



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS E PESQUISAS EM DIREITOS
HUMANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM DIREITOS
HUMANOS - PPGIDH**

MARCOS CRISTIANO DOS REIS

**ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU: O Evangelicalismo
Pós-Cristão Brasileiro E O Protestantismo Periférico Na
Disputa Pela Dignidade Humana.**

GOIÂNIA

2025

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.
Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Marcos Cristiano Dos Reis

3. Título do trabalho

Assim na Terra Como no Céu. O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro e o Protestantismo Periférico na Disputa pela Dignidade Humana

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por Carlos Ugo Santander Joo, Professor do Magistério Superior, em 20/08/2025, às 16:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Marcos Cristiano Dos Reis, Discente, em 21/08/2025, às 19:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufjf.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orcao_acesso_externo=0, informando o código verificador 5590286 e o código CRC 6AFAC2C4.

MARCOS CRISTIANO DOS REIS

ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU: O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro E O Protestantismo Periférico Na Disputa Pela Dignidade Humana.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar de Direitos Humanos da Pró-Reitoria de Pós-Graduação, da Universidade Federal de Goiás – (UFG), como requisito para obtenção do título de Doutor em Direitos Humanos.

Área de concentração: Direitos Humanos. Fundamentos Teóricos Dos Direitos Humanos: Política comparada e direito internacional dos direitos humanos, tendo como Eixo Temático Raça, Classe, Sexualidade e Interseccionalidades.

Orientador: Professor Doutor Carlos Ugo Santander Jooh.

Co-orientador: Professor Doutor César Augusto Baldi

GOIÂNIA

2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

REIS, Marcos Cristiano Dos
ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU [manuscrito] : O
Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro E O Protestantismo Periférico
Na Disputa Pela Dignidade Humana / Marcos Cristiano Dos REIS. -
2025.
CDLIII, 453 f.

Orientador: Profa. Dra. CARLOS UGO SANTANDER JOO; co
orientadora Dra. CÉSAR AUGUSTO BALDI.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Pró-reitoria de
Pós-graduação (PRPG), Programa de Pós-Graduação em Direitos
Humanos, Goiânia, 2025.
Bibliografia.

1. evangelicalismo pós-cristão. 2. cristianismo messiânico. 3.
neoconservadorismo. 4. modernidade. 5. neoliberalismo. I. JOO,
CARLOS UGO SANTANDER, orient. II. Título.

CDU 342.7



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE PESQUISA, ENSINO E EXTENSÃO EM DIREITOS HUMANOS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº **07 de 2025** da sessão de Defesa de Tese de **Marcos Cristiano Dos Reis** que confere o título de Doutor em **Direitos Humanos**, na área de concentração em **Direitos Humanos**

Aos **vinte e oito dias do mês de março de dois mil e vinte e cinco**, a partir das **14:00hs**, por *webconferência*, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “**Assim na Terra Como no Céu. O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro e o Protestantismo Periférico na Disputa pela Dignidade Humana**”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor **Carlos Ugo Santander Jooh** (PPGDH), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor **César Augusto Baldi** (PPGG/UFCAT), coorientador; Professor Doutor **João da Cruz Gonçalves Neto** (PPGDH), membro titular interno; Professor Doutor **Manuel Ferreira Lima Filho** (PPGDH), membro titular interno; Professor Doutor **Humberto César Machado** (Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC - GO), membro titular externo; Professora Doutora **Ana Celuta Fulgencio Taveira** (Centro Universitário Alfredo Nasser - UNIFAN), membra titular externa. Durante a argüição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor **Carlos Ugo Santander Jooh**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Ugo Santander Joo, Professor do Magistério Superior**, em 31/03/2025, às 09:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joao Da Cruz Goncalves Neto, Professor do Magistério Superior**, em 11/04/2025, às 10:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **cesar augusto baldi, Usuário Externo**, em 02/05/2025, às 09:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto César Machado, Usuário Externo**, em 05/05/2025, às 08:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Manuel Ferreira Lima Filho, Professor do Magistério Superior**, em 08/05/2025, às 14:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Celuta Fulgêncio Taveira, Usuário Externo**, em 14/05/2025, às 11:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5270759** e o código CRC **A05C0185**.

Referência: Processo nº 23070.017116/2025-16

SEI nº 5270759

DEDICATÓRIA

Para Luanna Silvestre Lucena
Você sempre será meu único “bem”.

AGRADECIMENTOS

Sou grato a Deus pela jornada até aqui. O tema fundamental desta tese gira em torno das disputas sobre quem é este Deus e do que Ele deveria fazer. Ter passado por estes debates e narrativas me tornou o que sou hoje e por isso sou grato. Sou grato às pessoas e experiências que me ensinaram das diversas maneiras de vivenciar minha fé em nome dEle.

Agradeço ao meu querido orientador Carlos Ugo Santander. Que sempre abriu as portas de sua casa para me receber e orientar. Santander foi meu escudo que me deu segurança nestes anos. Que tornou esse processo mais leve e me apresentou pessoas e autores por quem me encantei. Sem sua presença seria impossível completar este trabalho. Mais que tudo, Santander me ensina como ser orientador e amigo, como ser sério e debochado contra ‘as potestades dominantes deste mundo tenebroso’.

Agradeço e dedico esta tese à minha mãe, Engracia M. Reis que sempre fez o que pode para que eu pudesse ter uma vida melhor. Quando penso nas mulheres sofredoras da periferia, imigrantes do nordeste, nas mulheres lavadeiras e diaristas que são exploradas intensamente e se apegam a Deus para suportar por um futuro melhor por seus filhos lembro de minha mãe, rezando baixo para que a violência parasse ou que pelo menos não chegasse até nós, minhas irmãs e eu. Sou grato por todo o esforço que fez e faz por nós até hoje.

Também agradeço e dedico esta tese à minha companheira numa jornada de 8 anos, Luanna Silvestre Lucena. Luanna me ensinou a gentileza, o cuidado, a dedicação. Nossas conversas estarão sempre em meu coração e mente. Apesar de não estarmos fisicamente juntos hoje, esta tese é fruto inequívoco de todo apoio que me deu durante o tempo em que caminhamos juntos. Luanna também representa uma infinidade de mulheres guerreiras, que lutam contra um sistema que penaliza mulheres, por serem mulheres e pobres por serem pobres. Contra todas as expectativas ela se graduou duas vezes e apesar da vileza dessa sociedade tem preservado sua honra, sua ética e sua bondade. Nunca a esquecerei e seu exemplo caminhará em meu peito até o final dos meus dias.

Não poderia deixar de destacar o papel dos meus melhores amigos, meu suporte e proteção desde a adolescência: Roberta Rios e Ronaldo Lopes. Vocês sempre estiveram lá, para comer pizza sentados no meio-fio, para os papos de

cinema e quadrinhos, até as dificuldades e perdas ao longo do caminho. São sempre vocês meus amparos e meus descansos. Nada seria possível sem vocês a ilusória turma do basquete. Acrescento também o agradecimento ao meu irmão de jornada, que conheci na faculdade e desde então vem entrando em “roubadas” comigo desde congressos sem dinheiro no Rio de Janeiro, até longas caminhadas reflexivas por Goiânia, Leandro Viana. Seus conselhos e ponderações sempre me ajudam a pensar.

Fui privilegiado e honrado por de fato durante este doutoramento ter encontrado amigas/os irmãos/ãos que se fizeram Ubuntu comigo. Destaco aqui em especial minhas irmãs: Aletheia Woyames, que me inspira todos os dias a me engajar nas causas para transformar o planeta e que demonstra na prática que a gentileza é o caminho para a revolução. À Carolina Hissa, que sempre me acolhe e estimula a ir além. Sempre com um olhar doce e positivo para minhas tímidas contribuições e sempre com um convite de reencontro ante meu constante enclausuramento. Minha mana das ruas e dos protestos Juliana Damando. Meu querido e inspirador Elson Silva, que tem me desafiado a acolher e inspirar de forma singela e sábia em todos os nossos encontros. Vocês não têm consciência do quanto tem contribuído para meu desenvolvimento pessoal. A vida é mais significativa com vocês.

Tenho que agradecer a meu querido Cesar Augusto Baldi, que trilhou este caminho indicando textos e mostrando interesse em minha produção desde o início. Exemplo de erudição e de desprendimento. As ligações de madrugada para saber como andava a produção me angustiavam, mas me mantinham na linha também. Agradeço a todas as dicas e orientações meu caro.

Sou grato por ser tão bem recebido pela querida Prof^a. Dr^a Helena Esser dos Reis, então Coordenadora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos - PPGIDH, sempre prestativa e incentivadora para avançar nos processos ensino-aprendizagem para melhorar a bagagem de conhecimento.

Sou abençoado por ter amigas e amigos incríveis do PPGIDH como Nara, Daniel, Duda, Fernando, Ynaê, Lizia, Liz-Elaine, Elizete e Susi: pessoas que levarei para toda a vida em meu coração!

Também agradeço por todo apoio e motivação de minhas amigas do trabalho e vida: Fernanda M. Albuquerque; sua confiança, carinho, sua inteligência e

erudição me inspiraram muito ao longo desta jornada querida amiga. Sua presença em minha vida me inspira a ser uma pessoa melhor. Obrigado pelo ombro amigo e pelas palavras de sabedoria. Minha querida Lorena T. Arruda com quem compartilhei a angústia de escrever e “nunca terminar”. Os memes desesperados e os lamentos da falta de dinheiro presente e futura (posto a desvalorização da ciência no Brasil) e meu parça Paulo Pinho que segurou muitas barras no trabalho para eu poder terminar este processo. Por fim, mas não menos importante, agradeço aos meus amigos Humberto Cesar que ombreia comigo os perrengues de trabalho e de formação em direito, às vezes que rimos para não chorar e que o busquei para solução de problemas no trabalho serão sempre lembradas. E Ana Celuta, que todos os dias me ensina a como manter uma ética profissional pautada pelo respeito e pela tolerância. Vocês são pessoas inesquecíveis que compartilham as cargas do dia a dia e que ainda se preocupam em motivar e me amparar quando preciso. Sem vocês eu não chegaria até aqui.

Agradecimento a vocês pela amizade:

Provérbios 27:17, que diz: *"Assim como o ferro afia o ferro, o amigo afia o seu amigo."*

A todos vocês, que têm sido mais do que amigos, tem sido verdadeiros companheiros de jornada, expresse minha mais profunda gratidão. Cada momento compartilhado, cada sorriso trocado e cada desafio superado (ou fracassado, faz parte...) juntos fortaleceram os laços que nos unem. Vocês são a prova viva de que a amizade verdadeira é um dos maiores tesouros que podemos ter na vida. Obrigado por estarem sempre ao meu lado, por me afiarem para ser uma pessoa melhor e por tornarem cada dia mais luminoso. Que nossa amizade continue a crescer e se fortalecer com o passar dos anos.

Meu coração é grato, porque esta comunidade me ensinou que existe um sentido para além do mero existir, do mero lucrar. Essa comunidade me ensinou que existir com ética importa e que isto implica no engajamento com uma prática do respeito e do acolhimento.

A todos vocês, meu muito obrigado.

RESUMO

Esta pesquisa investiga o papel do evangelicalismo brasileiro enquanto instrumento de manutenção das estruturas de dominação e, simultaneamente, como espaço de resistência às hegemonias modernas, situando a modernidade como um projeto civilizatório eurocêntrico sustentado por uma racionalidade excludente e hierarquizante. A partir de uma abordagem decolonial, fundamentada em autores como Aníbal Quijano e Enrique Dussel, o estudo analisa criticamente os processos históricos, políticos e filosóficos que articulam o evangelicalismo pós-cristão brasileiro à modernidade, o neoliberalismo e o conservadorismo como projetos interconectados de dominação global. A pesquisa aborda a transformação da relação entre o homem e o poder na modernidade, destacando as contribuições de pensadores modernos na filosofia e na sociologia para fundamentar o conteúdo do discurso neoliberal e neoconservador. Desta forma, argumenta-se que, ao serem universalizados, princípios como Liberdade e autonomia acabam por encobrir desigualdades estruturais, sobretudo no Sul Global. Nesse contexto, o neoliberalismo é analisado como uma racionalidade abrangente que reforça hierarquias sociais e desconsidera as resistências culturais e políticas do Sul Global, enquanto o neoconservadorismo legitima essas estruturas ao articular valores religiosos e morais em defesa de modelos de poder hegemônicos. No caso brasileiro, discute-se o impacto recente de Olavo de Carvalho no conservadorismo contemporâneo, evidenciando como sua crítica ao globalismo e ao marxismo cultural moldou discursos políticos e culturais. Esse é o ambiente sociocultural que dá ensejo ao desenvolvimento do evangelicalismo pós-cristão brasileiro. Em contrapartida, o evangelicalismo messiânico contra-hegemônico, inspirado em releituras que as teologias da libertação, negra, feminista, queer e latino-americana fazem do cristianismo primitivo apresenta-se como uma crítica radical às estruturas capitalistas e eurocêntricas, promovendo a pluralidade epistêmica e a justiça social dentro do campo teológico da cristandade. A análise de teologias descoloniais evidencia a centralidade do corpo como *locus* de resistência e emancipação, desafiando a dicotomia cartesiana entre corpo e espírito. Corpos racializados, femininos e queer, frequentemente subalternizados pela colonialidade do poder, são ressignificados como portadores de saberes transformadores na teologia descolonial que se forma a partir da intersecção das hermenêuticas da libertação. Para a confecção deste trabalho foi empregado o método da revisão bibliográfica integrativa para a seleção dos documentos. E foram utilizadas as técnicas da análise de conteúdo e análise de discurso combinadas para analisar na primeira parte os textos selecionados, posteriormente foi empregada a análise hermenêutica dusseliana, baseada na ética da libertação do filósofo e teólogo argentino. Com base em Dussel, Quijano e Panotto, argumenta-se que essas teologias descoloniais promovem práticas emancipatórias e contestam as desigualdades estruturais fundamentais para a promoção de nova consciência social na contemporaneidade brasileira.

Palavras-chave: modernidade; neoliberalismo; neoconservadorismo; evangelicalismo pós-cristão; cristianismo messiânico.

ABSTRACT

This research investigates the role of Brazilian evangelicalism both as an instrument for the maintenance of domination structures and, simultaneously, as a space of resistance against modern hegemonies, situating modernity as a Eurocentric civilisational project sustained by an exclusionary and hierarchical rationality. From a decolonial standpoint, grounded in thinkers such as Aníbal Quijano and Enrique Dussel, the study critically analyses the historical, political, and philosophical processes that articulate post-Christian Brazilian evangelicalism with modernity, neoliberalism, and conservatism as interconnected projects of global domination. The research addresses the transformation in the relationship between human beings and power in modernity, highlighting the contributions of modern philosophers and sociologists in shaping the content of neoliberal and neoconservative discourses. It is argued that, when universalised, principles such as freedom and autonomy ultimately obscure structural inequalities, particularly in the Global South. In this context, neoliberalism is examined as a pervasive rationality that reinforces social hierarchies and disregards the cultural and political resistances emanating from the Global South, while neoconservatism legitimises these structures by articulating religious and moral values in defence of hegemonic power models. In the Brazilian context, the recent impact of Olavo de Carvalho on contemporary conservatism is discussed, highlighting how his critique of globalism and cultural Marxism has shaped political and cultural discourses. This is the sociocultural environment in which Brazilian post-Christian evangelicalism has emerged. Conversely, counter-hegemonic messianic evangelicalism—rooted in reinterpretations of primitive Christianity as developed by liberation, Black, feminist, queer, and Latin American theologies—presents itself as a radical critique of capitalist and Eurocentric structures, promoting epistemic plurality and social justice within the theological field of Christianity. The analysis of decolonial theologies foregrounds the body as a locus of resistance and emancipation, challenging the Cartesian dichotomy between body and spirit. Racialised, feminine and queer bodies—frequently subalternised by the coloniality of power—are re-signified as bearers of transformative knowledges within a decolonial theology forged at the intersection of liberation hermeneutics. The present work was undertaken through the integrative literature review method for document selection. Content analysis and discourse analysis techniques were employed in the first phase, followed by a Dusselian hermeneutic analysis grounded in the liberation ethics of the Argentine philosopher and theologian. Based on Dussel, Quijano and Panotto, it is argued that these decolonial theologies foster emancipatory practices and contest structural inequalities, contributing to the promotion of a new social consciousness in contemporary Brazil.

Keywords: modernity; neoliberalism; neoconservatism; post-Christian evangelicalism; messianic Christianity.

RESUMEN

Esta investigación examina el papel del evangelicalismo brasileño tanto como instrumento de mantenimiento de las estructuras de dominación como también como un espacio de resistencia frente a las hegemonías modernas, situando la modernidad como un proyecto civilizatorio eurocéntrico sustentado en una racionalidad excluyente y jerarquizante. Desde una perspectiva decolonial, basada en autores como Aníbal Quijano y Enrique Dussel, el estudio analiza críticamente los procesos históricos, políticos y filosóficos que articulan el evangelicalismo brasileño poscristiano con la modernidad, el neoliberalismo y el conservadurismo como proyectos interconectados de dominación global. La investigación aborda la transformación de la relación entre el ser humano y el poder en la modernidad, destacando las contribuciones de pensadores modernos en la filosofía y la sociología para fundamentar el contenido del discurso neoliberal y neoconservador. Se argumenta que, al ser universalizados, principios como la libertad y la autonomía terminan por encubrir desigualdades estructurales, especialmente en el Sur Global. En este contexto, el neoliberalismo es analizado como una racionalidad totalizante que refuerza jerarquías sociales y desconoce las resistencias culturales y políticas del Sur Global, mientras que el neoconservadurismo legitima dichas estructuras al articular valores religiosos y morales en defensa de modelos hegemónicos de poder. En el caso brasileño, se discute el impacto reciente de Olavo de Carvalho en el conservadurismo contemporáneo, evidenciando cómo su crítica al globalismo y al marxismo cultural ha moldeado discursos políticos y culturales. Este es el entorno sociocultural que da lugar al desarrollo del evangelicalismo brasileño poscristiano. En contrapartida, el evangelicalismo mesiánico contra-hegemónico, inspirado en relecturas del cristianismo primitivo llevadas a cabo por las teologías de la liberación, negra, feminista, queer y latinoamericana, se presenta como una crítica radical a las estructuras capitalistas y eurocéntricas, promoviendo la pluralidad epistémica y la justicia social dentro del campo teológico del cristianismo. El análisis de las teologías decoloniales destaca la centralidad del cuerpo como locus de resistencia y emancipación, desafiando la dicotomía cartesiana entre cuerpo y espíritu. Los cuerpos racializados, feminizados y queer, frecuentemente subalternizados por la colonialidad del poder, son resignificados como portadores de saberes transformadores en la teología decolonial que emerge de la intersección de las hermenéuticas de la liberación. Para la elaboración de este trabajo se empleó el método de revisión bibliográfica integrativa para la selección de documentos. En la primera parte se utilizaron técnicas de análisis de contenido y análisis del discurso; posteriormente, se aplicó el análisis hermenéutico dusseliano, basado en la ética de la liberación del filósofo y teólogo argentino. A partir de Dussel, Quijano y Panotto, se argumenta que estas teologías decoloniales promueven prácticas emancipatorias y cuestionan las desigualdades estructurales, contribuyendo a la emergencia de una nueva conciencia social en la Brasil contemporánea.

