ficino; intensifica-se a partir de importantes descobertas que ocorrem no século XIX, como a coleção de textos conhecida como *Pisthis Sophia*, e atinge sua maior intensidade a partir das descobertas da chamada Biblioteca de Nag Hammadi, no Egito, e dos famosos Manuscritos do Mar Morto, na Palestina, em fins da década de 1940.

Desde a segunda metade do século XIX ocorrem, sobretudo na França, a constituição de novas igrejas gnósticas, especialmente no seio de movimentos hermético-ocultistas como o rosacrucianismo, a franco-maçonaria e a teosofia. Um traço marcante destes movimentos é seu discurso de restauração do “cristianismo primitivo”; seu discurso de legitimação pode ser resumido da seguinte forma: o cristianismo praticado pelas grandes igrejas confessionais seria na verdade “falso, ou no mínimo incompleto”; o verdadeiro cristianismo seria o hermetismo gnóstico praticado por grupos como os essênios e valentinianos, das quais estas instituições se apresentam como legítimas representantes.

A segunda dinâmica ocorre com intensidade a partir da segunda metade do século XIX, e deriva da conquista inglesa da Índia e do esforço de orientalistas ingleses em recuperar e traduzir para línguas europeias os principais textos das tradições religiosas hindus e do budismo. A publicidade destes textos vai produzir um importante impacto sobre as

---

<sup>34</sup> São expressivas, por exemplo, a presença de simbolismo hermético empregado na decoração do Apartamento Borgia, construído no Vaticano pelo papa Alexandre VI (1492-1503); ou a imagem de Hermes Trimegistro ao lado de Moises, na entrada da Catedral de Siena (1488). É fato bem documentado que o primeiro manifesto rosacruz do século XVII foi produzido por grupos protestantes (STUCKRAD, 2005: p. 117).

<sup>35</sup> A participação de círculos esotéricos em eventos como a Revolução Francesa, a independência das nações americanas ou as guerras mundiais é bem documentada e significativa (a respeito podem ser consultados Stuckrad 2005 e Goodrick-Clarke 2008).

concepções religiosas do ocidente; no caso das escolas herméticas, vai servir como ponto de partida de uma intensa hibridização doutrinária; um bom exemplo disso é a assimilação do conceito de *karma*, hoje tão popular na cultura ocidental. O processo é tão significativo que a principal escola esotérica ocidental em fins do século XIX e início do XX, a Sociedade Teosófica, fundada por Helena Blavatsky (1831-1891), vai transferir sua sede mundial da Inglaterra para a Índia, em 1905<sup>36</sup>.

A terceira, finalmente, é a apropriação de elementos do iluminismo em seu corpo doutrinário, para se adequar a um contexto histórico-cultural secularizado em que a verdade é definida não mais pela tradição, mas pela ciência. “O sincretismo operado pelos gnósticos, entre mística alexandrina e religiões orientais, agora busca conciliar magia e ciências modernas” (MAÇANEIRO 1997, p. 95). O ocultismo se apresenta, de fato, como o lado esotérico da própria ciência; Papus, por exemplo, afirma que a ciência moderna é parcial e deve buscar na ciência dos antigos sua verdade mais profunda (PAPUS 1973, p. 25). Ao mesmo tempo, o interesse pelo debate místico-especulativo, a *ars speculativa*, tão presente nos textos herméticos, desloca-se para um interesse vivo pelas práticas, a *ars operativa*, os exercícios que permitiriam o uso das forças conhecidas teoricamente; estes novos exercícios mágicos são constituídos por um rico cerimonial mágico e simbólico (MAÇANEIRO 1997, p. 93).

O historiador Nicholas Goodrick-Clarke destaca o contexto histórico em que se dá essa emergência das doutrinas teosóficas e ocultistas; trata-se de um momento em que o progresso científico e tecnológico coloca em crise as crenças tradicionais do cristianismo; o entusiasmo produzido pela publicação de *The Origin of Species* (1859), de Charles Darwin, coloca em xeque o lugar do homem numa ordem divina. O esoterismo desempenha um papel ambíguo, nesse contexto: de um lado, ele representa uma reação da espiritualidade contra o pensamento materialista; longe de desacreditar a ciência, no entanto, como pretende o cristianismo ortodoxo, os esoteristas propõem uma adaptação das ideias científicas contemporâneas para corroborar a ideia de evolução espiritual através de inúmeros mundos e épocas, restaurando a dignidade e o propósito da vida humana dentro de um contexto cósmico. Enquanto os esoteristas do passado buscaram constituir uma variedade hermética da ciência, os modernos ocultistas não rejeitam o progresso científico ou a modernidade. Para eles o triunfo prático da ciência positiva e da tecnologia são um convite para sua integração numa visão holística do

---

<sup>36</sup> Sobre o processo de apropriação de elementos culturais do oriente ver SAID, 2007.

cosmos. Embora em grande medida ainda influenciada pela Pansofia do hermetismo renascentista, o esoterismo do século XIX se inclina cada vez mais em direção a produzir provas e demonstrações mediante o recurso a testes e terminologia científicos. Um exemplo expressivo pode ser visto na obra de um discípulo de Eliphas Levi, o médico Gerard Encausse, conhecido nos círculos esotéricos como Papus; sua obra mais expressiva é o *Traité méthodique de science occulte* (1888) (GOODRICK-CLARKE 2008, p. 196).

## 2.2 – Samael Aun Weor

Samael Aun Weor é o pseudônimo adotado pelo colombiano Victor Manuel Gómez. Nascido numa família católica, ainda na infância entrou em contato com o espiritismo. Com 17 anos filiou-se à Sociedade Teosófica e logo ingressou na Fraternidade Rosacruz Antiga (F.R.A.), fundada pelo alemão Arnold Krum-Heller (1876-1949). Krum-Heller é um autêntico representante do círculo de ocultistas europeus que estavam ocupados em definir o corpo doutrinário da magia litúrgica; foi companheiro de figuras como Samuel Liddell MacGregor Mathers (um dos fundadores da Ordem Hermética da Aurora Dourada, a Golden Dawn), do mago Aleister Crowley (um dos maiores ícones do Ocultismo moderno) e de Harvey Spencer Lewis (fundador da mais conhecida instituição rosacruz, a AMORC – Antiga e Mística Ordem Rosacruz).

Após a morte de Krum-Heller, em 1949, Samael propõe uma série de reformas doutrinárias e acusa a instituição de haver se afastado das ideias do fundador; o radicalismo de suas ideias o levou ao rompimento com os rosacruzes e à constituição de uma instituição própria, o Movimento Gnóstico Cristão Universal<sup>37</sup>.

Como sugere com muita propriedade o sociólogo italiano Perluigi Zoccatelli, membro do CESNUR (*Centro Studi sulle Nuove Religioni*), Samael vai ser profundamente influenciado pelas ideias do ocultista armênio George Ivanovich Gurdjieff (1866-1949). É o próprio Zoccatelli que destaca o estado incipiente em que se encontram os estudos acadêmicos sobre este autor; Samael está situado, tanto geográfica quanto temporalmente, numa importante situação fronteiriça em relação a diversos objetos conceituais: ele é ao mesmo tempo importante figura do esoterismo tradicional que floresce entre fins do século XIX e primeira metade do século XX, e um dos primeiros

---

<sup>37</sup> Sobre a vida de Samael e o Movimento Gnóstico, ver o trabalho de Lopez Bellas, *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*

autores das novas espiritualidades que serão agrupadas sob o título genérico de Movimento Nova Era ou *New Age*. Assim, situa-se nos anos da transição que vai conduzir à inversão do trânsito das ideias esotéricas: se o centro do pensamento hermético e ocultista é inquestionavelmente a Europa até a década de 1950, a partir de então nós vamos assistir um progressivo deslocamento deste eixo para as Américas, enquanto a Europa fica progressivamente restrita a uma condição periférica, de receptora das novas ideias (ZOCATELLI, 2000).

Entre as justificativas para um estudo acadêmico da obra de Samael Aun Weor podemos citar, além da importância das instituições criadas diretamente por ele ou por seus discípulos, presentes em mais de 40 países e que reúnem centenas de milhares de seguidores, a importante influência que algumas de suas ideias vão exercer sobre figuras e instituições do campo do esoterismo tradicional e sobretudo da nova espiritualidade conhecida como Movimento *New Age*. No *milieu* esotérico, Samael foi um dos principais divulgadores do ideário de autores como Gurdjieff e Jorge Adoum, algumas das maiores figuras do esoterismo moderno; sua influência transcende o campo religioso e chega à própria cultura contemporânea<sup>38</sup>. Apenas para nos restringirmos às temáticas que propusemos para este estudo, Samael é um dos pioneiros na popularização de ideias como o *status* de Maria Madalena enquanto esposa de Cristo, exploradas em produções hollywoodianas a partir dos romances de Dan Brown, e de práticas sexuais oriundas do tantrismo, supostamente capazes de proporcionar desde estados alterados de consciência, à melhoria na saúde ou um prazer sexual mais intenso, as quais podem ser encontradas em lugares tão variados como as obras de Paulo Coelho, revistas femininas sobre comportamento ou spas especializados em massagens tântricas (URBAN, 2008).

Após a morte de Samael, em 1977, iniciou-se um violento conflito envolvendo seus familiares e alguns de seus principais discípulos pelo controle das instituições até então dirigidas por ele. Isso acabou produzindo um processo de fragmentação que produziu novas formas institucionais e um variado leque de interpretações doutrinárias do legado deixado por Samael.

Um de seus discípulos, Joaquim Amortegui Valbuena, conhecido nos meios gnósticos como Mestre Rabolu, liderou uma importante reforma institucional e doutrinária no Movimento Gnóstico a partir de 1979, radicalizando as ideias de Samael em torno de

---

<sup>38</sup> Samael Aun Weor escreveu mais de 80 livros sobre esoterismo e auto-conhecimento. Suas principais obras são O Matrimônio Perfeito, Tratado de Psicologia Revolucionária e As Três Montanhas.

uma “volta às raízes do cristianismo primitivo”, e que passou a ser designada como Nova Ordem, vindo mais tarde a constituir uma instituição própria, o Movimento Gnóstico Cristão Universal na Nova Ordem.

A literatura específica sobre nosso objeto de estudo é constituída basicamente de trabalhos antropológicos, feitos a partir do método de observação participante<sup>39</sup>. Na análise do contexto histórico da qual Samael é oriundo - o rosacrucianismo de Krum-Heller -, são indispensáveis as obras de historiadores do esoterismo que se debruçam sobre o debate metodológico em torno da história de instituições esotéricas. Destacam-se, nesse sentido, as obras de Wouter Hanegraaff, Kocku von Stuckrad, Verluis e Nicholas Goodrick-Clarke. Olav Hammer e Paul Heelas oferecem, adicionalmente, propostas metodológicas para lidar com o Movimento New Age, e uma análise do processo histórico que conecta o esoterismo tradicional à espiritualidade da Nova Era.

### **2.3 – Regeneração do corpo e sexo tântrico**

Alex Owen, em sua obra *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (2004), estudando as relações entre cultura moderna na Inglaterra, entre o final do século XIX e início do XX, chama a atenção para o fato de que as sociedades mágicas se desenvolvem exatamente nos círculos sociais que adotam com maior entusiasmo o racionalismo e se apresentam como anticlericais; ela critica a teoria weberiana de *entzauberung*, desencantamento, que sugere uma oposição natural entre encantamento e a sociedade moderna, que estaria alinhada com processos secularizantes de racionalização e intelectualização. Para Owen, seria um equívoco utilizar o termo “desencantamento” para fazer referência à perda do papel estruturante da religião na sociedade.

A partir do trabalho de historiadores como H. Stuart Hughes, José Harris e Owen Chadwick, Alex Owen demonstra que há um crescente interesse por novas formas de espiritualidade desde o final do século XIX, como parte de mudanças na própria sensibilidade religiosa britânica, em plena *Belle Epoque*. De fato, argumenta-se, o que ocorreu foi um encantamento, na medida em que assistiu-se a um crescente interesse pelo mágico, pelo numinoso, e por um estado de espírito aparentemente em desacordo

---

<sup>39</sup> O mais completo deles, com certeza, pelo riquíssimo levantamento documental, é o trabalho de LOPEZ BELLAS sobre a Nova Ordem na Espanha. Carolina JARAMILLO conduziu uma pesquisa semelhante na Colômbia, e Andy DAWSON numa igreja gnóstica em Curitiba, com dimensões e resultados mais modestos.

com a perspectiva moderna. Owen chama isso de “resgate do irracional”, uma visão que vai permitir o progresso na compreensão do funcionamento da mente e da consciência e a percepção de que há uma relação dinâmica entre o racional e o irracional. Estudando os debates intelectuais que circulam no *fin de siècle* e ao longo da primeira década do século XX, Alex Owen argumenta que as ideias ocultistas podem ser interpretadas como parte dos experimentos para a formação de uma nova subjetividade, adaptada às exigências da modernidade. O que, paradoxalmente, situaria o ocultismo no centro da vida intelectual britânica anterior à 1914, e, portanto, no coração da mentalidade moderna britânica (WALTERS 2007, p. 23-25). Owen observa que forjar uma afinidade com a ciência foi uma das principais estratégias adotadas pelo ocultismo em seu projeto de “remodelar a espiritualidade”:

‘The new occultism in particular co-opted the language of science and staked a strong claim to rationality while at the same time undermining scientific naturalism as a worldview and rejecting the rationalist assumptions upon which it depended’ (OWEN 2004, p. 13).

Um exemplo ilustrativo desse processo é a forma como o esoterismo se interessa pelo debate em torno da ideia de degeneração, uma ideia dominante no imaginário do darwinismo social. O entusiasmo pela ideia de evolução produz, dicotomicamente, um horror por tudo que possa conduzir ao outro extremo: a degeneração. Basicamente, tudo que se desvie do que é considerado o caminho que conduz à evolução social acaba sendo rotulado como degeneração, uma forma de psicopatologia; esse debate é particularmente intenso no mundo da medicina do final do século XIX. O ocultismo está perfeitamente inserido nessa moldura cultural: a teosofia, principalmente, está impregnada da ideia de evolucionismo espiritual e, por extensão, de toda uma doutrina sobre as possibilidades de degeneração e regeneração humanas (WALTERS 2007, p. 34-35). Isso, em boa medida, explica o enorme interesse que as ideias ocultistas despertam entre os médicos de então, como Gerard Encausse e Arnold Krum-Heller. Nesse ambiente de popularização de “técnicas científicas” para promover a saúde e a “regeneração” do corpo humano o esoterismo encontra terreno fértil para disseminar suas ideias. Uma delas, que merece destaque, é a noção de regeneração física a partir de exercícios sexuais. Samael Aun Weor, ao lado do “mago” Aleister Crowley, é um dos principais responsáveis pela popularização de práticas sexuais do tantrismo hindu no



ocidente. Estas práticas foram apropriadas de religiosidades orientais específicas sem levar em conta o contexto que lhes dava sentido em seu ambiente cultural original; ressignificadas, tornaram-se parte essencial de um conjunto de exercícios designados como Magia Sexual, com diversos usos ideológicos. Crowley, por exemplo, estava em busca de uma moral sexual que fosse a antípoda da moral cristã (CROWLEY, 1929); Samael, ao contrário, via a Magia Sexual, ao mesmo tempo, como a mais eficiente técnica científica de regeneração do corpo físico e como a síntese dos ensinamentos cristãos, a prática espiritual mais elevada.