Palabras Clave: modernidad; neoliberalismo; neoconservadurismo; evangelicalismo poscristiano; cristianismo mesiánico.

Sumário

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: MODERNIDADES, NEOLIBERALISMO E (NEO)CONSERVADORISMO – A CONSTRUÇÃO SOCIOIDEOLÓGICA DE UM PROJETO DE DOMINAÇÃO	45
1.2. Modernidades – Caracterização geral do projeto civilizatório eurocentrado	46
1.2.1. A autonomia da razão e a emancipação do pensamento humano na modernidade Kantiana	48
1.2.2. A crítica kantiana à fé eclesial e a dualidade da fé beatificante: a perspectiva de Kant na interpretação das escrituras sagradas e a busca pela religião racional	54
1.2.3. A concepção hegeliana da modernidade: liberdade individual e estado moderno	58
1.2.3.1. A Fenomenologia do Espírito e a consciência na modernidade ...	60
1.2.3.2. A dualidade da essência orgânica	62
1.2.3.3. A Relação da consciência com a efetividade	65
1.2.3.4. A lei do coração e a consciência individual	69
1.2.3.5. A razão legisladora e a consciência ética	72
1.2.4. Efemeridade, racionalidade, individualismo e desumanização: a modernidade nos escritos de Baudelaire, Weber, Marx e Benjamin	75
1.2.4.1. Modernidades e pós-modernidades: Críticas internas ao padrão de sociabilidade moderno	87
1.2.4.2. Entre sufixos e adjetivos. O que escondem os conceitos de pós-modernidade e modernidades adjetivadas.	93
1.2.4.3. Pluralismo, Crise De Sentido E Incerteza	109
CAPÍTULO 2: NEOLIBERALISMO – A GRAMÁTICA DO PROJETO CIVILIZATÓRIO MODERNO EUROCENTRADO	113
2.1. Desenvolvimento histórico do neoliberalismo	113

2.2. Hayek e a Defesa da Liberdade Individual: Uma análise crítica das obras 'O Caminho para a Servidão'; 'Fundamentos da Liberdade' e 'Desestatização do Dinheiro'.	117
2.3. Racionalidade, Tempo e Liberdade: A Coordenação Social segundo Ludwig von Mises.	124
2.4. Propriedade privada, livre mercado e competição: Os pilares do pensamento econômico de Milton Friedman em "Capitalismo e Liberdade".	133
2.5. Praxeologia e Neoliberalismo: Críticas e limitações à ciência da ação humana	140
2.6. Reticências da Liberdade: Rupturas entre Retórica Neoliberal e Intervencionismo Prático	143
2.6.1. Neoliberalismo como racionalidade governamental	148
2.6.2. A Financeirização e suas Implicações na Democracia: Uma Perspectiva Crítica à Luz da Teoria de Wendy Brown	154
2.6.3. Governabilidade neoliberal e a transformação do capitalismo: Uma análise crítica da transição do modelo fordista para o capitalismo financeiro	156
2.7. Racionalidade neoliberal e individualização: Desigualdade social e neoliberalismo no contexto goiano	164
CAPÍTULO 3: NEOCONSERVADORISMO E NEOLIBERALISMO: INTERSEÇÕES IDEOLÓGICAS E IMPLICAÇÕES PARA OS DIREITOS HUMANOS	167
3.1. Análise crítica do desenvolvimento do conservadorismo moderno: Das raízes contrarrevolucionárias à reconciliação com o liberalismo	169
3.2. Entre virtudes hereditárias e a queda da França: Edmund Burke e sua perspectiva conservadora na reflexão sobre a Revolução	177
3.3. O pensamento conservador de Russell Kirk: Preservação da individualidade, tradição e advertência contra o despotismo democrático	183

3.4. Roger Scruton: Desafios Contemporâneos e a Busca por Identidade Nacional.....	187
3.5. Neoconservadorismo Brasileiro: Uma análise crítica da relação estado-sociedade na sociedade capitalista brasileira	194
3.5.1. Olavo De Carvalho, a anti-intelectualidade, o antissocialismo e a homofobia: A afirmação controlada da liberdade individual absoluta. ...	199
3.5.1.1. Críticas às ideologias progressistas e o anti-intelectualismo olaviano	200
3.5.1.2. Conservadorismo, moralidade e a defesa da tradição cristã.....	205
3.5.1.3. Olavo de Carvalho e a crítica aos movimentos políticos e à democracia	207
3.5.1.4. Valores Morais, Família E Crítica À Cultura Contemporânea.....	223
CAPÍTULO 4: A RELIGIÃO NA TEORIA SOCIAL MODERNA. A PARTICIPAÇÃO DA RELIGIÃO NO PROJETO DA RACIONALIDADE-MODERNIDADE OCIDENTAL.....	229
4.1. Fé e poder: fundamentalismo religioso, neoliberalismo e a ascensão do autoritarismo	246
4.1.1.A Unilateralidade da Secularização ou A Volta Dos Que Não Foram .	250
4.2. Evangelicalismo pós-cristão: A intersecção entre fé e política: o impacto do neopentecostalismo no brasil	262
4.2.1. Evangelicalismo Pós Cristão: Desenvolvimento histórico e definição conceitual	263
4.2.2. Contexto histórico da emergência do Evangelicalismo Pós Cristão..	268
4.2.3. Definição conceitual de evangelicalismo pós cristão.....	279
4.2.4. Teologia do domínio – Características gerais.....	290
CAPÍTULO 5: EVANGELICALISMO MESSIÂNICO CONTRA HEGEMÔNICO	303
5.1. Para uma epistemologia teológica descolonizante	313
5.2. Hermenêuticas da libertação	319
5.2.1. Teologia da Libertação	323
5.2.1.1. Teologia da Libertação – a contribuição de Gustavo Gutiérrez...	324

5.2.1.2. Teologia da Libertação – O desenvolvimento da TdL segundo Leonardo Boff e Gibellini	325
5.2.1.3. Teologia da Libertação – Leonardo Boff, um teórico protestante	327
5.2.1.4. Fé engajada e transformação social: A Teologia Libertadora de Rubem Alves	336
5.2.2.1. História da teologia Feminista	347
5.2.2.2. Metodologia da Teologia Feminista	352
5.2.2.2.1. O Feminismo na Teologia: Uma jornada de crítica e reconstrução com Gebara.	354
5.2.2.3. De rainhas a conselheiras: O papel central da mulher no teológico e no cultural	356
5.2.2.4. Desafios e avanços na Teologia Feminista	358
5.2.2.4.1. Voz das mulheres na teologia: A perspectiva da teologia feminista biblista de R. Reimer.	364
5.2.2.4.2. Gênero e poder nas narrativas bíblicas: A análise crítica de Reimer sobre o Novo Testamento	368
5.2.3.1. Teologia Negra Decolonial	385
5.2.3.2. A Teologia Negra Decolonial de Ronilso Pacheco	393
5.2.4.1. Teologia Queer de Marcella Althaus-Reid.....	403
5.2.4.2. Teologia queer de André Sidnei Musskopf.....	406
CONSIDERAÇÕES FINAIS	423
REFERÊNCIAS.....	433

INTRODUÇÃO

O hino 186 da Harpa Cristã diz: "Andar pela fé, é o que me faz viver, é o que me dá coragem pra enfrentar qualquer problema." Este hino escrito por Paulo Levias Macalão, pastor presbiteriano paulista, intitulado "De Valor em Valor", fala sobre a fidelidade de Deus e como Ele abençoa aos que confiam nEle. O hino fala sobre como Deus dá força e nos ajuda a superar as dificuldades da vida. Num sentido parecido cantou Gilberto Gil: "a fé não costuma faia"... O celebre cantor e ex-ministro da cultura relembra em seus versos a esperança que acalenta o coração de milhares de brasileiros de ontem e de hoje. Para muitos excluídos pelo mercado e abandonados pelo Estado a própria sorte 'andar com fé' é a última esperança que resta.

Ambas as canções lembram que a fé costuma estar presente nos diversos momentos da experiência biográfica do homem, em especial dos brasileiros. De fato, no complexo cenário brasileiro a fé costuma se apresentar em diversas formas, tons, matizes. A fé traduzida em ritos e instituições religiosas. Assim, tratar da experiência sociocultural brasileira sem levar em consideração as religiosidades implica em manter um aspecto importante das relações de poder ignorado e suprimido. Neste trabalho procurei observar um aspecto específico das relações religiosas brasileiras, a saber, a experiência religiosa protestante/evangélica.

Defendi, pois, duas hipóteses, a saber: de que a modernidade neoliberal corrói laços tradicionais e produz uma experiência individualizada, social e afetivamente estéril como forma de socialização e reveste esta experiência de uma roupagem de conservadorismo religioso, que por sua vez pauta-se pelos valores do mercado neoliberal, a expressão mais bem formada desta nova forma de conservadorismo, subserviente ao neoliberalismo como política econômica é o evangelicalismo pós-cristão. Por outro lado, também defendi a hipótese de que a ambiguidade intrínseca ao projeto civilizatório moderno permitiu o surgimento e desenvolvimento de um cristianismo messiânico descolonial. Isto é, apesar da hegemonia católica e da crescente importância do evangelicalismo pós-cristão brasileiro hermenêuticas da libertação também tem se desenvolvido e se fortalecido ao partir dos corpos marginalizados para fazer uma teologia que dê visibilidade aos

excluídos da terra. O pressuposto para esta hipótese é simples: o cristianismo messiânico surge com uma comunidade de marginalizados, excluídos e perseguidos no interior da Judéia no Império Romano. A teologia cristã surge e ressurgiu diversas vezes ao longo da história, como argumentou Dussel e suas ressurreições estão sempre associadas a ruptura com o poder institucionalizado. A ressurreição do Cristo se para mulheres num tumulto obscuro, para pescadores num casebre da periferia de Jerusalém e Ele tem animado os corações para lutar por direitos e para romper com estruturas sociais sempre a partir de baixo.

Neste sentido, a tarefa inicial deste trabalho foi a de descrever a complexidade das relações entre a religiosidade evangélica e o comportamento sociopolítico brasileiro. Para realizar tal propósito, no entanto, partiu-se da premissa de Quijano em que a dimensão política e social latino-americana está contaminada pelos processos coloniais europeus. O que implica que no âmbito político, por exemplo, exige-se formalmente a imposição da laicidade como garantia de respeito à diversidade e à individualidade, mas, na prática tal laicidade nunca se completa. Por esse motivo, esta tese dividiu-se em duas partes.

A primeira parte desta tese tem como objetivo apresentar as condições gerais em que se desenvolvem o evangelicalismo pós-cristão e as teologias cristãs descoloniais. No Capítulo 1, a modernidade é analisada como um processo civilizatório ambíguo, marcado tanto pela promessa de emancipação quanto pela imposição de hierarquias globais. Esse modelo hegemônico, fundamentado na racionalidade eurocêntrica, consolidou a dominação política, econômica e cultural do Norte Global sobre o Sul Global, operando através da disseminação de valores que favorecem as elites globais em detrimento das experiências e epistemologias locais. A discussão se estrutura a partir da contribuição de Kant e Hegel, cujas teorias foram fundamentais para a formulação do pensamento moderno. Kant enfatiza a autonomia da razão e a emancipação do pensamento humano como princípios centrais da modernidade, promovendo um ideal de moralidade universal baseado no imperativo categórico. No entanto, essa universalização é questionada na tese, uma vez que a racionalidade Kantiana, quando aplicada de maneira abstrata, contribui para a exclusão de epistemologias não europeias e desconsidera as especificidades históricas e culturais das periferias globais. A imposição desse modelo de racionalidade nas sociedades colonizadas resultou na marginalização

de tradições e formas de conhecimento distintas, reafirmando a desigualdade global.

Hegel, por sua vez, entende a modernidade como um estágio dialético de desenvolvimento da razão e da liberdade, culminando na consolidação do Estado moderno. No entanto, essa concepção também é criticada, pois perpetua uma narrativa eurocêntrica que posiciona os povos não europeus como "atrasados", na medida em que seus modelos históricos e culturais não se alinham com a racionalização técnico científica ocidental. Essa visão desconsidera as diferentes formas de organização social e política que surgiram independentemente do modelo europeu, resultando em um discurso de superioridade que ainda influencia a geopolítica contemporânea. A cristandade, conforme indica Dussel também contribuiu significativamente, não somente na formação dessa colonialidade do saber, mas na processualidade que a transformou em colonialidade do poder e colonialidade do ser, como argumentam Quijano e Dussel. Assim, a modernidade Kantiana e hegeliana, também foi analisada em sua relação com a religião. Enquanto Kant propõe uma "religiosidade racional" fundamentada na moralidade universal, Hegel considera o cristianismo um elemento essencial para o desenvolvimento da subjetividade moderna e da estrutura estatal. Ambos, contudo, reconhecem a religião como uma força ambivalente: ao mesmo tempo em que pode atuar como instrumento de emancipação, também pode ser utilizada para a manutenção de relações de opressão e exclusão. Dessa forma, a religião, longe de desaparecer na modernidade, foi ressignificada e adaptada para atender aos interesses das estruturas de poder dominantes.

Advogou-se a partir da reflexão de Quijano e Dussel que a modernidade é um projeto civilizatório, o que implica dizer que as desigualdades estruturais observadas na América Latina, e no Brasil em especial, não decorre deste processo não ter se completado ou por este ser viciado como argumentado por alguns autores brasileiros como Sérgio Buarque de Holanda, Maria das Dores Campos Machado ou Paul Freston. Antes, as desigualdades econômicas e sociais são intrínsecas à modernidade e no Sul-Global essa modernidade se processou criando hierarquias e submetendo povos originários e gêneros não masculinos. Assim, a crítica à modernidade ou as teorias pós-modernas oriundas do Norte-Global apesar de contribuírem positivamente para entendermos os processos de dominação que

se estabelecem a partir do século XX, ainda assim, velam as estruturas de dominação que operam na cultura brasileira. Para tornar esta perspectiva mais clara, me detive na reflexão de pensadores que influenciam a reflexão social no Brasil, sobretudo no campo da religião, no último século.

Assim, a análise da modernidade também é aprofundada a partir das críticas de autores do século XX, como Weber, Marx e Baudelaire, bem como das formulações da pós-modernidade em Giddens, Bauman e Harvey. Essa revisão permitiu compreender como a fragmentação dos grandes discursos modernos amplia o individualismo, enfraquece os laços de solidariedade social e privatiza a experiência religiosa, tornando-a cada vez mais pragmática e hedonista. Ademais, a reflexividade típica da modernidade tardia conduz à fragmentação das identidades coletivas, aumentando a sensação de alienação e incerteza. A crítica pós-moderna à modernidade, contudo, não altera a estrutura de domínio e exploração imposta pelo Norte Global. Ao contrário, permite seu aprofundamento gerando uma crise de sentido onde a religião ganha força como instituição que dá sentido ao sofrimento ao mesmo tempo em que este sentido, bem como a experiência religiosa em si é individualizado permitindo uma instrumentalização pelas políticas neoliberais. Como enfatizam autores como Quijano e Dussel, a colonialidade do saber, contida tanto na teoria social do norte global – que é reproduzida por centros acadêmicos no sul global – continua reproduzindo desigualdades, mesmo quando questiona certos aspectos do modelo civilizacional moderno. Essa colonialidade perpetua a marginalização de povos e culturas periféricas, reforçando a hierarquia global e a centralidade das epistemologias europeias na definição do que é considerado conhecimento válido.

Dessa forma, no Capítulo 1 busquei demonstrar que a modernidade, longe de ser um projeto homogêneo e progressista, opera de maneira ambígua e, por vezes, contraditória, simultaneamente abrindo espaço para interpretações alternativas da religião, como os cristianismos descoloniais, e possibilitando sua apropriação por racionalidades neoliberais, como o neopentecostalismo e o evangelicalismo pós-cristão. Esse processo gera um ambiente de tensão e disputa dentro da esfera pública, bem como na esfera religiosa, permitindo tanto a

emancipação de grupos historicamente marginalizados¹ quanto a perpetuação de estruturas de dominação travestidas de modernização.

A seguir, o Capítulo 2 analisa o neoliberalismo como uma política que se aproveita da ruptura dos laços de solidariedade tradicionais para aprofundar as estruturas de dominação política e econômica. Nesse contexto, foi examinada a forma como o neoliberalismo instrumentaliza a individualização extrema e a competição acirrada como mecanismos de controle social e político, exacerbando desigualdades e limitando a capacidade de organização coletiva em defesa de direitos e justiça social.

Assim o segundo capítulo deste estudo iniciou buscando analisar o neoliberalismo como um modelo dominante dentro do projeto civilizatório moderno eurocentrado. Para isso, não o tratei apenas como um conjunto de políticas econômicas, mas como uma lógica estruturante das relações sociais, políticas e econômicas na contemporaneidade. Desta maneira explorei como essa racionalidade neoliberal se consolida ao reforçar ideais como o individualismo, a competição e a desregulação econômica, ao mesmo tempo em que amplia desigualdades e restringe direitos sociais. A estratégia utilizada para tal foi produzir a compreensão do neoliberalismo partindo do desenvolvimento histórico do neoliberalismo. Assim, se apresentei o neoliberalismo desde suas raízes no Colóquio Walter Lippman (1938) e na Sociedade Mont Pèlerin (1947), salientando os espaços de sua formulação como uma ideologia que se contrapôs ao keynesianismo e ao intervencionismo estatal. Chegando ao momento em que esse modelo se hegemoniza ao final do século XX, isto é, quando enfim foi implementado em grande escala durante os governos de Margaret Thatcher no Reino Unido e Ronald Reagan nos Estados Unidos. O capítulo demonstra como essa ideologia se transformou em uma estrutura dominante de governança global.

A partir daí compreender a matriz teórica do neoliberalismo foi fundamental, assim, me debrucei sobre os três teóricos que melhor desenvolveram as ideias econômicas neoliberais no século XX e que posteriormente, no século XXI, voltam ao debate público. Assim, as ideias de Friedrich Hayek são fundamentais para esse

¹ É por causa da ambiguidade e a crise de sentido gerada na contemporaneidade que as teologias da libertação ganham voz no espaço público como busquei demonstrar na segunda parte desta tese.

processo, pois fornecem uma base teórica para a defesa do livre mercado e para a redução do papel do Estado. Em obras como "O Caminho da Servidão" e "Fundamentos da Liberdade", Hayek argumenta que qualquer forma de planejamento econômico centralizado leva ao autoritarismo, sendo o mercado o melhor mecanismo para garantir a liberdade individual. Essa perspectiva, no entanto, ignora desigualdades estruturais e o impacto da ausência de políticas redistributivas. Já Ludwig von Mises aprofunda essa visão ao introduzir a teoria da praxeologia, que compreende a ação humana como um processo racional voltado à maximização dos interesses individuais.