Sua argumentação, nesse sentido, parte de uma ideia muito comum às tradições esotéricas: todos os grandes mestres espirituais da humanidade possuem dois tipos de ensinamento: o primeiro é entregue a todas as pessoas e seria uma espécie de curso introdutório à espiritualidade; o segundo, composto pelas chaves que efetivamente permitem ao iniciado um contato diferenciado com o sagrado, seria sempre ensinado a um seleto círculo de escolhidos. A trajetória do cristianismo histórico registraria apenas a disseminação do primeiro tipo de ensinamento; o segundo tipo, conhecido entre os gnósticos dos primeiros séculos do cristianismo, teria se perdido e estaria sendo resgatado agora pelos gnósticos modernos. Culminando suas afirmações nesse sentido, Samael insistia que Jesus não somente havia ensinado técnicas de Magia Sexual a seus discípulos, como havia sido ele próprio um exímio praticante delas com a ajuda de sua “esposa secreta”, Maria Madalena.

O gnosticismo samaeliano é claramente estruturado a partir da ideia de que a “magia sexual” constitui o único canal legítimo de contato com o transcendente; as representações sociais do passado do cristianismo que dão suporte à identidade do “gnóstico moderno” e “praticante de magia sexual” são legitimadas por um imaginário que pretende reconstituir historicamente a figura do “autêntico cristão primitivo”, representado agora como um gnóstico que pratica assiduamente os exercícios de Magia Sexual. Um dos mais ilustres autores rosacruz, Jorge Adoum, assim define a magia sexual:

“Ao orar, o homem invoca Deus; mas, ao unir-se sexualmente à sua mulher, se converte em Deus. O fogo do sexo é o fogo da Santidade; a origem do sexo tem a raiz na própria Divindade. O sexo está em Deus, assim como o filho está no Pai. O sexo e a santidade são duas linhas paralelas que se encontram em Deus; mas os olhos do libertino e os do hipócrita e fanático não podem ver esse encontro”.

(ADOUM, p. 18)

### 3 – Conclusão

O imaginário gnóstico em torno do sagrado busca conciliar uma série de elementos vistos normalmente como contraditórios: por um lado ele concebe um universo completamente sacralizado, em que alguma forma de consciência transcendente está presente em todas as coisas, desde os próprios planetas até os constituintes básicos da matéria, como rochas, ar, água; estas formas de consciência estão interconectadas e se comunicam entre si; estes contatos são mediados por uma complexa hierarquia de seres espirituais (anjos, arcanjos, serafins, etc...) e o ser humano pode interferir nessas conexões o tempo todo através de procedimentos mágicos. Por outro lado, esse mundo encantado é entendido de uma maneira que remete o tempo todo à concepção mecanicista do iluminismo: este universo está sujeito a um conjunto de leis naturais imutáveis que podem ser racionalmente compreendidas; todas as formas de consciência estão sujeitas a uma lei de evolução, uma espécie de darwinismo espiritual que premia a adaptação ao meio.

O desenvolvimento espiritual é possível através de exercícios e técnicas que sugerem uma racionalização do potencial psico-somático do ser humano, e que são desenvolvidas através de experimentação prática. Os gnósticos, nesse sentido, gostam de conceber a si mesmos como a síntese perfeita da dicotomia *fé x razão*: enquanto a religião percebe intuitivamente o sagrado e elabora a partir daí uma série de crenças sem embasamento, e a razão, embora capaz de explicar uma série de fenômenos, estaria limitada por sua incapacidade de perceber realidades transcendentes, a Gnose constitui uma “mística científica” capaz de explorar de forma prática os domínios do sagrado.

A noção de desenvolvimento espiritual através de exercícios pressupõe uma forte psicologização de suas concepções místicas: todas as emoções e pensamentos precisam ser submetidos a alguma forma de patrulhamento e controle a fim de que se criem as condições para o despertar espiritual. Isso coroa a influência moderna sobre o imaginário sagrado dos gnósticos: o sagrado, em última síntese, é antropocêntrico, está situado no interior da psique de cada ser humano; e seu propósito fundamental é o de se desenvolver e lograr se expressar livremente através de um veículo humano.

O discurso de Samael lembra, em muitos sentidos, a estratégia através da qual o monopólio sobre o exercício legítimo do poder simbólico é contestado no campo religioso, na concepção de Bourdieu: em seu papel de “profeta”, o esoterista se opõe ao “sacerdote”, aos profissionais das religiões tradicionais, pondo em dúvida a eficácia

simbólica de suas práticas e representações religiosas, ao mesmo tempo em que advoga um “retorno às origens”, a um passado de contato ideal entre o humano e o sagrado da qual ele é o representante autorizado, como ele demonstra através de sua habilidade discursiva e do recalque de interesses temporais. A mesma estratégia é utilizada em relação à modernidade: ao contestar radicalmente a eficiência simbólica da razão e do mundo moderno e propor em seu lugar um novo conjunto de práticas e representações simbólicas, Samael consegue da parte dos leigos uma aderência sem reservas e um alto grau de comprometimento com suas sistematizações (BOURDIEU 1982, pp. 59-74).

O cristianismo tântrico de Samael constitui um bom exemplo da infinita capacidade de combinação e reinterpretação simbólica que constituem traços característicos da religiosidade contemporânea e do imaginário que lhe dá suporte; e das ambigüidades que cercam esse processo: um discurso e um imaginário fortemente baseados, de um lado, na ideia weberiana de reencantamento do mundo, na proeminência do magismo e na noção de tempo cíclico; do outro, no imaginário iluminista de explicação do universo através da razão, do anticlericalismo e da evolução numa temporalidade linear. Tudo isso institucionalizado numa “escola místico-científica” que rejeita o rótulo de religiosa, mas que se define orgulhosamente como uma teocracia.

#### 4 – REFERÊNCIAS

- ADOUM, Jorge. *Do Sexo à Divindade: as religiões e seus mistérios*. São Paulo: 1993. Ed. Pensamento.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre Práticas e Representações*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.
- CROWLEY, Aleister. *Magick in Theory and Practice*. Paris: Lecram, 1929.
- GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Tradition: a historical introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2008.
- HAAG, Carlos. A agenda secreta da química. *Revista Pesquisa FAPESP*, no. 154, dezembro 2008, pp. 16-21.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 37.
- LÓPEZ BELLAS, José Álvaro. *Un estudio de antropología social de las organizaciones, el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*. Santiago de Compostela: Univ. Compostela, 2008.
- MAÇANEIRO, Marcial. *O Labirinto Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2011.
- OWEN, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of Modern*. Chicago: Chicago University Press, 2004.
- PAPUS. *Tratado de Ciências Ocultas*, vol. I. São Paulo: Editora Três, 1973.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.
- STUCKRAD, Kocku V. *Western Esotericism: a brief history of Secret Knowledge*. London, Equinox Publishing, 2005.