Em "Ação Humana", Mises defende que a economia deve ser analisada com base no comportamento dos agentes no mercado, excluindo qualquer tipo de intervenção estatal. Essa perspectiva contribui para a argumentação do capítulo ao evidenciar como o neoliberalismo utiliza a lógica econômica para justificar a desregulamentação e o enfraquecimento de políticas sociais. A praxeologia neoliberal, ao rejeitar qualquer forma de intervenção estatal, contribui para o objetivo do capítulo ao demonstrar como essa racionalidade transforma cidadãos em empreendedores de si mesmos.

Esse modelo enfatiza a responsabilidade individual e obscurece os impactos estruturais das políticas neoliberais, legitimando desigualdades sociais sob o argumento da meritocracia. Milton Friedman, por sua vez, enfatiza a relação entre liberdade econômica e liberdade política, defendendo que o mercado deve ser o principal regulador da economia. Em "Capitalismo e Liberdade", ele propõe medidas como a privatização de serviços públicos, a redução do papel do Estado e a flexibilização do mercado de trabalho. Essas ideias consolidam o neoliberalismo como um projeto hegemônico que redefine o papel do Estado e da sociedade, subordinando direitos sociais à lógica do mercado.

O capítulo também apresenta críticas ao neoliberalismo, contrastando-o com o liberalismo clássico. Enquanto o liberalismo do século XVIII e XIX defendia a liberdade individual em um sentido mais amplo, o neoliberalismo redefine esse conceito ao vinculá-lo exclusivamente à liberdade de mercado. Esse deslocamento ideológico permite que o neoliberalismo se apresente como defensor da liberdade, enquanto implementa políticas que ampliam desigualdades e restringem direitos sociais. A racionalidade governamental do neoliberalismo é alvo de críticas de

autores como Wendy Brown, Pierre Dardot, Christian Laval e João da Cruz Gonçalves Neto. Brown argumenta que o neoliberalismo não apenas influencia a economia, mas também molda a subjetividade dos indivíduos, convertendo todas as esferas da vida em lógicas de mercado. Dardot e Laval destacam como essa racionalidade afeta instituições, valores e comportamentos. Gonçalves Neto, por sua vez, aponta que o neoliberalismo conduz a uma forma de Neofeudalismo oligárquico, enfraquecendo a democracia e fomentando o populismo autoritário.

Ao final, o capítulo estabelece uma conexão com o terceiro capítulo, que explora o neoconservadorismo como um complemento ideológico do neoliberalismo. Esse ponto de transição é essencial para entender como o neoliberalismo se articula com discursos morais e religiosos para reforçar sua hegemonia. O neoconservadorismo, ao criticar determinados aspectos do projeto moderno enquanto exalta outros, serve como base discursiva para a perpetuação das desigualdades estruturais promovidas pelo neoliberalismo.

No terceiro capítulo desta primeira parte, tive como objetivo desenvolver as interseções entre o neoconservadorismo e o neoliberalismo, destacando, sobretudo, suas implicações na constituição de uma racionalidade política que tensiona os direitos humanos no Brasil contemporâneo. O desenvolvimento do conservadorismo moderno é analisado a partir de suas raízes contrarrevolucionárias e sua progressiva reconciliação com o liberalismo econômico, especialmente no contexto das transformações ideológicas que configuram o neoconservadorismo. Para tanto, lancei mão de uma breve revisão histórica como estratégia para evidenciar como os principais teóricos conservadores contribuíram para a formulação dessa tradição e para sua inserção nos debates contemporâneos, demonstrando a evolução das doutrinas conservadoras ao longo do tempo e sua capacidade de adaptação às demandas políticas e sociais vigentes.

Nesse sentido, busquei elucidar a distinção entre conservadorismo e neoconservadorismo, tal como exposta, sublinhando o papel da tradição e da moralidade na formulação das ideias conservadoras clássicas, em oposição ao pragmatismo político e à articulação com o liberalismo econômico característicos do neoconservadorismo. Quer dizer, enquanto o conservadorismo clássico se ancora na preservação dos valores tradicionais e da estabilidade social, como se

afigura principalmente em Buarque, o neoconservadorismo opera por meio de uma estratégia discursiva que reinterpreta tais valores sob a lógica da governamentalidade neoliberal, enfatizando a liberdade individual como um princípio absoluto em detrimento da responsabilidade coletiva e da justiça social, tal qual destacado em Kirk e Scruton. Esse processo de reformulação ideológica reforça a concepção de um Estado mínimo, no qual políticas públicas são reduzidas ao essencial e a ação estatal é voltada prioritariamente para a manutenção da ordem e da segurança.

Destaquei os três principais pensadores do conservadorismo, o critério para a seleção destes, como discuti mais a frente na metodologia, foi a visibilidade que estes autores alcançaram na esfera pública nas últimas duas décadas. Assim, a teoria conservadora de Edmund Burke foi por mim mobilizada para demonstrar como a reflexão sobre a Revolução Francesa funda uma concepção de ordem social baseada na sucessão gradual e na prudência política. Burke se opõe ao racionalismo abstrato das revoluções e defende a manutenção das instituições tradicionais, propondo uma relação orgânica entre passado, presente e futuro. A contribuição de Russell Kirk foi abordada na medida em que sua obra consolida princípios fundamentais do pensamento conservador, como a rejeição do igualitarismo artificial, crítica ao socialismo, a valorização da tradição e a crítica ao que denomina despotismo democrático, uma oposição velada à inclusão de minorias sociais. Roger Scruton, por sua vez, destaca-se na defesa da identidade nacional e na crítica às transformações culturais contemporâneas, sublinhando a importância da pertença comunitária e da continuidade histórica. Esses teóricos fornecem um arcabouço intelectual para a análise do conservadorismo contemporâneo e sua influência na formulação de políticas públicas e discursos políticos.

Por outro lado, reconheço diferenças entre o conservadorismo do Norte Global e o que é chamado e praticado como conservadorismo aqui no Brasil. Assim, apresentei o conservadorismo brasileiro como um fenômeno marcado por especificidades históricas e culturais, caracterizando-se pela fusão entre tradicionalismo, patrimonialismo e moralismo religioso. De forma mais acentuada que as vertentes conservadoras europeias, o conservadorismo brasileiro se estruturou em torno da manutenção de hierarquias sociais e da instrumentalização

da religião como mecanismo de controle político. Em contraste com as formulações de Burke, Kirk e Scruton, o conservadorismo brasileiro carece de uma tradição filosófica consolidada e manifesta-se predominantemente por meio de discursos reativos e antagônicos a valores progressistas e ao reconhecimento dos direitos de minorias sociais. O moralismo religioso aqui também desempenha um papel crucial nesse processo, fornecendo legitimidade para a rejeição de pautas progressistas e a defesa de uma ordem social conservadora, baseada em preceitos tradicionalistas e na reafirmação de estruturas de poder consolidadas. Assim, é possível reconhecer no Brasil duas ordens de conservadorismo que se articulam em paralelo. Um conservadorismo secular de grupos políticos como o Brasil Paralelo e de políticos que reivindicam essa classificação, conservador, e um conservadorismo religioso que é reivindicado por uma ala da igreja católica brasileira e que se identifica fortemente com o evangelicalismo pós-cristão brasileiro. Infelizmente não houve espaço para o desenvolvimento completo desta ideia, posto que o objetivo deste capítulo era o de apresentar as condições gerais a partir dos quais o evangelicalismo pós-cristão brasileiro se desenvolveu. Todavia, procurei caracterizar o conservadorismo secular a partir de seu principal representante.

Assim, investi um tempo para apresentar o personagem Olavo de Carvalho que emerge como figura central na reconfiguração do conservadorismo brasileiro no século XXI, ao promover uma agenda anti-intelectualista, antissocialista e contrária aos movimentos de direitos humanos. Sua crítica ao globalismo e ao marxismo cultural forneceu bases para a mobilização de setores conservadores no Brasil, consolidando um discurso que associa a liberdade individual absoluta à rejeição das regulações estatais e dos direitos coletivos. O impacto de sua obra reflete-se na ascensão de um conservadorismo militante, que encontra no fundamentalismo religioso e no neoliberalismo suas principais matrizes ideológicas. A rejeição ao pensamento crítico e à produção acadêmica tradicional é um traço distintivo dessa vertente conservadora, que se vale de narrativas conspiratórias e da desqualificação dos saberes estabelecidos para justificar sua visão de mundo.

Em termos do ambiente cultural que caracteriza o início do século XXI a relação entre neoconservadorismo e neoliberalismo deve ser considerada como uma reação dos processos de minoritização produzidos pela democratização do

espaço público e da agenda política num contexto de desigualdades estruturais muito marcantes. Desta forma, busquei demonstrar que a relação entre neoliberalismo e neoconservadorismo se articula na consolidação de um projeto político que enfraquece direitos sociais e reforça desigualdades estruturais. O neoconservadorismo adota e desenvolve a retórica neoliberal para justificar a retração do Estado na promoção da justiça social, enquanto o neoliberalismo se apropria do discurso conservador para legitimar políticas de austeridade e privatização. Assim, o capítulo revela como essas ideologias se entrelaçam na conformação de uma racionalidade política que privilegia interesses corporativos em detrimento do bem comum, consolidando um modelo de governança que desestrutura princípios democráticos e amplia o fosso das desigualdades sociais. Além disso, destaca-se como esse processo é acompanhado pela ascensão de uma nova direita populista, que mobiliza elementos neoconservadores e neoliberais para legitimar sua agenda política, recorrendo a discursos nacionalistas e moralistas para ampliar seu apoio social e consolidar sua influência no cenário político nacional.

Em uma perspectiva mais ampla, Badie sugere que a ideologia não apenas divide, mas também estrutura a sociedade, atuando como um mecanismo indispensável para a manutenção da ordem e a organização da vida política. Badie lembra que a ideologia é um conceito que evoluiu ao longo do tempo e se configura como um elemento central na organização e compreensão da sociedade. Originalmente cunhado por Destutt de Tracy, a ideologia foi concebida como uma "ciência" das faculdades intelectuais dos seres humanos, um meio para aprimorar o pensamento e, conseqüentemente, a vida em sociedade. No entanto, esse significado foi profundamente alterado por Karl Marx e Friedrich Engels, que associaram a ideologia à ilusão e à dominação de classe. Assim, para Marx, a ideologia era uma forma de "falsa consciência", um véu que distorcia a realidade e permitia a perpetuação das estruturas de poder, mascarando a exploração econômica e política. Nesse sentido, a ideologia era inseparável da dominação, pois funcionava como um mecanismo que estabilizava a ordem social e reforçava os interesses da classe dominante, tanto no nível econômico, político quanto intelectual. Louis Althusser, por sua vez, elaborou uma perspectiva estruturalista, argumentando que a ideologia opera através dos "Aparelhos Ideológicos do

Estado", garantindo a reprodução das condições de produção e a manutenção do poder. Além disso, a ideologia foi central na compreensão dos regimes totalitários, como analisado por Hannah Arendt e Carl J. Friedrich, para quem a imposição de uma ideologia oficial era uma característica fundamental do totalitarismo, restringindo o pensamento e eliminando o dissenso.

No século XX, a concepção marxista de ideologia foi amplamente desenvolvida e reinterpretada por diversos pensadores, como Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, que a analisaram como um instrumento de legitimação da autoridade pedagógica e política. Para eles, a ideologia não apenas oculta a realidade, mas também a produz, ao instituir mecanismos de dominação simbólica que moldam a percepção dos indivíduos sobre a sociedade. Quando trato o conceito de ideologia neste presente trabalho o reconheço no sentido atribuído por Bourdieu. Isto é, a ideologia é um mecanismo de dominação simbólica. Uma estrutura estruturante e simultaneamente uma estrutura estruturada. O que permite compreender que as teologias das igrejas cristãs tanto sofrem da influência econômica servindo de discursos legitimadores para a organização econômica neoliberal e para ataque aos direitos humanos e direitos fundamentais, como também permite compreender que o campo religioso tem sua autonomia relativa permitindo o surgimento de teologias contra hegemônicas que resistem aos processos de legitimação de grupos sociais marginalizados como as comunidades LGBTQIAPN+.

Retomando, pois, a primeira parte desta tese examina como a modernidade, o neoliberalismo e o neoconservadorismo permitiram a consolidação do evangelicalismo pós-cristão no Brasil. Desta forma, o Capítulo 1 aborda a modernidade como projeto eurocêntrico que hierarquiza saberes e redefine a religião, transformando-a em um fenômeno individualizado e privatizado, facilitando sua adaptação ao evangelicalismo. O Capítulo 2, por sua vez, analisa o neoliberalismo como força que enfraquece a solidariedade social, promovendo a lógica da concorrência individual. A religião, absorvendo essa racionalidade econômica, torna-se uma ferramenta política e mercadológica, reforçando desigualdades sob a ideia de meritocracia. Por fim, o Capítulo 3 discute o neoconservadorismo como aliado do neoliberalismo, defendendo valores morais tradicionais selecionados meticulosamente para manter estruturas desiguais. No

Brasil, distingue-se pela fusão entre moralismo religioso e patrimonialismo, com figuras como Olavo de Carvalho impulsionando discursos contra o pensamento crítico e os direitos humanos. Assim, a primeira parte da tese demonstra como a privatização da fé, a dissolução da solidariedade e a ocupação da política sustentam a ascensão do evangelicalismo pós-cristão no Brasil, redefinindo a religião no contexto das dinâmicas de poder contemporâneas.

A segunda parte da tese debruça-se, por fim, sobre a experiência religiosa brasileira tomando o evangelicalismo como objeto de análise específica. Assim, o objetivo geral da segunda parte da tese foi o de investigar o papel da religião na constituição da modernidade como colonialidade e da Transmodernidade, conforme desenvolvida por Dussel, quer dizer, uma proposta filosófica, política e neste caso teológica/religiosa que busca superar a modernidade eurocêntrica, recuperando os saberes, práticas e cosmologias dos povos historicamente marginalizados pela colonialidade. Diferente de uma simples pós-modernidade, que critica a modernidade sem necessariamente oferecer uma alternativa, a transmodernidade propõe um diálogo intercultural onde os sujeitos historicamente colonizados não apenas resistem, mas também criam formas de existência e conhecimento. Por este motivo, foram mobilizadas as teologias ligadas aos grupos sociais marginalizados pelos discursos evangélicos pós-cristãos.

A ideia de Transmodernidade está diretamente relacionada à sua crítica à colonialidade do poder, do saber e do ser, conceitos desenvolvidos no campo do pensamento decolonial. Dussel argumenta que a resistência não é apenas uma oposição, mas também um movimento criador de alternativas que desafiam a lógica colonial e capitalista da modernidade.

Desta forma, a análise de como os discursos religiosos participam tanto da legitimação das estruturas de dominação quanto da resistência a essas mesmas estruturas. A pesquisa se insere em uma abordagem crítica da modernidade como um projeto eurocêntrico de dominação global, examinando a relação entre religião, neoliberalismo e neoconservadorismo no contexto brasileiro.

Para tanto, o quarto capítulo do texto se propôs a analisar o papel da religião na teoria social moderna, explorando sua participação na construção da racionalidade ocidental e sua intersecção com os projetos políticos e econômicos contemporâneos. Nesse contexto, busquei compreender como o fundamentalismo

religioso e o neoliberalismo se entrelaçam, contribuindo para a ascensão de um espírito autoritário no século XXI. A partir de apontamentos inicialmente formulados por Habermas sobre o fundamentalismo religioso, ao operar como estrutura discursiva de resistência às transformações sociais progressistas, discuti como estes fundamentalismos fornecem um amparo moral a qual grupos marginalizados se identificam e que serve como ponte ao neoliberalismo, justificando a desigualdade econômica e a desregulamentação estatal sob a premissa da autonomia individual e da meritocracia. Assim, cria-se uma confluência entre a lógica de mercado e a doutrina religiosa, na qual a austeridade econômica e o conservadorismo político são legitimados como expressões de uma ordem moral superior.

Nesse sentido, o evangelicalismo pós-cristão brasileiro emerge como um fenômeno histórico particular, resultante de transformações dentro do protestantismo e do neopentecostalismo. Sua genealogia está enraizada na expansão das igrejas evangélicas nas periferias urbanas, onde a religiosidade se configura como um mecanismo de inserção social e de mobilização política. Diferencia-se do neopentecostalismo pelo seu caráter híbrido, que combina elementos do pentecostalismo tradicional com estratégias de atuação política e econômica alinhadas ao neoliberalismo. Suas principais características incluem uma moralidade estrita, a instrumentalização da fé para legitimar projetos políticos conservadores e uma visão teológica que enfatiza o sucesso individual como evidência de bênção divina.

A intersecção entre neoliberalismo, neoconservadorismo e evangelicalismo pós-cristão brasileiro resulta na formação de uma estrutura política e ideológica que reforça desigualdades sociais e limita espaços de dissidência. O neoconservadorismo se vale das igrejas evangélicas para disseminar valores tradicionalistas e reforçar a ideia de um Estado mínimo, deslocando a responsabilidade social para iniciativas individuais ou comunitárias baseadas na fé. Tal estratégia ao longo da década de 1990 favoreceu o desenvolvimento e fortalecimento da teologia da prosperidade nas igrejas neopentecostais, conforme discutido por Ricardo Mariano. Dessa forma, a religião não apenas fortalece a lógica neoliberal, mas também fornece um arcabouço moral para a exclusão de

grupos marginalizados, justificando cortes em políticas sociais e o fortalecimento de uma agenda repressiva.

É nesse ambiente, que a partir do século XXI, ganha força ao lado da teologia da libertação a teologia do domínio. A teologia do domínio exerce um papel central no evangelicalismo pós-cristão brasileiro ao sustentar a ideia de que os cristãos têm o dever de governar a sociedade segundo princípios bíblicos. Essa doutrina promove a tomada do espaço público por lideranças religiosas, deslegitimando a separação entre Igreja e Estado e minando a pluralidade democrática. Ela substitui a ideia de evangelização que era central nos pentecostais do início do século XX. A evangelização no discurso do evangelicalismo pós-cristão brasileiro equivale a ocupação dos espaços públicos de poder. Desta forma, ao reivindicar a imposição de valores cristãos na legislação e nas instituições, a teologia do domínio contribui para o avanço de uma política autoritária que restringe direitos civis e reconfigura a cidadania em termos excludentes.