URBAN, Hugo. The Yoga of Sex: Tantra, Orientalism, and Sex Magic in the Ordo Templi Orientis. In *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*. Leiden: 2008; Brill, pp 401-444.

WALTERS, Jeniffer. *Magical Revival: Occultism and the Culture of Regeneration in Britain, c. 1880-1929*. Stirling: Univ. Stirling, 2007.

ZOCCATELLI, PierLuigi. Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione. Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor. *La Critica Sociologica*, n° 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre), pp. 33-49.

# A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO NA ESFERA POLÍTICA E O CASO DO PROTESTANTISMO OCIDENTAL: MOMENTOS E DESAFIOS

Ronaldo Cavalcante<sup>40</sup>

## Resumo

O presente ensaio busca ser uma exposição panorâmica, dado o formato do evento a que se destina, ressaltando a imbricação dos temas da religião e da política na história cristã, desde os seus inícios, conforme descrito no Evangelho, passando pelo cristianismo antigo e medieval, com destaque para o período escolástico e renascentista e, finalmente, detendo-se no fenômeno religioso do protestantismo e sua estreita ligação com o advento da modernidade, recuperando suas bases filosóficas e culturais, com o recorte em sua significação social para os novos tempos.

**Palavras-chave:** Modernidade, protestantismo, política, liberdade.

## Abstract

This essay attempts to be a panoramic exposition, given the desired format for this event, highlighting the imbrication of religion and politics in christian history since its beginnings, in accordance with the gospel, going through the ancient and medieval christianism, with emphasis in the scholastic and Renaissance periods and finally focusing on the religious phenomenon of the protestantism and its close link with the advent of modernity, restoring its philosophical and cultural roots and displaying its social significance in the recent times.

---

<sup>40</sup> Doutor em Teologia Dogmática (1999) e pós-doutor em Teologia Pública (2009). Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória-ES. Pesquisador do Núcleo de Pesquisa - NPDU da Faculdade de Direito da UniEVANGÉLICA em Anápolis-Goiás.

## **Introdução:**

A cultura ocidental favoreceu a coexistência entre religião e política. Mesmo nos momentos de diatribes irreconciliáveis, a sombra de uma acompanhava a outra. Se a religião era o “fato social” *par excellence* como pensava Durkheim, a política, desde tempos imemoriais foi a forma encontrada para a vida em sociedade – ambas ocupavam o mesmo espaço – sacerdotes e soberanos com frequência eram vistos juntos, ainda que tivessem diferenças e concorressem entre si. A civilização grega fazia coabitar a *Ágora* com o *Panteão* de deuses, mais que isso, se a *Ágora* serviu também para a veiculação de doutrinas religiosas, hoje os muitos panteões existentes são mausoléus de benfeitores da nação não necessariamente religiosos.

Antes, porém, de aprofundarmos esta questão no caso protestante, faz-se necessário um repasse histórico acerca dos temas religião e política, vinculados ao fenômeno histórico do cristianismo antigo.

## **I. Religião e Política na História Cristã**

a. *O momento α (alfa)* – O caminho que se inicia com as máximas do Evangelho: “Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22,21) e “O meu reino não é deste mundo” (Jo 18,36), constituem, por assim dizer, o cerne da utopia cristã acerca da *Basiléia tou Teou* e, em seguida, o desenrolar dos fatos históricos ulteriores que determinariam a realidade visível da Igreja cristã em meio ao já decadente Império Romano, que fazem surgir o *esvaziamento escatológico*<sup>41</sup>, no qual, as esperanças do mundo porvir, que até então eram imediatas e contíguas aos fatos fundantes da fé no Evangelho – morte/ressurreição/ascensão de Cristo, se diluem cada vez mais nas necessidades prementes das diversas comunidades cristãs de se organizarem e de se sedentarizarem nesse mundo, uma vez que a *parousia*<sup>42</sup> com seu grito de ordem: *Maranatha, ora vem senhor Jesus*, deixa de estar na prioridade da igreja militante e se desloca para uma esperança futura indefinida.

Na época das perseguições e martírios, dos apologistas, dos primeiros esboços de teologia, das defesas da fé perante os intelectuais e tribunais civis, da fixação do Cânon,

---

<sup>41</sup> Tendência interna no cristianismo de se afastar das realidades mais transcendentais assumindo em seu lugar os aspectos imanentes da igreja nesse mundo, como a organização interna, a prática litúrgico-sacramental mais elaborada, o destaque na liderança clerical com a implantação dos ofícios e ministérios, a proeminência da figura do bispo como símbolo da unidade e as ações catequéticas e missiológicas como realidades mais permanentes. Surge aí a igreja institucional e no futuro medieval, a crmandade.

<sup>42</sup> Na tradição cristã, *Parousia* = Presença, refere-se ao evento central da escatologia no qual, Jesus Cristo volta ao mundo e se apresenta para o Julgamento final. Na literatura grega, o vocábulo indicava a presença ou a visita de um soberano.

da *regula fidei* e da sucessão apostólica, como legitimação última da ortodoxia – da correta maneira de crer. O cristianismo era, nesse tempo, a religião dos escravos, cujas exceções vindas da magistratura, da filosofia e do mundo político, apenas confirmavam a regra de sua desinstalação nesse mundo e do desprezo e opróbrio que sofria.

Pertencem a este momento, todo o patrimônio canônico, ainda por demais judaizante e sinagoga do primeiro século, como também o encontro da fé cristã com o helenismo (filosofia, ética, moral, costumes), dos séculos II e III; encontro que fora antecipado pela presença de Paulo, o Apóstolo no Areópago em Atenas. Se pode perceber a tentativa de descolamento em relação a influência judaica. Aqui se inserem, por exemplo, o modelo pastoral e catequético da *Didaque*<sup>43</sup>, as várias apologias, em particular as de Justino Mártir, as cartas de Inácio de Antioquia, sobretudo, o *Adversus Haeresis* de Irineu de Lion. E ademais, a *Traditio apostolica* de Hipólito de Roma, a radicalização do discurso cristão de Tertuliano<sup>44</sup>, rompendo com a herança filosófica em detrimento da tradição judaica para, em seguida cair no carisma montanista e os importantes avanços nas ciências da exegese e hermenêutica, buscando a recuperação dos fatos históricos ou sua interpretação mais espiritual e profunda, respectivamente com os cristãos antioquenos de um lado e os alexandrinos, de outro. Nesse particular, cabe ressaltar a importância do modelo romano de política eclesiástica que em sua expansão se impôs na África Proconsular, domínios de Cartago e partes da atual Tunísia e Líbia. Região cristã pródiga em tratados teológicos, documentos eclesiásticos, concílios provinciais e importantes pensadores do cristianismo antigo, ligados a Roma.

---

<sup>43</sup> Também chamada de Doutrina dos doze apóstolos. É um documento acerca da vida cotidiana da Igreja primitiva. Provavelmente foi escrita antes dos anos 90, sendo assim mais antiga que alguns escritos joaninos. Outra hipótese é a de ter sido composta no final do século II, provavelmente na Síria ou Palestina.