A análise do evangelicalismo pós-cristão brasileiro foi feita sob a perspectiva da colonialidade do ser, conforme proposto por Quijano e Dussel, por esta via, tal religiosidade revela a permanência de estruturas de dominação que operam através da religião. Esse movimento religioso reforça a colonialidade ao naturalizar hierarquias sociais e raciais, promovendo uma subjetividade conformista e um modelo de governança que exclui grupos histórica e sistematicamente marginalizados. Assim, o evangelicalismo pós-cristão brasileiro se apresenta não apenas como um fenômeno religioso, mas como um dispositivo político e ideológico que perpetua a colonialidade e restringe projetos de emancipação social e democrática.

Por outro lado, o objetivo do quinto capítulo da tese consistiu em discutir o evangelicalismo messiânico contra hegemônico como um fenômeno teológico e político que resiste às estruturas coloniais e neoliberais, propondo uma crítica radical à modernidade eurocêntrica. Esse capítulo se insere no debate sobre o papel da religião como campo de disputa ideológica, destacando como epistemologias teológicas descolonizantes, que aqui são identificadas como hermenêuticas da libertação e diversas teologias contra hegemônicas, oriundas

destas hermenêuticas, podem contribuir para a construção de novos paradigmas de dignidade humana e justiça social.

Assim, a epistemologia teológica descolonizante é um esforço de reconstrução teórica que busca superar a colonialidade do saber teológico, articulando-se com as epistemologias do Sul Global e incorporando experiências e perspectivas que foram marginalizadas pela teologia eurocêntrica. Tau compreensão do fazer teológico descolonizante contribui para o objetivo do capítulo ao estabelecer uma base crítica para o evangelicalismo messiânico contra-hegemônico ante o evangelicalismo pós-cristão brasileiro, enfatizando, no primeiro, a importância do corpo, da experiência e das relações sociais na construção do conhecimento teológico em contraposição ao segundo, onde o corpo é uma realidade contaminada que deve ser dominada com fins de produtividade.

As hermenêuticas da libertação emergem como uma resposta às leituras dogmáticas e conservadoras da Bíblia, propondo uma abordagem interpretativa que enfatiza a justiça social e a luta contra as opressões. Elas contribuem para o objetivo do capítulo ao fornecer um instrumental crítico para reinterpretar textos sagrados à luz das experiências de grupos marginalizados, fortalecendo a dimensão política da teologia e sua capacidade de contestação das estruturas de poder hegemônicas. Nesse sentido, a teologia da libertação, formulada inicialmente por Gustavo Gutiérrez, busca articular a fé cristã com as demandas sociais e políticas dos pobres e oprimidos unindo o rito e a teologia cristã católica à interpretação marxiana crítica do capitalismo. Leonardo Boff amplia essa perspectiva ao introduzir uma crítica ecológica e comunitária à teologia da libertação demonstrando que o capitalismo não enclausura e explora apenas o corpo do proletariado, mas toda a natureza que perde sua sacralidade e é transformada em recurso a ser explorado. Indo por este caminho Rubem Alves enfatiza a dimensão poética e existencial dessa tradição teológica. Suas contribuições teológicas reafirmam a importância da prática religiosa engajada politicamente e da espiritualidade como ferramenta de transformação social. Alves adiciona ao viés classista da teologia da libertação uma interpretação existencialista que enfatiza a importância dos afetos na erupção da revolução transformadora da realidade.

Outra hermenêutica da libertação pode ser observada na teologia feminista que se insere nesse contexto como uma crítica à exclusão das mulheres dos espaços de produção teológica e religiosa. Ivone Gebara contribui ao propor uma abordagem ecofeminista da teologia, enfatizando a interconexão entre a exploração das mulheres e da natureza. R. Reimer, por sua vez, investiga a presença das mulheres nas narrativas bíblicas, questionando as leituras patriarcais e propondo novas formas de interpretação. Suas contribuições fortalecem o objetivo do capítulo ao ampliar o escopo da crítica à colonialidade e ao patriarcado na teologia cristã. Paralelo ao desenvolvimento sócio-histórico da teologia feminista está a teologia negra se configura como um espaço de resistência e afirmação da experiência religiosa afrodescendente, contrapondo-se à branquitude hegemônica na teologia cristã. James Cone, um dos principais teólogos dessa tradição, articula a luta racial com a mensagem libertadora do cristianismo, enfatizando a centralidade do corpo negro na experiência de fé.

Ronilson Pacheco expande essa reflexão no contexto brasileiro, relacionando a teologia negra com as dinâmicas sociais e políticas do país. Suas contribuições dialogam com o objetivo do texto ao posicionar a religiosidade afrodescendente como uma força emancipatória. Ainda tratei também da invisibilizada teologia queer desafia as normatividades de gênero e sexualidade impostas pelo cristianismo tradicional, propondo uma reinterpretção inclusiva da fé. Marcella Althaus-Reid crítica a heteronormatividade na teologia e propõe uma abordagem teológica que valoriza a diversidade sexual. André S. Muszkopf, no contexto brasileiro, desenvolve uma reflexão sobre a relação entre cristianismo e dissidências de gênero, ampliando o debate sobre a corporeidade e a experiência queer na fé. Suas contribuições se alinham ao objetivo do capítulo ao evidenciar a necessidade de uma teologia que contemple múltiplas identidades e experiências.

As hermenêuticas da libertação estabelecem uma relação essencial com a centralidade da corporeidade nessas teologias cristãs, pois enfatizam a experiência dos corpos subalternizados como *locus* de resistência e revelação teológica. Esse deslocamento epistemológico desafia a dicotomia cartesiana entre corpo e espírito, promovendo uma visão integral da subjetividade e da espiritualidade.

Por fim, é possível afirmar que o cristianismo messiânico descolonial se articula com o conceito de Transmodernidade, proposto por Enrique Dussel, ao

busca superar a modernidade eurocêntrica por meio da valorização das epistemologias do Sul e das práticas comunitárias de resistência. Essa abordagem permite uma ressignificação do cristianismo enquanto ferramenta de libertação, deslocando-o de sua função histórica como instrumento de dominação para uma nova configuração contra-hegemônica.

A trajetória que culminou nesta tese entrelaça-se, em diversos aspectos, com minha própria história de vida. Isso porque, há algumas décadas, as possibilidades socialmente legitimadas para indivíduos oriundos das camadas mais pobres e periféricas dos centros urbanos brasileiros têm se mostrado bastante limitadas. Tornar-se jogador de futebol, policial, artista — especialmente cantor ou cantora de gêneros musicais populares — e, mais recentemente, influencer digital, são algumas das "opções" que, na realidade, representam destinos sociais frequentemente atribuídos àqueles que emergem das periferias.

Outra possibilidade, frequentemente naturalizada, é a vinculação à criminalidade, seja por meio da rápida ascensão social proporcionada pelo tráfico de entorpecentes, seja pela comercialização de mercadorias contrabandeadas. Esses caminhos são frequentemente trilhados por aqueles que têm o infortúnio de nascer em territórios onde a presença do Estado se faz notar apenas para reprimir em razão da cor, ou da posição social ou buscar votos em períodos eleitorais. Ainda há, ademais, o destino social que tem capturado uma parcela significativa da população periférica nas últimas décadas: tornar-se pastor em uma das inúmeras igrejas evangélicas que se multiplicam em ritmo acelerado nas esquinas das periferias urbanas brasileiras. Esta profissão se mostra promissora para aqueles que conseguem mobilizar algum carisma social e tem pouco acesso à educação de qualidade e outros bens necessários para uma vida confortável na sociedade brasileira.

Como filho de uma família periférica, minha trajetória inicial seguiu os padrões esperados: vivi em situação de rua, me envolvi com o tráfico de drogas e, posteriormente, acabei inserido em uma dessas "franquias da fé". Foi através do engajamento nessa igreja que tive acesso a bens simbólicos capazes de me proporcionar reconhecimento social e, assim, reorientar minhas perspectivas de vida. Essa experiência, ao longo do tempo, despertou em mim o interesse

acadêmico pelo estudo das religiões, com especial atenção ao (neo)pentecostalismo.

O cânone científico não admite este tipo de proximidade. O discurso científico moderno declara tal envolvimento imparcial. Não é de todo equivocada a crítica racionalista. Como diz a letra da canção “Closer”, tema de abertura do anime Naruto, quanto mais perto ficamos de algo, mais difícil de vê-lo como é. É física básica.

“Você tem que ter cuidado
 mijika ni arumono
 Com as coisas que estão próximas
 tsune ni ki wo tsuketeinai tou
 Quando ficamos perto de algo
 amari ni chikasugite
 Fica mais difícil de vê-lo
 miushinatteshimaisou
 Você sabe quanto mais perto fica de algo
 You know the closer you get to something
 Mais difícil fica enxergar
 The tougher it is to see it”
 (Inoue Joe. Closer. 2009)

Mas, devo lembrar que mesmo Kuhn argumentou que os cientistas, influenciados por suas teorias e paradigmas, podem ter dificuldades em ser totalmente imparciais na interpretação dos dados. Popper, por sua vez, defendeu o método da falseabilidade como uma forma de garantir a objetividade da ciência. Ao propor que as teorias científicas devem ser falseáveis, ou seja, passíveis de serem refutadas por evidências empíricas, Popper buscava um critério para distinguir a ciência da pseudociência e garantir a imparcialidade da pesquisa. Os dois defenderam a ideia de que o cientista deve manter um distanciamento do objeto estudado, a fim de garantir a objetividade e a imparcialidade da pesquisa, é um dos pilares desse debate.

Todavia, Alves (2000) insiste que o investigador está inserido em um contexto histórico específico e, neste sentido, a admissão desse contexto de vida do pesquisador, a explicitação de suas motivações deve ser entendida como um dos mecanismos protetores da imparcialidade do fazer científico. Deve-se fazer isso em nome de uma honestidade intelectual. Admitir de onde falo é um recurso para o que me lê entenda minha motivação e ao mesmo tempo um mecanismo que impede de contaminar o conhecimento científico, o torna mais objetivo, uma vez que informa ao leitor de onde se fala e porque se fala.

Alves questiona a ideia de que o cientista pode se desvincular completamente de suas próprias perspectivas e preconceitos ao realizar uma pesquisa. Ele argumenta que a ciência não é um empreendimento totalmente imparcial, mas sim uma atividade humana influenciada por diversos fatores, como a cultura, a ideologia e os interesses financeiros. O autor também critica a dicotomização entre o conhecimento científico e o senso comum, sugerindo que ambos possuem suas próprias formas de validade e relevância. Ele argumenta que o senso comum, muitas vezes estigmatizado como inferior, pode oferecer *insights* importantes para a compreensão da realidade, posicionamento que voltaria a ser trabalhado anos mais tarde pelo autor de "A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da ciência", Boaventura de Souza Santos (2000).

Santos, crítica a ciência tradicional, a qual ele denomina "razão indolente". Essa crítica se baseia na ideia de que a ciência moderna, ao se concentrar em um modelo de racionalidade estreito e eurocêntrico, negligencia outras formas de conhecimento e experiências, perpetuando assim as desigualdades sociais e as injustiças. Esta forma de conhecimento, para Santos, impõe um modelo único de racionalidade, baseado na lógica formal e na quantificação, negligenciando outras formas de raciocínio, como a intuição e a experiência. Nesse sentido, a ciência moderna, ao se concentrar em questões abstratas e descontextualizadas, perde de vista os problemas concretos da sociedade, como a pobreza, a desigualdade e a injustiça (Santos, 2000).

Tais, críticas desde cedo me pareceram muito sedutoras. Isto porque ao criticarem o modelo tradicional do conhecimento científico moderno propuseram um modelo de conhecimento alternativo baseado no pluralismo epistemológico, na interdisciplinaridade, na relevância social e na ética da responsabilidade. Desta forma buscam democratizar o conhecimento por meio da superação de uma forma eurocêntrica de pensar e se relacionar com o mundo, conectando a ciência com a realidade social (Santos, 2000; Alves, 2000).

Então, não foi à toa que logo me interessei por estes autores e pelo pensamento descolonial. Nesse paradigma epistemológico pude vislumbrar a possibilidade de superar uma discussão importante, mas necessariamente repetitiva da representação da religião no espaço público. Quero dizer com isso que é muito importante discutirmos a laicidade como um princípio para organização

do espaço público, mas que a forma como tal discussão se constituiu no Brasil do século XX estigmatizou religiões não-católicas, estereotipando-as e imputando a elas uma posição social rebaixada e subserviente. O candomblé foi reduzido a um tipo de bruxaria do mal, enquanto evangélicos - da periferia, em geral pentecostais - foram rotulados como intelectualmente incompetentes e socialmente inaptos por não aderirem ao estilo moderno liberal. Que a crítica da dominação do paradigma cristão como uma ideologia do dominador europeu sobre outras experiências religiosas está parcialmente correto.

Esta crítica ao modo de fazer ciência e de se comportar no espaço público foi nutrida pela leitura de autoras e autores descoloniais durante minha formação em Direitos Humanos. Assim, ao ler a crítica de Baldi (2019) às perspectivas decoloniais que interpretam a secularização como um mecanismo de controle político originado na tradição eurocêntrica liberal, muito me identifiquei. Segundo Baldi modernidade ocidental, ao suprimir a dimensão religiosa para o espaço privado e separar Igreja e Estado, legitimou práticas coloniais com matizes religiosos e ocultou as raízes teológicas dos direitos humanos. Essa separação público-privado, segundo o autor, dificultou a discussão crítica sobre os direitos humanos e consolidou um espaço privado refratário à justiça, especialmente no que se refere à opressão e violência doméstica, enfraquecendo a politização do debate entre mulheres (Baldi, 2019).

A contribuição das mulheres na crítica à secularização revela as limitações da justiça de gênero em contextos laicos. Baldi, ao mobilizar autoras como Kapur, aponta que a separação entre religião e política cria um dilema para mulheres de contextos periféricos, que frequentemente enfrentam a escolha entre liberdade religiosa e igualdade de gênero. A laicidade hegemônica dos direitos humanos, ao desprezar as formas como a religião pode mediar direitos, baseia-se em uma visão histórica limitada, que naturaliza a secularização como um progresso linear e universal, desconsiderando contradições e especificidades culturais (Baldi, 2019).

Assim, Baldi lembra de Sayyid que, ao tratar da emergência do islamismo na esfera pública, reforça a necessidade de revisar o conceito de secularismo. Ele argumenta que a secularização ocidental, apresentada como modelo universal, ignora as raízes cristãs dos direitos humanos e projeta o islamismo como ameaça à civilização moderna. Sayyid destaca que a privatização da religião nunca foi

plenamente alcançada nas sociedades islâmicas e que a globalização de uma subjetividade islâmica desestabiliza a hegemonia eurocêntrica. Assim, o secularismo, mais do que assegurar a paz cívica, funciona como ferramenta de dominação, reafirmando fronteiras entre o moderno e o pré-moderno, entre o Ocidente e o não-Ocidente (Baldi, 2019).

Por fim, Maldonado-Torres analisa o secularismo como continuidade da lógica colonizadora cristã, inicialmente organizada para justificar a expansão imperial e, posteriormente, adaptada à racionalidade civilizatória moderna. O autor denuncia a hierarquização religiosa que posiciona o cristianismo como ápice civilizacional, apresentando o islamismo como violento e as religiosidades afro e indígenas como irracionais. Esse processo reforça a subalternização de povos colonizados e transforma a religião em ferramenta de vigilância e controle. Nesse contexto, a crítica ao secularismo exige desnaturalizar sua genealogia e desafiar os pressupostos temporais e espaciais da modernidade ocidental.

Todavia, o discurso científico moderno condena a parcialidade do pesquisador expor o lugar epistemológico de onde enuncia o seu discurso. Como frisou Weber, há que se distinguir entre o momento em ser cientista e o momento em ser político. Todavia, fazendo coro à crítica de Alves, Santos, Baldi e outros ainda não citados como Quijano, Dussel e Mignolo eu defendo que esta parcialidade encobre e invisibiliza as experiências e as teologias cristãs que pensam outros modelos de dignidade humana que podem contribuir para superar ou aperfeiçoar a perspectiva da dignidade humana de molde europeu e liberal.

Assim, Montero aponta de modo crítico a herança da antropologia clássica que se apropria uma forma de pensar a religião como universalista, resquício Kantiano de interpretar a realidade. A antropologia ainda, segundo a autora, nutre uma pretensão na sua metodologia e produção acadêmica que é universalista. A “tradução” antropológica estaria permeada por tal espírito (Montero, 2012). A crítica à produção antropológica sobre a religião feita por Montero tem por base a incapacidade de os antropólogos refletirem sobre a sua própria produção e, seduzidos pelo transcendente, uma vez que são especialistas em alteridade, buscam construir traduções da experiência do Outro para a própria linguagem. Por consequência não premedita operam uma reificação ontológica das visões de mundo que estudam (Montero, 2012).

Assim, quando encontrei textos como de Montero, Almeida, Efrem Filho vislumbrei a possibilidade de pensar a experiência de uma outra forma, crítica é claro, mas também levando em consideração o que a religiosidade contra-hegemônica pode produzir a partir da experiência religiosa para produção daquele paradigma socialmente relevante e democraticamente ético. Efrem Filho, por exemplo, me confrontou ao escrever que na experiência histórica brasileira as práticas religiosas são particularmente responsáveis pela organização e engajamento da sociedade, em especial da classe trabalhadora, colaborando com as conquistas políticas dessa classe. A retórica cristã, em especial forneceu categorias de pensamento como a justiça que mobilizaram amplos setores na formulação da ideia de direitos.

E a afirmação do autor vai para além da valorização da poderosa experiência da teologia da libertação católica. O autor, a partir da análise de um estudo de caso num assentamento do Movimento Sem Terra (MST) refletiu que a identidade religiosa evangélica se produz, narrativamente, por meio da reivindicação de minoria discriminada e vitimizada. Mafra também já havia chamado a atenção para tal dado ao escrever sobre a história dos evangélicos no Brasil salientando sua presença nas periferias dos centros urbanos e o estigma que trazem estes grupos religiosos (Mafra, 2000). Assim, Efrem Filho, descreve a capacidade do movimento pentecostal em conseguir mobilizar entre os fiéis uma compreensão de que a ação política eleitoral é mais que um dever moral, é uma missão pessoal a qual cada cristão é chamado e articula o projeto (discurso) da liberdade religiosa como objetivo da maioria e da destruição dos diferentes. Vale destacar, o autor está pensando sobre como esta ação discursiva contribui para a mobilização num movimento de esquerda, mas a mesma descrição pode ser aplicada ao evangelicalismo presente nas ações da direita e da direita radical.

O autor ainda destaca que o pentecostalismo representa a maior ameaça à hegemonia da Igreja Católica no Brasil contemporâneo, destacando entre as suas características sua ação política. Essa ação política é caracterizada pelo emprego da identidade religiosa como atributo eleitoral. Desta forma, o crescimento do pentecostalismo entre as classes populares denuncia um processo de hegemonização a partir de “baixo” que passa a ocupar as funções de mobilização política antes ocupado pela teologia da libertação. O evangelicalismo leva aos

movimentos sociais/à política uma prática de vínculos pessoais. Vínculos que remetem a laços de solidariedade que caracterizam as redes de sociabilidade evangélicas que “trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais gerando aumento da autoestima e impulso empreendedor” (Efrem Filho, 2019, p. 134).

Falar desse movimento religioso a partir de uma ideia de que é necessário entender os deslocamentos e as inversões que se produzem nas lutas políticas para entender a constituição do Outro no espaço público me atraiu desde cedo. E é isso que tentei produzir neste trabalho.

Certamente ficou patente ao me colocar na primeira pessoa. Essa é uma escolha deliberada. Não pretendo performar na pretensa neutralidade que o conhecimento científico moderno exige para si. Apesar disso, não estou abrindo mão da imparcialidade, até onde ela for possível. A escrita em primeira pessoa é performática. Serve para enunciar que falo também a partir do ponto de teólogo luterano. Que a experiência como missionário e pastor me formou e me informou na elaboração deste trabalho, tanto quanto a experiência de ter morado em bairro invadido na periferia de Goiânia, e de ter participado do tráfico só saindo por meio da conversão à Igreja de Cristo em 1999. Quando me coloco no debate o faço para reafirmar a necessidade de um olhar a partir de dentro. Para dizer que não basta vetar o discurso religioso na esfera pública se não houver políticas públicas de combate à desigualdade econômica e social. Essa laicidade somente nos silencia. E, em parte, é por isso que o evangelicalismo cresce numericamente no Brasil desde o início do século XXI.

Assim, cabe afirmar que as transformações sociais ocorridas a partir da década de 1990 contribuem para uma minoritização na esfera pública. Mouffe define a minoritização como um processo de questionamento das hegemonias dominantes, caracterizado pela emergência de antagonismos e disputas que desestabilizam o status quo. Esse fenômeno não se limita ao aspecto numérico, mas implica a formação de identidades coletivas que desafiam as maiorias estabelecidas, frequentemente associadas a tradições de poder, violência ou exclusão simbólica. No Brasil, essa ideia se manifesta na trajetória dos evangélicos e pentecostais, que, inicialmente posicionados como minorias religiosas, começaram a ocupar espaços de visibilidade e influência, contestando o

protagonismo histórico do catolicismo e articulando demandas específicas no cenário público. Burity observa que a minoritização envolve tanto a crítica à ordem vigente quanto a aspiração de hegemonia, o que transforma o campo evangélico em uma "religião pública" com forte incidência nos debates sociais e políticos.

Segundo Burity, a minoritização evangélica no Brasil está diretamente vinculada a processos de desdemocratização e ao crescimento do neopentecostalismo. A desdemocratização é entendida como a erosão de práticas inclusivas e pluralistas que caracterizaram a transição democrática nos anos 1980, criando um terreno fértil para o avanço de narrativas conservadoras e exclusivistas. O neopentecostalismo, nesse contexto, fornece não apenas uma base religiosa, mas também uma estrutura organizacional e retórica que mobiliza valores como moralidade e virtude em oposição a pautas progressistas, como o multiculturalismo e os direitos das minorias. A este fenômeno chamei de evangelicalismo pós-cristão brasileiro. Como forma de destacar um processo político-cultural específico destacando-o do todo e numa tentativa de salientar que o fenômeno conhecido como evangélico é multifacetado. Através da formação de bancadas parlamentares e alianças políticas estratégicas, os evangélicos pós-cristãos ampliaram seu alcance, estabelecendo-se como atores centrais na redefinição do imaginário político e religioso brasileiro.

A relação entre minoritização, desdemocratização e neopentecostalismo culmina na ascensão de um populismo religioso, que articula a identidade evangélica com a construção de um "novo povo brasileiro", baseado na ideia de uma maioria cristã moralmente superior. Burity argumenta que essa máquina de ressonância conservadora – que inclui discursos neoliberais, agendas morais e a oposição a "inimigos comuns" como a esquerda – redefine a política brasileira em termos religiosos. Este movimento não apenas reforça estruturas desiguais de poder, mas também promove a substituição de um modelo pluralista por uma hegemonia religiosa que busca legitimar sua posição como representante autêntica da nação, ampliando o impacto do neopentecostalismo na cultura e no Estado. Afirimo, portanto, que este processo é resultado de uma "longa história" produzida a partir da fundação da modernidade como processo civilizatório e sua perpetuação como colonialidade em terras tupiniquins.

Todavia, como afirmado, o evangelicalismo pós-cristão é apenas uma das facetas do evangelicalismo no Brasil. Diria que é a faceta mais radicalizada. Por outro lado, existe também o cristianismo descolonial, que trata do cristianismo ecumênico, identificado com as causas das minorias sociais e pela luta contra os instrumentos político econômicos de exclusão social. É fundamental dar visibilidade a este Cristianismo Messiânico para Desfundamentalizar o discurso religioso brasileiro na contemporaneidade.

Assim, o presente trabalho parte de uma abordagem crítica às dinâmicas socioculturais e político-econômicas que estruturam a modernidade, com especial atenção ao entrelaçamento entre colonialidade, neoliberalismo e os movimentos (neo)conservadores contemporâneos. A análise avança para questionar os pressupostos universais do projeto civilizatório eurocentrado, que, ao se apresentar como paradigma de progresso, naturaliza hierarquias e exclusões, perpetuando formas de dominação global. Dentro desse escopo, são explorados os papéis ambíguos das tradições religiosas, ora como instrumentos de legitimação da ordem neoliberal e autoritária, ora como espaços de resistência e emancipação.

No contexto latino-americano, dispensei particular atenção às formas como o evangelicalismo brasileiro se insere nesse panorama, ora como expressão de uma religiosidade alinhada ao neoliberalismo, ora como manifestação de uma teologia descolonial que busca resistir às estruturas de poder hegemônicas. Por meio dessa dualidade, a investigação revela a complexidade de práticas religiosas que, ao mesmo tempo que sustentam o status quo, criam fissuras nos discursos dominantes e abrem espaço para novas possibilidades de transformação social.

Dessa forma, o trabalho não apenas se limita a uma análise teórica, mas também dialoga com práticas concretas de resistência e crítica, evidenciando as interconexões entre espiritualidade, política e economia. Ao final, pretende-se não apenas identificar as limitações dos modelos hegemônicos de religiosidade na modernidade, mas também destacar as potencialidades das epistemologias religiosas cristãs subalternas como caminhos viáveis para uma reconstrução mais inclusiva e justa da sociedade global.

O objetivo do texto analisado é investigar o papel dual da religião, tanto como elemento legitimador quanto como força crítica das dinâmicas de dominação e emancipação associadas à modernidade. A análise centra-se na modernidade

como um projeto civilizatório eurocêntrico, fundamentado em hierarquias políticas e simbólicas que justificam exclusões e explorações, enquanto examina o papel das religiosidades brasileiras, em especial o evangelicalismo, na interação com essas dinâmicas. Assim, o trabalho busca compreender como a religião contribui para consolidar ou contestar as estruturas de poder modernas, com destaque para os impactos do neoliberalismo e da colonialidade.

As hipóteses defendidas no texto envolvem a conceituação de dois grandes modelos de atuação religiosa: o evangelicalismo pós-cristão brasileiro, que se alinha ao projeto neoliberal e autoritário, e o cristianismo messiânico contra-hegemônico, que opera como resistência descolonial. Argumenta-se que o evangelicalismo pós-cristão brasileiro legitima estruturas neoliberais, promovendo valores como individualismo e desregulamentação econômica, enquanto o cristianismo messiânico busca resgatar uma ética de libertação voltada aos marginalizados, fundamentada em epistemologias alternativas que desafiam as narrativas eurocêntricas.

A abordagem adotada consiste na revisão bibliográfica integrativa. Isto significa que optei por selecionar as obras consultadas, tanto artigos quanto livros e textos na internet com base em sua relevância temática e no reconhecimento dos(as) respectivos(as) autores(as) no campo investigativo. O método da revisão bibliográfica integrativa se constitui como uma forma que busca sintetizar múltiplos estudos sobre determinado objeto/tema de análise, viabilizando uma compreensão abrangente e, por esta via, crítica da literatura existente e permitindo a identificação de lacunas teóricas e empíricas (Panotto, 2010).

Em outras palavras, a revisão bibliográfica integrativa utilizada na produção desta tese se constitui em uma metodologia rigorosa de síntese de conhecimento que visa reunir, analisar e integrar resultados de pesquisas teóricas e empíricas sobre um determinado fenômeno, permitindo a construção de um panorama abrangente do estado da arte. Sua relevância reside na capacidade de articular diferentes delineamentos metodológicos, sejam quantitativos, qualitativos ou mistos, o que a torna particularmente apropriada para as ciências humanas e sociais, em que os objetos de estudo estão imersos em contextos complexos, contingentes e historicamente situados. Distingue-se, assim, das revisões sistemáticas pelo seu maior grau de flexibilidade epistemológica e pela

possibilidade de lidar com evidências oriundas de distintas abordagens, inclusive com dados não padronizados, mantendo, contudo, um compromisso com a sistematicidade, a transparência dos procedimentos e a validação dos achados (Dantas et al., 2021).

Inserida no âmbito da pesquisa qualitativa, a revisão integrativa não apenas fornece um arcabouço teórico robusto ao problema investigado, mas também favorece a construção de categorias analíticas e a elaboração de inferências interpretativas, sendo, portanto, um recurso metodológico de natureza compreensiva. Seu uso permite identificar lacunas no conhecimento, revisar conceitos-chave, mapear os principais enfoques teóricos e contribuir com a fundamentação de propostas analíticas, diagnósticas ou intervencionistas. Ao permitir a inclusão de estudos com múltiplos recortes epistemológicos e metodológicos, a revisão integrativa mostra-se coadunada à pluralidade e à complexidade que caracterizam os fenômenos sociais, especialmente aqueles vinculados a experiências e subjetividades (Marques et al., 2025).

A elaboração desta revisão bibliográfica integrativa implicou na elaboração de etapas sistemáticas, iniciando-se com a definição de uma pergunta norteadora clara, que delimitou o foco da investigação. A saber:

1. De que forma a modernidade, o neoliberalismo e o (neo)conservadorismo se articulam para moldar e construir uma religiosidade brasileira alinhada com seus ideais, ressignificando o evangelicalismo e estabelecendo as bases para a compreensão de fenômenos novos religiosos contemporâneos?
2. Como os discursos do evangelicalismo brasileiro, em suas oscilações entre o alinhamento neoliberal do evangelicalismo pós-cristão e a perspectiva emancipatória do cristianismo messiânico descolonial, moldam a disputa pela dignidade humana na sociedade contemporânea?

Em seguida, busquei realizar seleção criteriosa da literatura em bases de dados indexadas, com seleção de estudos conforme critérios de inclusão e exclusão previamente estabelecidos.

- a) Critérios de inclusão: artigos em revistas científicas de sociologia, antropologia, direitos humanos e teologia classificadas na plataforma Qualis-Sucupira nos últimos dez (10) anos (2013 a 2023). Artigos que

discutissem os conceitos: modernidade; (neo)liberalismo; (neo)conservadorismo; protestante(s); evangélico(s); (neo)pentecostais; (neo)pentecostalismo; teologia da prosperidade; teologia do poder/domínio; Estes critérios também foram aplicados aos livros selecionados para leitura e discussão.

- b) Critérios de exclusão: textos que não aprofundassem os termos da busca, somente citações dos termos; textos que não fossem das áreas discutidas. Por exemplo, existem alguns bons textos com os termos conservadorismo e pentecostalismo na área da geografia. Esses textos influenciaram e chegaram até a ser citados, mas não foram o objeto de análise posto que não estavam alinhados com a proposta teórico metodológica de definir como o neoliberalismo influenciou o evangelicalismo pós-cristão, por exemplo. Também textos publicados antes de 2013, apesar de que os clássicos da área foram considerados e incorporados na análise por sua recorrência inclusive nos textos analisados.

Na sequência, procedi à extração e organização dos dados, contemplando elementos como objetivo do estudo, abordagem metodológica, sujeitos, instrumentos e principais resultados. A etapa subsequente corresponde à análise crítica do corpus, que considera a hierarquia das evidências, os níveis de consistência interna e a coerência entre teoria, método e conclusão. Dantas et al. (2021) destacam que tal análise deve ser realizada preferencialmente em pares, de modo independente, a fim de minimizar vieses de interpretação e garantir a validade dos achados. A aplicação de protocolos específicos, como o CONSORT para ensaios clínicos ou o PRISMA.

O protocolo CONSORT (*Consolidated Standards of Reporting Trials*) é um conjunto de diretrizes criado para orientar a elaboração e a apresentação de ensaios clínicos randomizados, com foco na transparência, completude e reprodutibilidade dos resultados, o que contribui para a redução de vieses e aumenta a confiabilidade das evidências. Essas diretrizes incluem, entre outros aspectos: (1) a descrição detalhada do desenho do estudo e do processo de randomização; (2) o relato dos critérios de inclusão e exclusão dos participantes; (3) a especificação das intervenções realizadas; (4) a apresentação clara dos desfechos primários e secundários; (5) a análise estatística empregada; (6) o fluxo dos participantes durante o estudo (por meio do diagrama de fluxo CONSORT); (7) os eventos adversos observados; e (8) a discussão dos potenciais vieses e limitações. A adoção dessas recomendações favorece a comparabilidade entre estudos e amplia a qualidade das sínteses subsequentes.

Já o protocolo PRISMA (*Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses*) fornece um checklist e um fluxograma voltados à sistematização de revisões sistemáticas e meta-análises, garantindo que os critérios de seleção, exclusão, avaliação e síntese dos estudos sejam clara e metodologicamente descritos.

Ambos os protocolos, ainda que originados no campo da saúde, servem como referência metodológica de boas práticas aplicáveis, com as devidas adaptações, a outras áreas do conhecimento, inclusive nas ciências humanas para revisões sistemáticas, embora mais comuns em ciências da saúde, serve como parâmetro para assegurar o rigor metodológico também em pesquisas qualitativas. Nesse ponto, Bardin (2016) contribui ao propor que a análise de conteúdo, enquanto técnica de tratamento dos dados, deve seguir fases distintas: pré-análise, exploração do material, tratamento dos resultados, inferência e interpretação. Por fim, realiza-se a síntese integrativa, na qual os dados são agrupados em categorias temáticas ou analíticas, o que permite uma leitura compreensiva, dialética e crítica dos achados (Dantas et al., 2021).

Entre as técnicas utilizadas na revisão integrativa aqui empregada, destacaram-se a análise de conteúdo, empregada para a categorização dos dados qualitativos; o uso de fichamentos analíticos padronizados, que favorecem a sistematização dos resultados; e, quando pertinente, a triangulação de evidências, que permite cotejar diferentes tipos de estudos em um mesmo eixo interpretativo. A análise de conteúdo, conforme proposta por Bardin (2016), desdobra-se em três fases: a pré-análise, momento de organização e escolha dos documentos; a exploração do material, com codificação, categorização e agregação dos dados; e o tratamento dos resultados, inferência e interpretação, quando se identificam núcleos de sentido e estruturas de significação. Esta abordagem é particularmente enriquecida quando articulada à hermenêutica de profundidade proposta por Paul Ricoeur (1988), cuja tríade "explicação, compreensão e interpretação" permite superar uma leitura meramente descritiva dos conteúdos, orientando a análise para o sentido simbólico e histórico dos discursos.

Assim, a análise ganha densidade teórica e epistemológica ao considerar as condições de produção dos enunciados, os efeitos de sentido e o horizonte de expectativas socioculturais. Essa articulação metodológica contribui para que os

dados categorizados sob o prisma da análise de conteúdo dialoguem com os princípios de rigor, transparência e sistematização defendidos por protocolos como o CONSORT, ainda que este último seja voltado majoritariamente para ensaios clínicos randomizados, sendo aqui convocado como parâmetro de exigência metodológica aplicável, com as devidas adaptações, à pesquisa qualitativa (Dantas et al., 2021; Marques et al., 2025; Bardin, 2016; Ricoeur, 1988). A complexidade do processo demanda do pesquisador não apenas habilidade técnica, mas também postura crítica e sensibilidade epistemológica. Ademais, a análise deve ser conduzida com o devido rigor para evitar vieses e garantir a validade dos resultados, sendo essencial explicitar as limitações dos estudos incluídos e da própria revisão (Marques et al., 2025).

Conclui-se que a revisão bibliográfica integrativa, ao integrar diferentes perspectivas teóricas e empíricas, configura-se como instrumento metodológico potente para o aprofundamento crítico do conhecimento nas ciências humanas. Sua utilização cuidadosa contribui não apenas para o fortalecimento da fundamentação teórica de uma pesquisa, mas também para a construção de um saber comprometido com a complexidade dos sujeitos, das relações sociais e dos contextos históricos (Dantas et al., 2021; Marques et al., 2025).

Esse tipo de abordagem permite ampliar a percepção sobre diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, ao mesmo tempo em que evidencia os limites de cada linha de pensamento. Reconheço, contudo, que subsistem lacunas na seleção das fontes, particularmente no que tange ao referencial teórico decolonial.

As epistemologias descoloniais, em sua essência, propõem a construção do conhecimento a partir da experiência de agentes historicamente invisibilizados e marginalizados, priorizando suas práticas e vivências como fontes primárias de enunciação teórica, em contraposição à mera interpretação de autores. Esse método busca a ressignificação dos discursos dominantes, permitindo que aqueles que historicamente foram silenciados possam construir suas próprias narrativas, desafiando as estruturas de poder estabelecidas. Idealmente, teria incorporado essas vozes de forma direta; entretanto, a conjuntura pandêmica e o acirramento político eleitoral comprometeram substancialmente a realização de entrevistas, limitando o escopo da pesquisa e restringindo o acesso a interlocutores que

poderiam trazer perspectivas ainda mais enriquecedoras sobre a problemática estudada.

Diante dessas limitações metodológicas, optei por recorrer às principais bibliografias do protestantismo contra hegemônico, com o objetivo de recuperar os elementos que sustentam a formulação de um pensamento crítico e descolonizador. Ao trazer à tona as narrativas e elaborações teóricas produzidas nesse contexto, busco evidenciar as tensões existentes entre diferentes interpretações da fé e sua relação com as estruturas políticas e sociais. Minha posição como integrante do campo confere, simultaneamente, legitimidade para esta interpretação e uma limitação intrínseca, pois a pesquisa não pôde ser complementada pela interlocução com outros agentes que poderiam oferecer um olhar distinto e aprofundado sobre as dinâmicas analisadas. Essa ausência não significa, contudo, uma limitação insuperável, mas exige uma análise crítica e reflexiva sobre os próprios pressupostos metodológicos adotados e sobre a forma como os discursos são estruturados e reproduzidos dentro do campo investigado.