<sup>5</sup> Que há em comum entre Atenas e Jerusalém? Que acordo pode haver entre a Academia e a Igreja? Entre os hereges e os cristãos? (...) Longe de nós querer fazer um cristianismo estóico, platônico ou dialético! Não queremos abrir discussões ociosas depois de Jesus Cristo, nem temos necessidade de investigação agora que temos o Evangelho. Tendo nossa fé, não desejamos adquirir novas crenças (*Da prescrição contra os heréticos*, 7, 9-13). Ou, mais ainda, no seu suposto *credo quia absurdum*, de fato, não pronunciado por Tertuliano, mas deduzido de suas afirmações no seu tratado *De carne Christi* 5, onde se lê: *Credibile quia ineptum est* – “crível porque é ilógico”.

<sup>6</sup> Perseguição sistemática impetrada pelo imperador Diocleciano no ano 303. Considerada a pior de todas e que ceifou a vida de milhares de cristãos.



b. *O momento  $\beta$  (beta)* – Começa após o término da “grande perseguição”<sup>45</sup>, precisamente com o edito de Milão (313), pelas mãos dos imperadores Constantino e Licínio. Este ato significa o início de uma nova era para a Igreja cristã e marca, por assim dizer o início do fim do paganismo; pois gradativamente, Constantino irá, em muitos aspectos, privilegiar a religião cristã. Essa mudança radical ficou conhecida como o “giro constantiniano”, uma guinada brusca para o destino do cristianismo com uma atitude de crescente contemplação da religião cristã com privilégios materiais.

Danièlou explica que tal política se irá acentuando, com algumas inflexões apenas, até o fim do reinado. Em princípio, a liberdade de culto é a doutrina oficial; no entanto, a balança está longe de se manter igual entre paganismo e cristianismo. Os primeiros símbolos cristãos aparecem nas moedas, que são maravilhosos instrumentos de propaganda, desde 315; as últimas representações pagãs desaparecem em 323<sup>46</sup>. Além do mais, em 319 foi proibida a prática da “aruspicina privada”, prática pagã de consulta às entranhas de animais para se vaticinar o futuro. Quanto aos motivos para tais mudanças, dois são plausíveis: a) *Motivo político* – uma vez que o número de cristãos crescia a olhos vistos, estando presentes em todos os segmentos da sociedade romana; Constantino, assim, tomava uma medida popular. Isso justificaria também a própria mudança da capital para Constantinopla, como uma mudança de eixo do império para o leste, onde a população cristã era ainda maior que a do Ocidente. b) *Motivo religioso* – A experiência de Constantino na véspera da batalha contra Maxêncio em 312 na ponte Mílvio, teria sido verdadeira como confirmam Lactâncio e Eusébio.<sup>47</sup> E que posteriormente seria considerada como uma legítima experiência de conversão. A dúvida sobre isso paira por conta de ter Constantino recebido o batismo somente em 336, no seu leito de morte, pelas mãos do bispo Eusébio de Nicomédia.

c. *O momento  $\gamma$  (gama)* – Refere-se ao aprofundamento teológico da mensagem do Evangelho – *intellectus fidei* – O Século IV torna-se, a “época dourada” da história da Igreja e que começará, teologicamente, com a crise ariana e com o concílio de Nicéia em 325, com participação direta do imperador Constantino. A política constantiniana de favorecimento ao cristianismo continuará por todo o séc. IV, não obstante a

---

<sup>46</sup> J. DANIÈLOU e H. MARROU. *Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 248.

<sup>47</sup> LACTÂNCIO. *De mort. persec.* 44; EUSÉBIO DE CESARÉIA. *H. E. I*, 29-30 in A. DONINI, *História do cristianismo: das origens a Justiniano*. Lisboa: Ed. 70, 1988, pp. 203-4.

tentativa efêmera de reimplantação do paganismo por Juliano, o Apóstata (361-363). Todos os outros imperadores seguintes adotaram o cristianismo. O ponto culminante desta história é sem dúvida o governo de Teodósio (379-395), que realmente oficializa o cristianismo ortodoxo como religião do Estado,<sup>48</sup> havendo inclusive, nesse período, a perseguição de hereges, bem como a interdição e em alguns casos, a destruição dos templos pagãos.

Os escritores cristãos têm agora a possibilidade de concentrarem-se na construção e desenvolvimento da ciência eclesiástica. Livre da opressão exterior do império, a Igreja se dedica a preservar sua doutrina da heresia e a definir seus principais dogmas. Será o início da época dos grandes concílios ecumênicos, e sua característica mais saliente, efeito das disputas cristológicas, é uma intensa atividade teológica.

d. *O momento  $\delta$  (delta)* – Assim, o Ocidente ganha um modelo de governabilidade que faz conviver com relativa normalidade o Estado e a Igreja, havendo uma comunicação, muitas vezes tensa, porém, contínua, entre o palácio do rei e o palácio episcopal. As relações entre religião e política ganham um capítulo à parte na dinastia carolíngia<sup>49</sup>, na qual o imperador Carlos Magno, coroado por Leão III, imperador do Sacro Império Romano-Germânico – *Imperator Romanorum*, no ano 800, se prontificou a ser o defensor da igreja e fortalecê-la como Estado Pontifício.

Com tais fundamentos, o medievo será invadido, segundo Kantorowicz, “pelas infinitas inter-relações entre a Igreja e o Estado”, e, ao final, produzindo:

Híbridos em ambos os campos. Os empréstimos mútuos e os intercâmbios de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e direitos honorários vão se realizando incessantemente entre os dirigentes espirituais e seculares da sociedade cristã. O papa enfeitava sua tiara com uma coroa de ouro, vestia a púrpura imperial e era precedido pelos estandartes imperiais quando cavalgava em solene procissão pelas ruas de Roma... Estes intercâmbios afetaram, na Alta Idade

---

<sup>48</sup> O edito de Teodósio, promulgado em 8 de novembro de 392, “assinala a data do que poderia ser definido como a “morte legal” do paganismo. Todos os sacrifícios e manifestações exteriores do culto, quer em público quer em privado, eram proibidos nos centros urbanos, nos campos e nas casas particulares, sob pena de confiscação dos locais e de outros bens imóveis; os templos deviam ser fechados e deixava-se praticamente o caminho livre para a sua demolição ou para a sua conversão em igrejas cristãs” em A. DONINI. *História do Cristianismo*. p. 247.

<sup>49</sup> Período muito interessante de renascimento cultural das artes, teologia, literatura e política sob o patrocínio do imperador Carlos Magno (742-814), que expandindo o reino franco, por meio de campanhas militares, praticamente definiu tanto a Europa Ocidental quanto a própria Idade Média.

Média, principalmente às pessoas dos governantes, tanto espirituais como seculares, até que finalmente o sacerdotium teve uma aparência imperial e o regnum um toque clerical<sup>50</sup>.

Após isso, a Igreja tornar-se-ia a proprietária de enormes riquezas, grande latifundiária, senhora dos destinos individuais e, obviamente, desencadeando um processo de vaidade e ambição desmedidas com grande concentração de poder e propensão à corrupção, como tráfico de influências, venda de nomeações para cargos eclesiásticos, abusos fiscais e o aumento das despesas com a Cúria romana, fatos que precipitaram uma situação sem precedentes: o Cisma do Ocidente (1378-1417)<sup>51</sup>. Como é sabido, o declínio da Igreja veio paralelo à emergência dos nacionalismos e com o seu consequente absolutismo monárquico.

e. O momento  $\varepsilon$  (*épsilon*) – circunscreve-se à teologia escolástica e à filosofia renascentista dos séculos XIII a XV que por sua originalidade e sutilezas muito contribuiu para a discussão sobre religião (teologia) e política. Se, por um lado, Tomás de Aquino (1225-1274), buscava a síntese entre *ratio et fides* entre *philosophie et theologiae*, expandindo tal desejo para o encontro da política com a religião, do Estado com a Igreja, era porque, à luz de Aristóteles, entendia que o Estado poderia conduzir bem o ser humano ao priorizar o comportamento virtuoso do governante almejando a paz social que poderia ser alcançada pela unidade do Estado com o concurso da Igreja que cuidaria da dimensão espiritual do destino do Estado ou seja, sendo a consciência espiritual e moral do Estado; como homem da Igreja não poderia menos que submeter o Estado ao poder espiritual; por outro, Dante Alighieri (1265-1321) em seu *De monarchia* (1312-1313?) advogava pela presença de um governante único ao qual todos deveriam obediência, um imperador acima de todos, assegurando um mundo de paz e justiça. Rejeitou de forma enfática a concepção teocrática da Igreja e defendeu a autonomia da esfera temporal. Por sua vez, Marsílio de Pádua (1280-1343), em seu *Defensor pacis* (1324) propugnava uma separação total entre a Igreja e o Estado, desferindo um forte ataque contra as pretensões políticas temporais do papa João XXII, defendendo o poder civil e a soberania popular. Diferentemente de Tomás de Aquino,

---

<sup>50</sup> E. H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 188.

<sup>51</sup> Época conturbada e de crise na qual o papado foi transferido para Avignon na França.

afirmava que a lei humana, separada da lei divina que regulava o mundo espiritual, era resultado da vontade dos cidadãos, era a única válida neste mundo.

Com isso, fica claro que a recuperação de Aristóteles na escolástica e renascença, seu direcionamento para a *ratio* e as preocupações voltadas para a condição humana da vida em sociedade, com ênfase na *polis*, como bem sinalizava o estagirita, chegariam inexoravelmente na autonomia racional como sendo um dom dado pelo próprio Deus ao ser humano. Nesse sentido, porém, por outros caminhos, o filósofo e sacerdote franciscano, Guilherme de Ockham (1295-1349) surge como o pensador mais original e antecipador dos tempos modernos. A partir de ideias de Duns Scotus, um colega de hábito franciscano, adotava o voluntarismo como concepção filosófico-jurídica e, em meio à discussão acerca dos universais, “descobre” o particular, o individual, vitalizando sobremaneira o movimento filosófico do nominalismo. Para ele, fora da mente e da linguagem humana, os universais inexistem. A particularização na ação epistemológica assume o comando na investigação exigida pelos novos tempos, que já se avizinhavam fazendo da *experiência* (empirismo) a única fonte legítima de conhecimento.

Nessa nova concepção filosófica, tais realidades não estariam mais ligadas ao determinismo de conceitos fixos, num sentido tomista ou aristotélico. Em Ockham, a fé em Deus deve estar separada do conhecimento empírico-científico, para que ambos se desenvolvam, mantendo-se a integridade de cada qual. Por isso mesmo, sua abordagem será conhecida como *via moderna*, nada mais correto! Assim, a descoberta do indivíduo torna-se a chave hermenêutica que iria abrir as portas da modernidade, sendo inclusive a conexão filosófica mais importante com o advento da Reforma protestante, conforme *infra*.

## **II. Protestantismo e a Modernidade Política**

### **II.1. Abordagem geral**

O fenômeno religioso protestante, deflagrado com a Reforma, embora acusasse em suas origens, de um significativo e consciente reducionismo quanto ao judaísmo e ao catolicismo, manifesto nas diversas confissões de fé e também nas idiosincrasias internas, normais em qualquer movimento histórico, bem como, certo fideísmo radical; seu *modus operandi* e *performance* social, contudo, em linhas gerais, há que se registrar, foi quase sempre uma negativa competente e corajosa do centralismo dogmático que reduzia e controlava o *mysterium fidei*, esquadrinhando a *ordo salutis* –

diga-se de passagem, uma negativa bem onerosa a médio e longo prazo – pela afirmação tanto da liberdade de consciência como da liberdade religiosa, posturas essas que plasmariam indelevelmente sua identidade, criando o que, em seu momento, fora denominado de *era protestante*<sup>52</sup>, uma nova alternativa de identidade cristã no Ocidente, quebrando uma hegemonia católica mais que milenar, abrindo com um “fórceps” interno o monopólio dos bens espirituais.

Por conseguinte, se lhe prestamos a devida atenção, subjazem e sobressaem-lhe as raízes religiosas da modernidade no Ocidente, estando a cultura religiosa protestante associada ao advento desta mesma modernidade. Com muita frequência se destacam os fortes laços do protestantismo com esse novo tempo ocidental. Com efeito, não se pode isolar a Reforma do nascimento do mundo moderno e de todas as suas inovações no ocaso da Idade Média.

Em corroboração a isso, vale agregar aqui a opinião de importantes autores do século XX e da atualidade, a respeito. O eminente matemático e filósofo britânico, Alfred North Whitehead (1861-1947) que, embora reconhecendo o fato de os “reformadores afirmarem que estavam apenas restaurando o que havia sido esquecido”, considerava que a Reforma e o movimento científico foram dois aspectos da reviravolta histórica que constituiu o movimento, intelectual dominante da Renascença tardia (2006, 21). Na mesma linha de raciocínio vale destacar o dito pelo professor de filosofia política da Universidade de Harvard, John Rawls (1921-2002), quando afirma ser a Reforma do século XVI, um dos três processos históricos (juntamente com o Estado moderno e a Ciência moderna) que influenciaram para o advento da modernidade, precisamente por sua filosofia moral e política que aqui nos interessa. Segundo ele, a Reforma “fragmentou a unidade religiosa da Idade Média e levou ao pluralismo religioso, com todas as suas consequências para os séculos posteriores. Isso, por sua vez, alimentou pluralismos de outros tipos, que se tornaram uma característica permanente da cultura no final do século XVIII”<sup>53</sup>. Na mesma linha, o filósofo político norte-americano, Michael Walzer (1935), descrevendo a graça divina, esclarece que “Protestantes de diversas seitas, que defenderam a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII, recorreram a concepções latentes, porém profundas do que o culto, as boas obras, a fé

---

<sup>52</sup> Título em língua portuguesa de uma das principais obras do teólogo alemão, radicado nos Estados Unidos, P. TILLICH. *The Protestant Era*. Esse autor foi de fato o pioneiro no conceito que se estabeleceu a partir dessa obra.

<sup>53</sup> J. RAWLS. *O Liberalismo político*. Brasília: Inst. Teotônio Vilela e Ed. Ática, 2000, p. 30.

e a salvação realmente significavam”<sup>54</sup>. Ademais, segundo o filósofo canadense Charles Taylor (1931), “A teologia puritana do trabalho e da vida cotidiana criou um ambiente propício para a revolução científica. Na verdade, grande parte da visão de mundo de Bacon deriva de uma base puritana”<sup>55</sup>. Por fim, o filósofo político italiano, Norberto Bobbio (1909-2004), pontua que “o ideal democrático teve a sua primeira afirmação forte nos anos da *great rebellion*: foram de fato os niveladores que, no *Pacto do Livre Povo Inglês* (1649), afirmaram pela primeira vez, contra o princípio dominante... o princípio democrático...”<sup>56</sup>. Por conseguinte, pode-se perceber uma evidente imbricação histórica entre protestantismo, modernidade e seus corolários.