Para a interpretação dos textos selecionados, recorri à análise de conteúdo, conforme sistematizada por Bardin, metodologia que engloba a categorização, sistematização e interpretação de dados qualitativos (Bardin, 2011). Essa abordagem permitiu identificar significados subjacentes e relações de poder imanentes aos discursos analisados, contribuindo para a construção de uma perspectiva contra hegemônica. Ao estruturar os dados coletados por meio dessa técnica, foi possível mapear os padrões argumentativos predominantes, compreendendo de que forma esses discursos se articulam e quais suas implicações para a conformação de identidades políticas e religiosas dentro do protestantismo contra hegemônico.

A mesma técnica foi empregada na elaboração dos capítulos iniciais do estudo, aplicando-se aos textos de Kant e Hegel, bem como às obras de economistas como Hayek, Mises e Friedman, além de fontes neoconservadoras como Kirk, Scruton e, sobretudo, Olavo de Carvalho. A escolha desses referenciais teóricos não se deu de maneira aleatória, mas sim com o propósito de analisar criticamente como os pressupostos filosóficos e econômicos desses autores influenciam a formulação de discursos dentro do campo evangélico brasileiro. A análise desses materiais permitiu compreender como determinadas narrativas se

consolidaram e quais são as contradições internas que permeiam suas construções discursivas.

Adicionalmente, a ausência de entrevistas foi suprida pela análise da teologia como fonte primária, dado que os discursos teológicos fundamentam não apenas as elaborações conceituais, mas também as práticas sociais e políticas dos agentes religiosos em seu cotidiano. Esse aspecto é particularmente relevante, pois evidencia que a teologia não é apenas uma construção abstrata, mas um conjunto de referenciais que orientam o agir e estruturam as formas de pertencimento dentro do campo religioso. Os discursos teológicos atuam, assim, como dispositivos que organizam o pensamento e justificam determinadas posturas diante das questões sociais, econômicas e políticas que perpassam a contemporaneidade. Desse modo, esses discursos fornecem diretrizes interpretativas para compreender a orientação do campo cristão evangélico brasileiro, particularmente no âmbito do cristianismo descolonial. Este último permanece fortemente composto por agentes que transitam no diálogo com a esquerda política e com a academia, estabelecendo um espaço de disputa e ressignificação das categorias religiosas e sociais que estruturam o debate contemporâneo. A relevância desse grupo reside na sua capacidade de produzir novas sínteses teóricas, dialogando com tradições teológicas progressistas e incorporando elementos da crítica social em suas formulações. Esse processo não ocorre sem desafios, uma vez que os agentes do cristianismo descolonial frequentemente se deparam com resistências tanto dentro do campo religioso quanto fora dele.

Em suma, a presente pesquisa buscou explorar as tensões inerentes ao campo evangélico brasileiro, analisando como diferentes perspectivas teológicas disputam legitimidade e influência dentro desse espaço. A revisão bibliográfica integrativa permitiu mapear um conjunto abrangente de debates e narrativas, evidenciando os desafios e potencialidades que emergem da interseção entre religião, política e sociedade. Ao adotar uma abordagem crítica, ancorada nas epistemologias descoloniais, pude identificar de que maneira os discursos religiosos se articulam com as estruturas de poder vigentes e como agentes contra hegemônicos têm buscado subverter essas estruturas, propondo novas formas de pensar e experienciar a fé cristã.

CAPÍTULO 1: MODERNIDADES, NEOLIBERALISMO E (NEO)CONSERVADORISMO – A CONSTRUÇÃO SOCIOIDEOLÓGICA DE UM PROJETO DE DOMINAÇÃO

Neste trabalho, busca-se explorar os principais elementos que configuram as relações sociais na contemporaneidade, com especial atenção para as dinâmicas globais de poder. A modernidade é abordada não apenas como uma fase histórica ou um fenômeno cultural, mas como um projeto civilizacional que, em grande medida, resulta na dominação do Norte Global sobre o Sul Global. Este ponto de vista alinha-se com as proposições de Aníbal Quijano, cuja teoria da colonialidade do poder serve como base para a argumentação aqui desenvolvida. Embora esse projeto civilizacional tenha se estendido por mais de dois séculos, ele não é homogêneo ou linear. Ao longo de sua trajetória, o conceito de modernidade passou a abarcar tanto a imposição de uma ordem capitalista quanto as críticas surgidas a partir de suas contradições internas. Essa complexidade evidencia os nós e tensões que formam o emaranhado de questões abordadas neste texto.

A ideia de que neoliberalismo e conservadorismo estão inter-relacionados será abordada de maneira mais ampla e integrada neste trabalho. O neoliberalismo, mais que uma política econômica, configura-se como uma racionalidade comportamental que se expande para além das instituições, tornando-se parte da cultura, especialmente em grupos marginalizados pelas políticas neoliberais. Esta racionalidade, vinculada ao projeto moderno, cria uma rede de dominação que reforça dicotomias sociais e culturais. Por um lado, o ambiente moderno é ambíguo quanto à religiosidade, reconhecendo-a e até fomentando uma moral cristã específica, mas restringindo sua influência no discurso público. Por outro lado, o neoliberalismo fortalece pautas que coadunam com os interesses de elites econômicas, majoritariamente compostas por homens brancos não latino-americanos, sendo predominantemente dos EUA ou da Europa do Norte. Esses costumes, seletivamente reforçados, ameaçam os direitos de grupos minoritários. A essas duas forças, modernidade e neoliberalismo, soma-se a emergência de um neoconservadorismo, especialmente na última década, que se destaca tanto nos EUA quanto em diversos países da América do Sul. Esse neoconservadorismo, ao

se apropriar da retórica neoliberal, legitima o projeto de modernidade, apresentando-se como uma seleção deliberada de valores morais, políticos e econômicos que sustenta as elites economicamente dominantes. Assim, o conservadorismo contemporâneo difere do clássico, atuando como base discursiva para uma visão particular de cristianismo e ordem social, fenômeno particularmente relevante no contexto latino-americano e brasileiro.

1.2. Modernidades – Caracterização geral do projeto civilizatório eurocentrado

O capítulo aborda a modernidade como um projeto político vinculado à colonialidade. A modernidade revela o controle sobre economia, poder e conhecimento, perpetuando desigualdades globais. Essa perspectiva conecta modernidade e colonialidade, mostrando como a racionalidade europeia justifica a dominação de outros povos, naturalizando as hierarquias. Introduce-se a modernidade em Kant e Hegel, que estruturaram as premissas para o Estado e o Direito modernos. Dussel (2016) chama isso de "segunda modernidade", um fenômeno exclusivamente europeu, que se difunde pelo mundo, sugerindo a supremacia europeia sobre outras culturas, estabelecendo um padrão universal.

O conceito de modernidade é aqui abordado como um mecanismo político e simbólico de dominação, especialmente no que se refere à imposição de pressupostos civilizatórios do Norte Global. A partir desse entendimento, busca-se situar a religiosidade evangélica brasileira dentro de um contexto global dominado por uma ética eurocêntrica. Embora alguns teóricos critiquem as consequências do desenvolvimento capitalista, raramente deslocam a Europa e os EUA do centro de suas análises. Este capítulo trata da modernidade nas abordagens de Kant e Hegel, assim como de teóricos que, ainda que críticos, não rompem com as bases eurocêntricas desse projeto.

A partir dessa introdução, o trabalho explora a inflexão crítica desenvolvida por teóricos como Weber, Marx, Habermas, Lyotard, Bauman e Giddens. Ainda que suas teorias apresentem críticas à modernidade, muitas vezes ignoram ou minimizam questões de raça e gênero, aspectos fundamentais nas dinâmicas de dominação global. Essas críticas, no entanto, tendem a universalizar conceitos

oriundos do Norte Global, ocultando as diversas estratégias desenvolvidas pelos povos do Sul Global em resposta a essas práticas de dominação. No contexto brasileiro, tais assimetrias de poder demandam uma análise crítica e contextualizada, especialmente no que tange às leituras alternativas e práticas evangélicas que serão exploradas na segunda parte deste trabalho.

1.2.1. A modernidade como autonomia e racionalidade: o projeto eurocêntrico de emancipação em Kant e Hegel

A modernidade, desde o século XVIII, foi marcada por mudanças políticas, econômicas e científicas, como as Reformas Protestantes e Revoluções Científicas, que redefiniram o conceito de sujeito, rompendo com a visão de subordinação ao poder divino e promovendo a autonomia humana (Cunha, 2018). Essas transformações socioculturais, iniciadas no Renascimento, deslocaram a relação com o poder, colocando o homem como agente racional e esclarecido, capaz de moldar seu ambiente, em contraste com o modelo de submissão anterior. (Quijano, 2003).

A modernidade está ligada às transformações sociais, políticas, econômicas e científicas que se desenvolvem a partir do século XVI na Europa, atingindo seu ápice no século XVIII (Cunha, 2018). Essas mudanças, possibilitadas por rupturas como as Reformas Protestantes, as Revoluções Científicas, as viagens de exploração e as revoluções políticas na Europa, como a Revolução Gloriosa e a Revolução Francesa, alteraram profundamente a relação com o poder, dessacralizando-o e tornando-o relacional. Com essas transformações socioculturais, iniciadas no Renascimento europeu, a ideia de humanidade passou a ser redefinida, colocando o homem como "sujeito de" suas ações, em contraste com a visão anterior de "estar sujeito a" (Cunha, 2018).

Segundo Cunha a própria noção de sujeito é reinventada por estes tempos para designar aquele que pratica a ação, que controla os fenômenos sociais e naturais. O homem se destaca como ser racional, "esclarecido", que se liberta das amarras do obscurantismo. Kant enuncia:

"A ilustração é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele é o próprio responsável. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do

entendimento sem a condução de um outro. O homem é o próprio culpado dessa menoridade quando sua causa reside não na falta de entendimento, mas na falta de resolução e coragem para usá-lo sem a condução de um outro. *Sapere aude!* 'Tenha coragem de usar seu próprio entendimento' – esse é o lema da ilustração" (Kant, 1993, p. 83).

O sujeito, segundo Kant, é aquele que, por meio da razão, é capaz de conhecer e controlar a realidade. A razão não apenas possibilita o cálculo técnico, mas também promove o discernimento moral, tornando o sujeito verdadeiramente livre, ao compreender a realidade concreta (Cunha, 2018). Esse entendimento de sujeito e razão, no entanto, não foi desenvolvido isoladamente, mas em diálogo e tensão com a visão cristã. Piana (2012) ressalta o conflito entre a tradição iluminista e a Igreja Católica, destacando o papel do Iluminismo em reconhecer a dignidade e igualdade humanas como derivadas da universalidade da razão. Contudo, ele também aponta que a tradição cristã, especialmente a teologia do *Imago Dei*, foi central na construção da noção de dignidade.

Nesse sentido, há um entrelaçamento entre Iluminismo e cristianismo na defesa da liberdade e dignidade do sujeito racional. Se por um lado, o Iluminismo assimilou categorias cristãs, por outro, ele contribuiu para uma codificação histórica dessas ideias, muitas vezes precedendo a própria Igreja Católica, que se mostrou resistente a esses avanços (Piana, 2012). A autonomia do sujeito, conforme Kant, é essencial para a concepção do "sujeito de direito". Por ser autônomo, o indivíduo é capaz de exercer seus direitos e deveres, que são inerentes à sua natureza e posição social (Kant, 1993). Dessa perspectiva, os direitos são universais e inalienáveis, vinculados ao patrimônio moral da humanidade e ao Estado de Direito, o que os protege contra a arbitrariedade de qualquer instância, seja social ou estatal (Cunha, 2018).

1.2.1. A autonomia da razão e a emancipação do pensamento humano na modernidade Kantiana

A educação, para Kant, é essencial para superar a dependência intelectual e promover o uso público da razão, base do progresso social. A ética Kantiana separa a legalidade da moralidade, sendo a primeira regulada por leis externas e a segunda pela razão interna, que guia a ação moral (Kant, 1993). Para Kant, a

liberdade individual, garantida por um Estado racional, é um dos pilares da modernidade. O contrato social limita algumas liberdades naturais, mas assegura a coexistência harmônica em uma sociedade regulada por leis universais (Kant, 1980).

O uso público de nossa razão deve ser livre a todo momento, pois somente ele pode difundir o Esclarecimento. O uso privado da razão, por outro lado, deve ser frequentemente limitado em funções civis. "Por uso público, entendo o que fazemos como sábios para o público que lê, e o uso privado refere-se ao papel que exercemos em uma função específica." (Kant, 1875, p. 3)

Um governante esclarecido, como Frederico II, promove a liberdade de consciência e o uso público da razão, facilitando a saída da humanidade de sua menoridade. Kant elogia governantes que não impõem restrições religiosas e garantem a liberdade de pensamento, promovendo a tranquilidade pública e a unidade do Estado." (Kant, 1875, p. 7). Kant propõe que a moralidade seja baseada em princípios racionais e universais, acima das inclinações pessoais. A doutrina do direito reflete essa moralidade, estabelecendo que os direitos são universais e inalienáveis, protegidos contra arbitrariedades.

Na "Introdução à Metafísica dos Costumes", Kant sustenta que a moralidade deve ser baseada em princípios racionais e universais, independentes de inclinações pessoais ou experiências. Ele distingue entre deveres morais, orientados pela razão prática, e a busca empírica pela felicidade, argumentando que o dever deve prevalecer sobre inclinações individuais (Kant, 2003).

"Se a doutrina dos costumes fosse simplesmente a doutrina da felicidade, seria absurdo buscar princípios a priori para ela [...] Somente a experiência pode ensinar o que nos traz alegria" (Kant, 2003, p. 58). Toda racionalização a priori sobre isso dissolve-se em nada, salvo a experiência promovida pela indução. "Porém, algo diverso ocorre relativamente aos preceitos da moralidade. São comandos para todos, que desconsideram as inclinações, na medida em que todos são livres e dispõem de razão prática" (Kant, 2003, p. 58). Kant distingue entre legalidade e moralidade: a primeira refere-se à conformidade com a lei, enquanto a segunda exige que a ação seja motivada pela ideia de dever, derivada da razão prática." (Kant, 2003)

O prazer ligado ao desejo pode ser chamado de prazer prático. Por outro lado, o prazer não ligado ao desejo por um objeto pode ser chamado de prazer contemplativo. Denominamos gosto o sentimento deste último tipo de prazer. (Kant, 2003, p. 61, 62). Kant introduz conceitos como apetite, inclinação e interesse para explorar as diferentes motivações humanas, distinguindo entre vontade e livre-arbítrio. Ele define a vontade como a faculdade do desejo, determinada pela razão, e diferencia a liberdade negativa da liberdade positiva. Para o autor a liberdade negativa é a independência de impulsos sensíveis, capacidade de frear os impulsos determinados pelos sentidos, por sua vez, a liberdade positiva é a capacidade da razão de, a partir da razão, determinar as ações.

Além disso, Kant aponta que as leis morais podem ser tanto jurídicas quanto éticas. As leis jurídicas se preocupam com a conformidade externa das ações, enquanto as leis éticas exigem que o dever seja o motivo que orienta a ação, estabelecendo, assim, uma distinção entre a legalidade e a moralidade no agir humano (Kant, 2003).

Governantes esclarecidos garantem a liberdade individual e a ordem racional. Kant defende que a verdadeira unidade política surge da autonomia dos indivíduos, não da imposição autoritária, com a razão pública sendo essencial para o progresso (Kant, 1875)

A distinção entre esfera pública e privada, que organizará as relações sociais no Ocidente, tem suas raízes na elaboração Kantiana sobre o Direito. A fundamentação do Direito moderno admite a existência de uma religiosidade, mas exige a laicidade do Estado, o que cria as condições para a concepção da experiência religiosa moderna. Nesse contexto, floresce o evangelicalismo pentecostal, que se desenvolve a partir dessa separação entre público e privado.

Ao formular sua doutrina do direito, após estabelecer os princípios da metafísica dos costumes, Kant discute a natureza do Direito e os princípios fundamentais da disciplina. Ele define a "Doutrina do Direito" como a soma das leis que podem ser objeto de legislação externa. Kant distingue o jurista experiente, que conhece as leis em sua aplicação prática, da ciência jurídica, que lida com o conhecimento sistemático do direito natural. Ele afirma: "Denomina-se doutrina do Direito (*Ius*) a soma daquelas leis para as quais é possível uma legislação externa" (Kant, 2003, p. 75).

Kant também investiga a essência do Direito, comparando sua busca pelo que é justo e injusto à questão da verdade na lógica. Ele destaca a necessidade de transcender as leis particulares de um lugar ou tempo, buscando critérios universais para determinar o que é certo e errado. Como afirma: "Mas, se o que essas leis prescreviam é também direito e qual o critério universal pelo qual se pudesse reconhecer o certo e o errado (*iustum et iniustum*), isto permaneceria oculto a ele..." (Kant, 2003, p. 75), sublinhando a importância dessa busca por princípios universais.

Kant, ao discutir o conceito moral de direito, o relaciona à escolha prática entre os indivíduos. "O Direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade" (Kant, 2003, p. 75). Assim, ele ressalta que o Direito se refere às relações externas entre escolhas, sem se ater aos motivos ou fins das ações. O "Princípio Universal do Direito" é sintetizado na máxima: "Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal" (Kant, 2003, p. 77).

Desenvolvendo as características universais do Direito, Kant aborda a relação entre este e a coerção, dado o papel central da liberdade na definição do Direito. Ele afirma: "a resistência que frustra o impedimento de um efeito promove este efeito e é conforme ele [...]" (Kant, 2003, p. 77). Dessa forma, Kant enfatiza que o direito estrito implica a possibilidade de coerção recíproca, compatível com a liberdade de todos. Embora pareça contraditório, a coerção complementa o Direito. A abordagem moral kantiana destaca a importância de princípios éticos universais e a autonomia moral dos indivíduos, que devem agir conforme princípios racionais, independentemente de influências externas. Em "O que é esclarecimento?", Kant incentiva a superação da menoridade intelectual e o uso público da razão, reconhecendo as limitações sociais, mas defendendo o pensamento crítico como essencial para o progresso da sociedade. Essas reflexões fundamentam a "Metafísica dos Costumes", onde ele argumenta que princípios morais devem ser a priori, diferenciando a busca pela felicidade da busca por princípios morais universais.

Na "Introdução à Metafísica dos Costumes", Kant explora a relação entre leis morais e faculdades humanas, distinguindo vontade de livre-arbítrio e

articulando liberdade negativa e positiva. Sua ética, baseada no dever, entende o constrangimento da livre escolha pela lei, seja externa ou interna, como o fundamento da moralidade, expresso pelo imperativo categórico. Esse constrangimento é uma auto restrição, onde a vontade é limitada pela lei. Kant diferencia o direito, que lida com deveres externos sob coerção, da ética, que se refere à lei interna da razão prática e constitui a doutrina da virtude. O conceito de dever é central: "o constrangimento da livre escolha pela lei" (Kant, 2003, p. 223), enquanto o imperativo categórico é resumido em "Age de modo que tua ação possa se tornar uma lei universal" (Kant, 2003, p. 232). Kant distingue os fins éticos, como a busca da perfeição pessoal e a felicidade dos outros, dos fins da legalidade, ressaltando que a ética deriva da razão prática pura, estabelecendo deveres objetivamente necessários, mas não impostos externamente.

Kant também discute o conceito de fim como dever. O imperativo categórico é descrito como um plano indicativo de ação analisado criticamente. Expressa-se na máxima: "Age de modo que tua ação possa se tornar uma lei universal" (Kant, 2003, p. 232), relacionando o dever a um fim que transcende interesses individuais. Kant distingue entre dois fins: a própria perfeição e a felicidade alheia. Ele diferencia a doutrina da virtude da doutrina do direito, sendo que a primeira lida com deveres internos e a segunda com deveres externos. A virtude moral e a coragem são fundamentais para a doutrina da virtude. Kant afirma: "A parte da doutrina geral dos deveres que resulta em liberdade interior, e não exterior, sob as leis é uma doutrina da virtude" (Kant, 2003, p. 224), contrastando com o direito, que se limita à liberdade exterior.

A ética, segundo Kant, transcende a liberdade exterior, tratando de finalidades e deveres relacionados à liberdade interior, como o cultivo das faculdades e a busca da virtude. A busca pela felicidade alheia é um dever ético, que vai além da busca egoísta por satisfação pessoal. A ética Kantiana propõe fins objetivamente necessários, derivados da razão prática pura, e que não podem ser impostos por meios externos.

"O conceito de dever se coloca em relação imediata com uma lei [...] A ética apenas acresce que esse princípio deve ser pensado como a lei de tua própria vontade e não da vontade em geral, que poderia também ser a vontade dos outros; neste último caso, a lei proviria um dever de direito, que reside fora da esfera da ética" (Kant, 2003, p. 232).

Kant argumenta que a lei ética não prescreve ações específicas, mas regula as máximas das ações, deixando uma margem de escolha livre, ou "*latitudo*", para que o agente moral aja conforme as diretrizes estabelecidas. Embora permita flexibilidade na aplicação prática, isso não implica exceções à regra moral. A perfeição é compreendida como o desenvolvimento das faculdades individuais, e a felicidade alheia, quando tomada como fim pelo agente, também se torna um dever (Kant, 2003, p. 233). Essa concepção repousa na relação entre o conceito de fim e o imperativo categórico, que orienta as ações conforme princípios universais. Assim, os deveres éticos, guiados pela razão prática, adaptam-se ao contexto sem comprometer sua universalidade.

Kant explora ainda as relações entre leis morais e faculdades humanas, distinguindo vontade de livre-arbítrio e associando liberdade negativa à ausência de coerção e liberdade positiva à autodeterminação racional. A ética, concebida como uma legislação orientada pelo dever, vincula liberdade à autonomia moral. Ele também reflete sobre o papel da religião na modernidade, destacando o pensamento ético como seu fundamento. Para Kant, o conceito de dever é central e se define como a restrição da livre escolha pela lei moral interna, enquanto a virtude, adquirida pelo exercício da razão prática, exige superar inclinações e aderir a princípios universais.

A passagem destaca que os deveres éticos oferecem maior margem para a livre escolha, enquanto os deveres jurídicos impõem obrigações mais estritas e específicas. Kant define a perfeição como o desenvolvimento das faculdades individuais e considera a felicidade alheia um dever quando se torna um fim para o agente. Para ele, a relação entre o conceito de fim e o imperativo categórico é central, pois um fim deve ser orientado por este imperativo, que o transforma em dever. Essa concepção garante que as máximas das ações se submetam ao princípio formal da razão prática, mantendo o equilíbrio entre liberdade e obrigação. Apesar disso, a ética permite flexibilidade prática, respeitando as circunstâncias e a aplicação dos deveres.

Na "Introdução à Metafísica dos Costumes", Kant explora a interseção entre leis morais e faculdades humanas, diferenciando vontade de livre-arbítrio e liberdade negativa de positiva. Ele concebe a ética como uma legislação onde o

dever é o propósito da ação, distinguindo moralidade de legalidade e buscando critérios universais para o que é moralmente correto (Kant, 2003). Kant analisa o papel da religião no projeto da modernidade e coloca o dever no centro de sua obra, descrevendo-o como a limitação da escolha pela lei. Ele separa os deveres externos, como os jurídicos, dos internos, que emergem da razão prática e constituem a doutrina da virtude. Nessa perspectiva, a ética trata da liberdade interior, com foco na virtude moral e na coragem, elementos essenciais à sua doutrina (Kant, 2003).

Kant introduz o imperativo categórico, que relaciona o dever à ação que pode ser transformada em lei universal. Ele destaca dois fins fundamentais: a perfeição individual e a felicidade dos outros. A ética propõe fins objetivos, derivados da razão prática, como a busca pela perfeição e pela felicidade alheia. Ele reafirma a distinção entre deveres éticos, guiados pela autorregulação moral, e deveres de direito, que envolvem obrigações estritas. Kant argumenta que a ética regula as máximas das ações, não ações específicas, subordinando os fins subjetivos aos objetivos. O cultivo da virtude e das faculdades individuais é essencial para alcançar a perfeição. A ética estabelece deveres necessários, ligados à liberdade interior, que vão além de interesses egoístas, permitindo aplicação prática conforme as circunstâncias. Esses conceitos fornecem uma base sólida para a compreensão da moralidade e da ação humana (Kant, 2003).

Kant conclui sua obra discutindo a virtude. Ele afirma que a virtude é adquirida pelo exercício contínuo da razão, superando inclinações contrárias e aderindo à princípios éticos. O exercício da virtude moral exige esforço e perseverança, com a razão prática orientando as ações para o bem coletivo: "A virtude precisa ser adquirida (...) é o produto da pura razão prática, na medida em que está ganha ascendência sobre tais inclinações" (Kant, 2003, p. 318).

1.2.2. A crítica kantiana à fé eclesial e a dualidade da fé beatificante: a perspectiva de Kant na interpretação das escrituras sagradas e a busca pela religião racional

Kant destaca a necessidade de conciliar a fé histórica com uma base moral, argumentando que a interpretação da revelação divina deve ser guiada por

princípios morais universais e buscando harmonizar as Escrituras Sagradas com a Razão Prática. Kant critica aqueles que priorizam a observância de leis estatutárias como uma condição objetiva para se tornar agradável a Deus, enfatizando que a verdadeira religião está na busca pela boa conduta moral. Ele argumenta que a fé histórica não deve preceder o esforço pela moralidade, mas sim servir como meio para promovê-la" (Kant, 2008).

Kant argumenta que a ênfase na observância de leis estatutárias em detrimento da busca por uma conduta moral verdadeira resulta em um pseudo-serviço religioso, que anula os esforços em direção à verdadeira religião. Assim, o autor descreve três tipos de intérpretes das Escrituras: o racional, que busca uma interpretação moral das revelações; o erudito, que mantém a autoridade eclesiástica com base na Escritura; e o guiado pelo sentimento interno, que rejeita a razão e a erudição. Para Kant, a religião racional, fundamentada na moralidade e na razão, é a verdadeira intérprete da Escritura (Kant, 2008).

Kant afirma: "Não há, portanto, nenhuma norma da fé eclesial exceto a da Escritura, nem outros intérpretes seus a não ser a pura religião racional e a erudição escriturística... dos quais só o primeiro é autêntico e válido para todo o mundo" (Kant, 2008, p. 133). Ele alerta que a fé histórica pode se tornar uma simples fé em eruditos, o que não é louvável para a natureza humana. No entanto, Kant sugere que a liberdade de pensamento público pode corrigir isso, permitindo que as interpretações sejam expostas ao exame crítico de todos. Essa abertura ao debate público traria uma abordagem mais crítica e esclarecedora à interpretação da Escritura (Kant, 2008).

Kant sugere que a fé beatificante envolve a crença na satisfação pelos pecados e na prática de uma boa conduta, ressaltando que "a fé histórica pode servir como meio para a fé religiosa pura, embora a relação entre ambas seja complexa e, por vezes, contraditória" (Kant, 2008).

O arquétipo da humanidade agradável a Deus, representada na imagem do Filho de Deus, está no centro da argumentação Kantiana que pretende associar essa imagem a uma ideia moral da razão. Essa fé serve não apenas como regra, mas também como móbil, identificando-se com o princípio de uma conduta agradável a Deus. O autor destaca a importância de não considerar dois princípios distintos, mas sim uma única e mesma ideia prática. A antinomia aparente surge de

um mal-entendido ao considerar como dois princípios diferentes a mesma ideia prática, tomada simplesmente em aspectos diversos (Kant, 2008).

A fé histórica no Homem-Deus, além disso, é abordada no texto ressaltando que o objeto da fé beatificante não é o que incide nos sentidos, mas o arquétipo presente na razão. A fé empírica não deve ser confundida com o princípio da conduta boa, que deve ser inteiramente racional. Por fim, o texto discute a possibilidade de considerar a fé histórica como condição única da fé beatificante. Destaca-se a diferenciação entre crer na santidade de um homem que satisfaz por si e pelos outros e aspirar à disposição santa de uma conduta de vida agradável a Deus (Kant, 2008).

A partir daí, o filósofo discute a possibilidade de uma religião ser natural e, ao mesmo tempo, revelada, explicando que, se a revelação fosse acessível pela razão a religião seria objetivamente natural, mesmo que subjetivamente revelada. Desta forma, Kant sugere que uma religião pode ser considerada natural, e ao mesmo tempo revelada, dependendo da forma em que for estruturada. A dualidade é baseada na ideia de que os seres humanos, possivelmente, por meio do uso da razão, poderiam chegar eles mesmos à religião, mesmo que isso não ocorra em grande extensão ou imediatamente, assim, a religião pode ser vista como objetivamente natural, mas subjetivamente revelada. Ainda ressalta que uma revelação sobrenatural pode ter sido sabiamente e proveitosamente introduzida em determinada época e lugar, permitindo que, após ser publicamente conhecida, as pessoas possam convencer-se da verdade dela através de sua própria razão. Nesse caso, a religião seria objetivamente natural, mas subjetivamente revelada.

Além disso, o texto argumenta que toda religião, incluindo a revelada, deve conter certos princípios naturais, pois a revelação por meio da razão pode ser acrescentada ao conceito de religião. Assim, o autor propõe a distinção entre uma religião revelada considerada como natural e erudita, incentivando a análise e a diferenciação de seus elementos provenientes de cada fonte. Finalmente, o autor sugere o uso do Novo Testamento como um exemplo prático para ilustrar o procedimento de distinguir a religião cristã como natural e erudita, apresentando suas seções e princípios específicos relacionados a cada categoria (Kant, 2008).

Kant ainda aborda a religião cristã, tanto como religião natural como também considerando-a como religião erudita. Nesse sentido, o autor destaca os

elementos morais da religião natural cristã. Kant destaca a importância da intenção moral do coração, a igualdade entre o pecado em pensamento e ação e o discurso sobre a promoção da santidade. Assim, as doutrinas do Novo Testamento, são apresentadas como fundamentadas na razão prática pura. Kant destaca a universalidade da religião cristã baseada na intenção moral. Essa religião está conectada com Deus que, nas palavras de Kant, é o autor da moral, e a imortalidade é apresentada como o fim adequado ao homem. Desta forma, a religião cristã é apresentada como religião integral, acessível à razão de todos, ela contém doutrinas morais é éticas que fundamentam com consistência a racionalidade (Kant, 2008).

A crítica à fé servil é apresentada enfatizando que a doutrina revelada cristã não pode começar com uma fé incondicional em proposições escondidas à razão, transformando-se em uma fé impositiva e servil. O autor propõe que a erudição deve ser a vanguarda da fé, reconhecendo a razão humana universal como o supremo princípio imperativo na doutrina de fé cristã. A análise culmina na descrição do verdadeiro serviço da Igreja sob o domínio do princípio bom, destacando a importância de honrar a razão humana na doutrina de fé cristã e utilizando a erudição como meio para proporcionar compreensibilidade e extensão, mesmo aos ignorantes. O autor critica a inversão da ordem moral na qual a fé revelada precede a religião, resultando em um serviço pseudo, onde a fé é incondicionalmente imposta, transformando-se em uma dominação sobre os membros da Igreja (Kant, 2008).

Kant aborda a necessidade de princípios naturais mesmo nas religiões reveladas, usando o Novo Testamento como exemplo prático. Ele revela a afinidade entre o projeto moderno e a cristandade como um projeto político-religioso europeu. Ao discutir o cristianismo, Kant destaca seus elementos morais baseados na razão prática pura e diferencia a fé racional da fé de revelação, ressaltando a importância da erudição como vanguarda da fé cristã. Ele critica a fé servil e defende a razão humana universal como o princípio supremo da doutrina cristã.

Kant critica a relação entre fé e religião, buscando conciliar tradições religiosas com os princípios emergentes da razão e da moralidade moderna. O filósofo defende que a fé deve estar alinhada à razão prática e à moralidade

universal, argumentando que a moralidade cristã contém os fundamentos de uma razão prática pura.

1.2.3. A concepção hegeliana da modernidade: liberdade individual e estado moderno

Hegel, de forma similar, aborda a modernidade ressaltando a razão e a liberdade que o ser humano adquire neste período. Segundo Hegel, em sua obra "A Filosofia do Direito", a modernidade é um estágio crucial na evolução da história universal, neste estágio a razão e a liberdade atingem um grau de maturidade sem precedentes. Para Hegel, a modernidade representa o ápice do processo dialético da história, no qual o espírito humano progride em direção à sua realização completa (Hegel, 1997). Isto significa que na filosofia hegeliana o conceito de modernidade está intrinsecamente relacionado ao desenvolvimento da história e da consciência humana. Hegel enxerga a história como um processo dialético, no qual a humanidade progride em direção à realização de sua liberdade e autodeterminação. Assim, a modernidade é vista como o momento culminante desse processo, no qual a liberdade individual e a racionalidade atingem seu ápice.

Um aspecto fundamental da modernidade em Hegel é a ênfase na liberdade individual e na autonomia. Ele argumenta que a sociedade moderna possibilita aos indivíduos a liberdade de buscar seus interesses e expressar sua vontade. É nesse sentido, que o autor ao discutir a ideia de Direito Político Interno argumenta que a singularidade dos "Estados Modernos" reside justamente na capacidade de articular a individualidade e interesses particulares com uma "vontade universal".

"É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade

peçoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio" (Hegel, 1997, p. 225, 226).

Segundo Müller, Hegel estabelece a separação entre sociedade civil e Estado como traço fundamental da modernidade, destacando a independência progressiva da sociedade civil em relação ao Estado. A sociedade civil, ao focar nos interesses particulares, se diferencia do Estado, responsável por mediar os interesses individuais e garantir a ordem (Müller, 2019). Müller observa que o cristianismo introduziu a noção do valor infinito do indivíduo, destacando a relação entre a liberdade individual e a consciência espiritual².

Conforme mencionado acima, outra força motivadora da Modernidade destacada por Hegel e comentada por Müller foi a Reforma Protestante. Hegel salientou a Reforma Protestante demarca uma obstinação contínua de não reconhecer nada que não seja justificado pelo pensamento. E este, salienta o filósofo alemão, é o princípio próprio do protestantismo (Müller, 2019). "O que Lutero iniciou como fé no sentimento é o mesmo que o espírito mais amadurecido se esforçou por compreender no conceito e, assim, por se libertar no presente e, através disso, por se encontrar nele" (Hegel, 1995).

O Iluminismo, considerado por Kant como a 'expressão filosófica madura da autonomia da razão', valoriza a razão sobre a tradição e o sentimento. Hegel absorve muitos dos pressupostos Kantianos, adaptando-os à sua própria filosofia, e destaca o Cristianismo como uma força motriz no surgimento de um novo indivíduo, mais consciente de suas responsabilidades e direitos (Hegel, 1997).

A estas observações Müller adiciona criticamente que apesar do cristianismo ter motivado o despertar da responsabilidade individual, não impediu que a Cristandade tenha se acomodado ao Estado antigo e à civilização feudal. E que o individualismo religioso protestante fomentou a separação entre domínio político e o religioso, entre Estado e religião, por meio das guerras de religião provenientes das divisões entre as diferentes confissões protestantes. A medida em que afirmaram a liberdade de consciência de escolher a própria fé, as religiosidades protestantes "prenunciaram a distinção moderna entre o cidadão e o indivíduo,

² O que Hegel chama de Cristianismo no seu texto mais tarde foi classificado por Dussel como Cristandade (Dussel, 2023). Esta Cristandade foi corresponsável pelo projeto colonial da Europa sobre o mundo.

entre o Estado e a sociedade, inaugurando o processo da modernidade política" (Müller, 2019). Müller, portanto, está indicando o cristianismo como mecanismo ideológico cultural da formação da cultura e do Estado moderno analisado por Hegel.

Hegel se apropria da noção de liberdade subjetiva, desenvolvida por Kant e Fichte, para discutir a moralidade na modernidade, onde a vontade se realiza tanto na esfera da subjetividade quanto na objetividade. Ele transforma "a autonomia da razão pura prática Kantiana, sua autodeterminação, em elemento constitutivo da subjetividade moral individual" (Müller, 1995). No entanto, essa moral individual ainda está ligada ao dever em relação ao universal do bem. A autodeterminação, para Hegel, é inicialmente parte da vontade subjetiva.

Diferente de Kant, Hegel não invalida o direito do indivíduo moderno de buscar satisfação subjetiva ao executar ações particulares. Para ele, "O direito da particularidade do sujeito em ver-se satisfeita, ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o ponto crítico e central na diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos." (Hegel, 1997, p. 110).

1.2.3.1. A Fenomenologia do Espírito e a consciência na modernidade

Um dos temas mais conhecidos da obra hegeliana está no capítulo: Certeza e Verdade da Razão. A partir deste capítulo o filósofo alemão aborda o desenvolvimento da razão e a dinâmica entre senhor e servo como uma metáfora para a formação do self consciente através da luta, do reconhecimento e da dialética. Iremos explorar um pouco melhor estes argumentos para chegarmos à compreensão do papel da religião no pensamento hegeliano.