## II.2. Deus e o Homem, Teologia e Política

O protestantismo se defronta com o *Deus absconditus* – “totalmente outro”, não manipulado e repartido pelo magistério da Igreja, nem coisificado e disponibilizado nos sacramentos. O Deus de Lutero e Calvino, em linhas gerais, se identifica bem com o Deus nominalista de Ockham, concebido como o todo transcendente e absoluto, numinoso – *tremendum et fascinatum*, diria R. Otto. O moderno na política em Ockham se mostra, entre outras tantas asseverações, na negação da *plenitudo potestatis*<sup>57</sup> ao papa e ao imperador, na independência de origem e exercício do poder civil ante o poder eclesiástico etc.

E, nesse espaço, merece destaque o *ethos* protestante<sup>58</sup>. A gênese do protestantismo esteve marcada, sobretudo, por uma atitude de amor a Deus e às suas obras; um amor incontido e apaixonado; muitas vezes inclusive, extremado e inconsequente, mas, fundamentalmente, devotado ao Criador e às suas criaturas. Em linhas gerais, a luz que emana da Reforma estabeleceu duas conquistas: 1) O conceito de *Pessoa* – sujeito/indivíduo/subjetividade; 2) O princípio de *Liberdade* – consciência/exame/expressão. Tais conquistas, por sua vez, possibilitaram o surgimento de novos *paradigmas*: a) Redescoberta do texto bíblico – as línguas

---

<sup>54</sup> M. WALZER. *Las esferas de la justicia*: Una defensa del pluralismo y la igualdad. México: FCE, 1997, p. 255.

<sup>55</sup> C. TAYLOR. *As fontes do self*: A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2013, p. 296.

<sup>56</sup> N. BOBBIO. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 50.

<sup>57</sup> Sobre as posições políticas de Ockham, ver: L. A. DE BONI. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 283-286, em especial a síntese da p. 286. Sobretudo, ver: G. de OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988 e G. de OCKHAM. *Obras Políticas II*. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999.

<sup>58</sup> Desenvolvo mais detalhadamente essa temática em *A cidade e o gueto*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, pp. 58-87.

originais; b) Renovação da teologia – *sola gratia/sola fide/sola scriptura*; c) Inserção na sociedade – “ascetismo mundano”; d) Dignificação do trabalho – valorização da atividade mundana; e) Separação entre Igreja e Estado; f) Desenvolvimento do parlamentarismo e do espírito democrático; g) Avanço da ciência moderna (XVII) – racionalismo e empirismo. Em síntese, a contribuição protestante poderia ser exposta no seguinte binômio: *Luta por uma visão correta do Sagrado-Construção de uma religião cidadã*.

Este *carisma* inicial condicionaria, de maneira quase plena, sua *performance* teológica e sua inserção social. Portanto, a alternativa protestante contribuiu inicialmente com a renovação da teologia, recuperando aquelas realidades ontológico-metafísicas que, a partir de então, traduziriam a essência do protestantismo, na forma do trinômio: *Fé-Bíblia-Igreja* (com a igreja sempre ao final) e que buscou na arqueologia da fé judaico-cristã, as máximas da teologia reformada já tão decantadas: *sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus* – verdadeiras *contribuições espirituais* ao patrimônio da identidade protestante no mundo. A fé é *fides ex auditu*, não mais a visão da grande igreja medieval, detentora da *ordo salutis*, mediadora da salvação, estampada na estética da liturgia<sup>59</sup>, “a fé é, em primeira instância, ouvir”. No caso da igreja, “em lugar da hierarquia e da encarnação de Cristo que nela se prolonga, aparece a força milagrosa da Bíblia, que tudo produz: a prolongação protestante da encarnação de Deus” (Troeltsch, 1951, 38), empreende-se aí uma refinada reelaboração da *ecclesia invisibilis*, a partir, particularmente de Wycliff no seu tratado *De ecclesia*, passando por Lutero e com isso, prioriza-se mais o aspecto do organismo vivo, de atualização no indivíduo do mistério do *corpo místico de Cristo* e menos o institucional, ou, como interpretou magistralmente Barth<sup>60</sup>:

A Igreja não é nem a comunidade, nem o agrupamento visível dos homens que creem em Jesus Cristo, nem o órgão que os representa sob forma monárquica, aristocrática ou democrática. Ela não é uma ideia, nem uma instituição, nem um pacto. Ela é o evento que reúne dois ou três homens em nome de Jesus Cristo, isto é, pelo poder do apelo que lhes dirige e do mandado que lhes confia. A estrutura da Igreja não tem sentido senão pela relação com este evento: a congregação viva.

---

<sup>59</sup> Sobre isso ver a interessantíssima reflexão do pensador protestante francês Jacques Ellul, especialmente em *A palavra humilhada*. São Paulo: Paulinas, 1984.

<sup>60</sup> Em L. GAGNEBIN. *O protestantismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 42.

Neste particular, Tillich faz coro com Barth ao declarar que “Religião e Igreja não são garantias para os protestantes. Nunca poderão ter esse status” (Tillich, 1992, p. 215). Tratar da *Theologia – sacra doctrina* ou *sacra scientia*, a partir das aproximações e diferenças destes dois “ícones” da teologia, seria estimulante e “desafiador”; contudo, nesse momento o nosso intuito é “menos nobre”, desvia-se da teologia clássica; desejamos tão somente tentar recuperar a *contribuição sócio-política* do fenômeno protestante. Sobre a importância da Reforma na dinâmica da sociedade ocidental, Talcott Parsons<sup>61</sup>, expert nas teorias weberianas sobre a religião, salienta que a Reforma foi um movimento ainda mais radical de mudança cultural e influenciou profundamente nas relações entre os sistemas culturais e a sociedade.

### II.3. Desdobramentos Políticos: Paradoxo e Ambivalência

Filosoficamente, parece ser que isso supõe a existência de uma *ontologia metafísica* que inspiraria o modelo político de *auctoritas* em Thomas Hobbes (1588-1679) e que se estende, sabemos bem, politicamente ao soberano representante de Deus na terra, sem, contudo, significar uma intervenção eclesiástica na dimensão temporal – os tempos são outros e os poderes estão separados, especialmente desde Nicolau Maquiavel (1469-1527), no início do séc. XVI. Evidente que, em termos religiosos, o protestantismo, propondo a separação entre igreja e Estado, se alinha naturalmente ao lado do nominalismo e do voluntarismo franciscano ockhamista que, antepondo-se à ideia da síntese tomista, como já dito, reafirmará de modo incisivo a modernidade nascente, a separação dos *conhecimentos* – divino e humano – agora autônomos e livres para seguirem o curso de sua vocação. Nunca será demais lembrar que essa conquista tornar-se-ia fundamental para o nascimento da ciência moderna no séc. XVII.

Entretanto, esse mesmo protestantismo está erigido na ambivalência e no paradoxo: pois ressalta sobremaneira a soberania absoluta de Deus em detrimento do *libero arbitrio* humano, porém, simultaneamente, destaca como quase nenhum outro sistema religioso, a *individualidade humana*, juntamente com o *princípio da liberdade*. Dessa forma, o segmento religioso protestante inglês será um espaço amplo o bastante para abrigar, de um lado, o *absolutismo hobbesiano*, e de outro, o *liberalismo de John*

---

<sup>61</sup> Em *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974, p. 63.



Locke (1632-1704)<sup>62</sup>, por exemplo, e entre eles um sem número de movimentos religiosos com interessantes posicionamentos político-sociais compondo o rico espectro cultural inglês daquele momento. Com efeito, a versão inglesa do protestantismo – o *anglicanismo* – buscou ser uma espécie de *via media* ou *terceira via*<sup>63</sup> – aquele ponto de equilíbrio equidistante entre, de um lado, o *catolicismo* associado ao obscurantismo medieval, contudo, possuidor de uma herança inesgotável e insubstituível: a teologia patrística-monástica-escolástica, riquíssima em sua pluralidade cultural, bem como uma liturgia milenar, principal instrumento de formatação da identidade judaico-cristã ocidental – verdadeiros tesouros da fé cristã; e, por outro lado, o *protestantismo clássico* como um movimento de vanguarda dos novos tempos, protagonista central na recuperação do texto bíblico e de suas máximas norteadoras: *sola gratia...* – além das doutrinas do sacerdócio universal dos santos e da liberdade de consciência, exame e expressão, como afirmado *supra*.

Esse “caminho do meio”, esse espaço forjado politicamente entre catolicismo e protestantismo, enfim, essa alternativa, foi tornando-se cada vez mais larga e ampla, possibilitando que a dinâmica das circunstâncias históricas, cuidasse de elaborar um *mix* de ingredientes, quer dizer, uma mistura de elementos, como se fora um grande caldeirão, contendo ideias filosóficas, políticas e principalmente religiosas. É bem verdade que a representatividade católica tornou-se cada vez menor, no patamar das decisões governamentais, desde a mudança religiosa efetuada por Henrique VIII (1491-1547) e especialmente após a “conspiração da pólvora” em 1605<sup>64</sup>, mas ainda assim, por conta de uma forte presença na espiritualidade popular, mesmo o catolicismo tinha o seu espaço na Inglaterra do séc. XVII.

---

<sup>62</sup> A relação entre o conceito de indivíduo, processo de individuação, nominalismo, protestantismo e a filosofia empirista de Locke é hoje mais que evidente. Para o aprofundamento destas questões, ver, C. G. QUIRINO e M. T. SADEK (orgs.), *O pensamento político clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Em especial o cap. 8, Raymond Polin, ‘Indivíduo e comunidade’, pp. 157-196.

<sup>63</sup> “Terceira via” ou “via média” são expressões vinculadas ao anglicanismo, que buscava um ponto mediano entre Roma e Genebra, também a partir das reflexões de Richard Hooker (1554-1600), em sua principal obra: *Of the laws of ecclesiastical polity* (1594), que propunha a leitura das Escrituras considerando tanto a razão humana quanto a tradição da igreja, levando-se em conta as circunstâncias culturais, políticas, econômicas, etc.

<sup>64</sup> Tentativa malsucedida de católicos ingleses, por não usufruírem de direitos iguais aos protestantes, de assassinar ao Rei Jaime I (1566-1625), em sua visita anual ao Parlamento, juntamente com sua família e ainda toda a aristocracia protestante, reunidos nos dia 5 de novembro.

## Conclusão

Faz-se necessário recordar que, uma vez rompida a unidade religiosa do Ocidente, o protestantismo permitiu o florescimento, no cenário cultural-religioso, da ideia da tolerância, dando assim, crédito ao pluralismo de interpretações, quer dizer, a possibilidade concreta de se considerar o “outro divergente” – a alteridade, também como fonte de iluminação na busca da verdade. Ao insistir demasiadamente na liberdade, ao afirmar desse modo os direitos humanos individuais diante das instituições – instituições que não mais eram infalíveis – o protestantismo favoreceu a chegada da democracia, embora não se possa falar aqui de umnexo causal.

Poderíamos então, sem o receio de exageros, definir o protestantismo, originalmente, como uma importante força cultural libertária na construção da cidadania ocidental, incluindo-se aí a política. Entretanto, sua dinamicidade interna revelou aspectos paradoxais inconciliáveis. Aqui, qualifica-se tal *performance* de “luzes” e “sombras”. No caso brasileiro, esse fenômeno ficou bem evidente, com a negação, no interior do próprio protestantismo, do “princípio protestante”, na renúncia à sua vocação primeira: a liberdade, bem como, os seus corolários: tolerância, diálogo, livre-pensamento etc. Tal postura latente em relação à cultura brasileira como um todo e tornou-se evidente a partir de meados da década de 60, acompanhando e em muitos momentos apoiando o Golpe Militar acontecido no Brasil e na verdade em praticamente toda a América Latina.

Vale a pena aqui, à guisa de conclusão, registrar as mudanças sofridas pelo protestantismo brasileiro, na denúncia de alguém que viveu precisamente aquele momento:

O sentido da Reforma Protestante está em que ela redescobriu a liberdade. Lutero chegou a dar a um de seus tratados mais lindos o título de: ‘A Liberdade do Homem Cristão’... Estou convencido, entretanto, que uma estranha metamorfose se processou. A comunidade de liberdade se esqueceu, traiu e se rebelou contra ela... que a comunidade de fé já emigrou. Nenhuma estrutura legal e de poder pode contê-la, ou domesticá-la<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Trecho da carta de Rubem Alves ao seu presbitério, *apud* João Dias de ARAÚJO. *Inquisição sem fogueiras: vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1985, p. 99. Há uma nova edição desse Livro: *Inquisição sem fogueiras*: São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Com as reflexões acima, tenta-se a construção de um pensamento teológico relevante para a sociedade brasileira, e que simultaneamente devolva ao protestantismo o seu *ethos*, parte integrante de sua identidade; enfim, a elaboração de um tipo de *Teologia Pública* em prol da cidadania; uma guinada de paradigma com vistas a uma real participação social do protestantismo na “cidade”, *pari passu* a uma consideração efetiva da *tolerância* como princípio axial de convivência; a partir da oportunidade ímpar do pluralismo e do desafio do diálogo, como valores centrais do Evangelho. Dessa maneira, entendemos, haveria possibilidades mínimas para uma ação eclesial relevante na sociedade onde o protestantismo poderia ser, de fato, um agente cultural cooperante, somando-se a outros, na promoção de justiça e solidariedade.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, João D. de. *Inquisição sem fogueiras: vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1985.

BARRADAS, Fernando da C. *Poder político e religião na Baixa Idade Média cristã*, in <http://revistas.unipar.br/akropolis/article/viewFile/1717/1488>

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

CAVALCANTE, Ronaldo. *Espiritualidade cristã na história: das origens até santo Agostinho*. São Paulo: Paulinas, 2007.  
\_\_\_\_\_. *A cidade e o gueto: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

DANIÈLOU, Jean e MARROU, Henri. *Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.

DE BONI, Luiz A. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DONINI, Ambrogio. *História do cristianismo: das origens a Justiniano*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

GAGNEBIN, Laurent. *O protestantismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

GELLNER, Ernest. *Condições da liberdade: A sociedade civil e seus rivais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KANTOROWICZ, Ernst. *Los dos cuerpos del rey: um estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

OCKHAM, Guilherme. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Obras Políticas II*. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999.

QUIRINO, C. G. e SADEK, M. T. (orgs.), *O pensamento político clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *O Liberalismo político*. Brasília: Inst. Teotônio Vilela e Ed. Ática, 2000.

TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2013.

TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: FCE, 1997.