Hegel, em sua obra 'Fenomenologia do Espírito' (1992), trata da transição da consciência singular para a razão, analisando os estágios de desenvolvimento da consciência e sua relação com o ser-outro. O filósofo alemão discute a jornada da consciência infeliz até sua união com o universal, constituindo sua "essência" (Hegel, 1992). Assim, Hegel reflete sobre a transição da consciência para a razão, argumentando que, ao se reconhecer como razão, a consciência adota uma postura positiva em relação ao ser-outro. Para ele, a razão se manifesta no mundo efetivo, e a consciência se vê como parte dessa realidade (Hegel, 1992)

Hegel ainda continua salientando a problemática do idealismo. Nesse sentido, argumenta que o idealismo que assimila a afirmação "Eu sou eu", no entanto, ele não percorre o caminho dialético anterior, isto torna a asserção "Eu sou eu", uma asserção vazia. Esse idealismo não conceitua sua afirmação, resultando em uma contradição entre a consciência pura como toda a realidade e a necessidade de um "choque estranho" para preencher o vazio do Eu. Hegel critica esse idealismo, que, ao não conceituar adequadamente a razão, cai em contradição ao afirmar ser toda a realidade enquanto necessita do sensível para sua plenitude. A razão efetiva, por outro lado, busca elevar sua certeza à verdade, reconhecendo a necessidade de preencher o vazio do Eu através de uma compreensão mais profunda do ser-outro.

Todavia, o filósofo de Stuttgart avisa que a tomada de consciência de posse superficial não é o interesse último da razão. Antes, a verdadeira realização demanda a implementação da razão em si mesma, uma compreensão interna que antecede a plena realização externa. Assim, a dialética revela que a consciência observadora, ao buscar a verdade nas coisas sensíveis, acaba por descobrir a verdade de si mesma. Hegel enfatiza que a razão é tanto essência das coisas quanto da própria consciência, e que, para compreendê-la, a consciência deveria buscar essa razão em si mesma, em vez de apenas nas coisas sensíveis. (HEGEL, 2019, p. 159).

Hegel aborda a observação da natureza como parte de seu programa, criticando a consciência que se baseia apenas na percepção sensível. Ele destaca a necessidade de ir além da observação imediata, buscando compreender as leis subjacentes da natureza por meio do conceito (Hegel, 2019).

Hegel analisa a relação entre a natureza orgânica e inorgânica, oferecendo insights sobre a "essência do orgânico" e o conceito-de-fim. O filósofo discute experimentos que revelam os momentos ativos das coisas como propriedades independentes, liberando-os da predicação de seus sujeitos. Esses "predicados", como oxigênio, eletricidade e calor, se destacam como universais e independentes. Hegel afirma que a matéria não é uma essência, mas o ser universal no modo do conceito.

Ao continuar sua análise, Hegel aborda a fluidez do orgânico, onde as determinidades se reúnem em uma unidade simples, contrastando com a

inorgânica, que tem a determinidade como essência. A Lei, nesse contexto, expressa a relação entre o orgânico e elementos como ar, água, terra, zonas e climas. Hegel critica leis simplistas como "os animais que pertencem ao ar têm a natureza de aves", por sua superficialidade diante da complexidade orgânica, afirmando que essas leis são teleológicas e não expressam a verdadeira essência do orgânico.

O autor introduz o conceito-de-fim, revelando como a razão observadora se eleva a ele. O conceito-de-fim é a essência do orgânico, mas a consciência observadora o percebe como uma relação contingente, escondendo a verdadeira necessidade. Hegel explora a ideia de que o orgânico não produz algo, mas se conserva, retomando a si mesmo no movimento de seu agir. Para a consciência observadora, o conceito-de-fim do orgânico aparece como uma relação teleológica externa, mas Hegel destaca que o orgânico é sua própria finalidade, conservando a si mesmo na relação com o Outro (Hegel, 2019, p. 169).

A conclusão de Hegel destaca a diferença aparente entre o que o orgânico busca e o que encontra, ressaltando que essa diferença é apenas uma aparência, sendo o orgânico, em si mesmo, um conceito. A consciência-de-si do instinto-da-razão se assemelha à busca do animal por alimento, encontrando apenas a si mesmo. No entanto, Hegel destaca que o instinto-da-razão é também consciência-de-si, diferenciando-se da consciência e experimentando uma satisfação cindida (Hegel, 2019). Continuando a reflexão da relação entre consciência observadora e a essência orgânica, Hegel passa a tratar da discussão que se desenvolve em torno da interconexão entre sensibilidade, irritabilidade e a reprodução enquanto momentos do conceito do orgânico.

1.2.3.2. A dualidade da essência orgânica

Hegel introduz a noção da coisa como 'fim-em-si-mesmo', destacando a dualidade entre sua preservação e ocultação da necessidade. A consciência observadora não reconhece plenamente essa unidade entre o conceito-de-fim e o ser-para-si. A essência orgânica é indivisível e manifesta-se tanto no interior quanto no exterior, sendo uma expressão da mesma substância. Para Hegel, o exterior é

“apenas uma expressão do interior, refletindo a unidade entre ambos” (Hegel, 2019, p. 172).

Retomando a discussão sobre a sensibilidade, a irritabilidade e a reprodução como propriedades orgânicas complexas, tal deliberação no pensamento hegeliano evidencia a natureza inseparável desses momentos. O autor explora a oposição aparente entre esses elementos, mas ressalta que essa oposição se perde quando se observa a natureza lógica das relações orgânicas. Para Hegel, tentar legislar sobre essas relações baseando-se em oposições vazias de sentido expressa uma desvinculação da verdadeira compreensão das leis orgânicas. Hegel ainda aponta para a limitação da observação em captar as leis que regem as relações entre os momentos orgânicos. O autor argumenta que a observação não alcança essas leis não por falta de perspicácia, antes porque o pensamento de leis desse tipo se revela destituído de verdade (Hegel, 2019).

Hegel explora como as leis orgânicas refletem a interconexão fluida entre elementos, criticando a visão estática das relações orgânicas. O organismo se revela como um reflexo de universalidade, onde os sistemas anatômicos falham em capturar sua essência (Hegel, 2019).

O conceito de liberdade no orgânico é central na argumentação de Hegel, onde a universalidade se manifesta como processos que se desenrolam, e não na imagem do universal numa coisa isolada. A reflexão sobre si mesmo do ser-para-outro orgânico é contrastada com a natureza inorgânica, que, segundo Hegel, carece da negatividade absoluta e, portanto, não possui a capacidade intrínseca de autoconservação. Hegel discute a relação entre os aspectos internos e externos do organismo, destacando que, embora o organismo esteja inserido em um contexto externo, ele também possui uma reflexão sobre si mesmo. Essa dualidade é fundamental para a compreensão da dinâmica do organismo (Hegel, 2019, p. 183).

Hegel, aqui, aborda a relação entre os aspectos interno e externo do organismo, dentro do contexto da fenomenologia do espírito. Ele descreve como a essência orgânica efetiva atua como um ponto intermediário entre o ser-para-si da vida e o exterior em geral. Assim, o autor primeiramente, destaca que a figura orgânica está voltada tanto contra a natureza inorgânica quanto para si mesma. Isso significa que, embora o organismo esteja inserido em um contexto externo, ele também possui uma reflexão sobre si mesmo, uma consciência interna de sua

própria existência. Essa dualidade é fundamental para compreender a dinâmica do organismo.

Segundo Hegel, a ideia do "Uno infinito" como o extremo do ser-para-si do organismo representa a totalidade do organismo, que recupera em si todos os momentos da figura orgânica, retirando-os de sua ligação com o exterior. Aqui, ele descreve uma espécie de interioridade absoluta, onde o organismo se desvincula do mundo externo e se concentra em sua própria essência. Essa interioridade absoluta é caracterizada como "carente-de-conteúdo", o que significa que não está sujeita às determinações externas. É nesse ponto que o orgânico encontra sua liberdade absoluta, sua capacidade de ser indiferente ao mundo exterior e às determinações dos momentos da figura. Essa liberdade não se limita apenas à essência do organismo, mas também se estende aos próprios momentos constituintes do organismo. Hegel enfatiza que essa liberdade é a mesma que a vida em si mesma, destacando a unidade entre a liberdade do organismo e sua própria existência. Ele usa a metáfora do "rio da vida" para ilustrar a diversidade e fluidez dos processos vitais, sugerindo que, apesar das diferentes manifestações e interações do organismo com o mundo, sua liberdade fundamental permanece inalterada (Hegel, 2019).

A análise avança para a questão do peso específico, considerado como o interior simples da figura, contrastando-o com o exterior representado pela coesão. Hegel explora a ideia de que o peso específico é uma determinidade que não possui diferença essencial em si mesma, sendo, portanto, uma expressão da indiferença inerte. A relação entre o interior e o exterior é, então, transferida para a esfera do inorgânico, destacando a coesão como uma propriedade sensível simples. Hegel argumenta que a tentativa de encontrar séries de corpos organizados segundo um paralelismo simples é inadequada, pois exclui o conceito ao tratar as propriedades como essentes em vez de determinadas (Hegel, 2019).

Hegel contrasta o orgânico e o inorgânico, afirmando que o inorgânico apresenta uma simplicidade interna que permite a comparação direta entre interior e exterior, enquanto o orgânico, em seu ser-para-si, carrega o princípio do ser-outro. A determinação do ser-para-si como relação consigo mesmo implica uma negatividade pura, representada pela unidade orgânica. Hegel explora a liberdade do gênero, destacando sua natureza universal, indiferente à sua figura, em

contraste com a determinidade do inorgânico. No orgânico, o número é apenas um aspecto irrelevante para a vitalidade.

Hegel discute o papel do indivíduo universal, representado pelo número, na divisão do gênero em espécies, e como a Terra, como negatividade universal, influencia essa divisão, causando lacunas no sistema. Ele traça um paralelo com a consciência, afirmando que a razão observadora só pode perceber a vida orgânica como vida em geral, sem a sistematização racional da consciência. Hegel conclui que a razão observadora é limitada na compreensão da vida orgânica, que se precipita na singularidade sem mediação verdadeira. Assim, a observação acaba restrita à descrição dos caprichos da natureza, com um interesse ocioso no seu objetivo (Hegel, 2019).

1.2.3.3. A Relação da consciência com a efetividade

Hegel, ao abordar a relação entre a consciência-de-si e a sua efetividade imediata, aponta as dificuldades da observação psicológica em identificar leis universais que vinculem diretamente o ser para si e o ser em si, destacando a singularidade de cada indivíduo como ponto central dessa unificação (Hegel, 2019).

Portanto, esta determinidade é a base sobre a qual se manifesta no mundo, tanto em termos de sua consciência-de-si-mesmo quanto de sua efetividade imediata, quer dizer, de suas ações e interações com o ambiente externo. Assim, Hegel explora a observação psicológica que se mostra insuficiente para identificar uma lei universal, como supracitado no texto. A relação entre a consciência-de-si e o mundo é descrita como indiferente, levando a observação a se concentrar na "determinidade peculiar da individualidade real, que é em si e para si; ou que na sua mediação absoluta contém [como] abolida a oposição do ser-para-si e do ser-em-si" (Hegel, 2019, p. 197). Isto significa que a individualidade real transcende a dicotomia entre a autoconsciência (ser-para-si) e a existência objetiva (ser-em-si), integrando-as em uma unidade que reflete a essência única do indivíduo.

Hegel ainda elucidava que o indivíduo "é em si e para si: é para si, ou é um agir livre; mas também é em si ou tem ele mesmo um determinado ser originário" (Hegel, 2019, p. 197). Tal explicação destaca que o indivíduo possui uma dualidade constitutiva: é agente da sua própria liberdade e, ao mesmo tempo, carrega um "ser

originário" ou uma essência inata que influencia sua maneira de ser no mundo. Essa "essência inata" é descrita por Hegel como uma "determinidade que é segundo o conceito", quer dizer, o autor sugere que cada indivíduo é dotado de características únicas que definem sua individualidade real.

Assim, em Hegel, a relação entre a individualidade e sua expressão física e comportamental é analisada através da fisionomia e da frenologia, práticas que buscam interpretar o caráter e as disposições mentais a partir das características físicas, particularmente as do rosto e do crânio. Apesar disto, o texto argumenta que essas práticas falham em estabelecer a correspondência necessária e universal entre o exterior e o interior, entre a forma física e o espírito ou essência do indivíduo (Hegel, 2019). Desta forma, ao tratar sobre a fisionomia Hegel afirma "De qualquer lado que se considere a Coisa, desaparece todo o relacionamento necessário entre os lados, como também qualquer indicação a seu respeito que fale por si mesma" (Hegel, 2019, p. 212) e mais adiante: "O crânio do assassino tem isto - que não é órgão, nem também signo, mas esta bossa" (Hegel, 2019, p. 212).

Esta discussão no texto hegeliano se desenvolve no sentido da produção de uma crítica à ideia de que a exterioridade física possa ser um indicador confiável do interior espiritual. Nesse sentido, Hegel argumenta que a manutenção de tais observações pode produzir uma visão superficial e materialista do ser humano, que isto ignora a complexidade e profundidade da consciência-de-si e da liberdade individual. Assim, a verdadeira natureza do indivíduo, sugere o texto, não pode ser capturada ou expressa, em sua plenitude, por meio da aparência física e de características fisiológicas isoladas (Hegel, 2019, p. 213).

Hegel propõe a superação dessas abordagens materialistas e superficiais, enfatizando a necessidade de uma reflexão filosófica que integre tanto o aspecto físico quanto o espiritual do indivíduo, destacando a importância de uma compreensão mais profunda da totalidade da existência humana (Hegel, 2019).

Hegel enfatiza que a razão ativa percorre um caminho que reproduz o movimento da consciência-de-si, passando da independência à liberdade. A razão ativa está consciente, inicialmente, apenas de si mesma como um indivíduo. Mas, ao elevar sua consciência à universalidade se torna Razão Universal. Esse processo culmina na efetivação da razão consciente-de-si, na qual a consciência individual reconhece sua unidade com a consciência universal. O autor escreve:

"Ela então é o espírito, que tem a certeza, de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua consciência-de-si e na independência das duas consciências-de-si [daí resultantes]." (Hegel, 2019, p. 221). Ainda: "Tão efetiva [...] que justamente nessa independência está cônica da sua unidade com a outra, e só nessa unidade com tal essência objetiva é consciência-de-si." (Hegel, 2019, p. 222). Por fim: "Cada um está tão certo dos outros quanto de si mesmo. Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas esta essência independente, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos Outros como é através de mim." (Hegel, 2019, p. 223)

Nas citações destacadas, Hegel analisa a dinâmica da consciência-de-si na realização da unidade espiritual em um contexto de interação social. Assim, as passagens ilustram como a consciência individual e a coletiva se entrelaçam na formação de uma comunidade ética onde cada indivíduo se reconhece como parte integrante de um todo maior, mantendo sua singularidade ao mesmo tempo.

A substância ética³, expressão da absoluta unidade espiritual dos indivíduos é apresentada, então, como a realização máxima da consciência-de-si em um povo livre. Nesse contexto, as leis e costumes refletem a essência universal e singular de cada indivíduo, garantindo uma certeza de si mesmo que se estende aos outros membros da comunidade. Entretanto, Hegel aponta que a consciência-de-si, ao confrontar-se com sua existência na substância ética, pode perder sua confiança maciça e entrar em um processo de autoconhecimento mais profundo. Esse processo pode levar à busca da felicidade como espírito singular, à virtude e à realização do bem (Hegel, 2019).

Para Hegel, as leis e os costumes de um povo refletem a essência universal e singular de cada indivíduo, pois são expressões da substância ética. Cada lei e costume não apenas representa uma norma abstrata, mas também reflete a consciência-de-si de cada indivíduo e sua relação com a comunidade. As leis são pensadas como expressões da universalidade da razão, enquanto os costumes representam a realização concreta dessa universalidade na vida cotidiana. Assim, tanto as leis quanto os costumes são manifestações da unidade entre o ser

³ Hegel entendia a substância ética como o resultado da efetivação da consciência de si racional em um povo. Para o autor a substância ética representa se entrelaçam na formação de uma comunidade ética onde cada indivíduo se reconhece como parte integrante de um todo maior, mantendo sua singularidade ao mesmo tempo.

individual e o ser universal, onde cada indivíduo reconhece a si mesmo na comunidade e vice-versa (Hegel, 2019).

Assim, observando a relação entre o prazer e a necessidade o autor apresenta uma análise sobre o processo de desenvolvimento da consciência-de-si racional, destacando a transição dessa consciência do estado inicial de individualidade para uma compreensão mais ampla e universal. Desta forma, segundo Hegel, a consciência-de-si busca se reconhecer como uma essência singular, mas encontra inicialmente apenas uma realidade que lhe é externa. Todavia, ela se eleva da simples observação para o ser-para-si e ao fazê-lo ela deixa para trás conceitos como a substância ética e o ser calmo do pensamento. Hegel utiliza como metáfora a figura de Dr. Fausto de Goethe, a história trágica de Fausto simbolicamente indica a busca pela plena realização da individualidade, nesse sentido, ilustra a transição marcada pela renúncia ao intelecto e à ciência em prol da entrega ao demônio. Diz Hegel:

"Com efeito, esse saber é, antes, o saber de algo que tem outro ser-para-si e outra efetividade que não os da consciência-de-si. Nele não penetrou o espírito da universalidade do saber e do agir, espírito de celeste aparência, em que silenciam a sensação e o gozo da singularidade, e sim o espírito da terra, para o qual somente o ser que é a efetividade da consciência singular vale como verdadeira efetividade. (Hegel, 2019, p. 227)

Hegel explora a relação entre prazer e necessidade na busca pela efetivação da consciência-de-si. Ele argumenta que a consciência-de-si não busca apenas produzir sua felicidade, mas colhê-la e desfrutá-la de imediato. As sombras da ciência e das leis se dissipam diante da certeza dessa consciência. No entanto, sua ação é movida pelo desejo, que não elimina totalmente a essência objetiva, apenas sua forma independente.

Hegel também discute o prazer vivido pela consciência-de-si, com suas implicações positivas e negativas. O prazer realiza a consciência-de-si como essência objetiva, mas ao mesmo tempo provoca uma contradição interna, onde a individualidade alcançada é uma abstração da razão. Essa individualidade confronta a necessidade como uma conexão rígida entre abstrações puras (Hegel,

2019, p. 228). Hegel observa que a individualidade, ao se limitar ao puro conceito de razão, mergulha na consciência de sua própria carência de vida, resultando em uma efetividade morta.

Segundo Hegel, a passagem do ser vivo para a necessidade sem-vida é descrita como uma inversão, na qual a consciência se torna um enigma para si mesma. "A necessidade é essa conexão firme, porque as coisas conectadas são essencialidades puras, ou abstrações vazias: unidade, diferença e relação são categorias; cada uma delas nada é em si e para si, mas só em relação ao seu contrário; portanto não podem separar-se uma da outra" (Hegel, 2019, p. 229). A consciência percebe suas ações e experiências como estranhas a si mesma, incapaz de compreender sua verdadeira essência. A necessidade abstrata é então vista como uma potência negativa contra a qual a individualidade se despedaça, levando a consciência a se confrontar com a perda de si mesma na necessidade. No entanto, apesar dessa perda aparente, a consciência-de-si sobrevive a essa necessidade em si mesma, refletindo sobre si mesma como essa necessidade. Esse momento de reflexão marca uma nova figura da consciência-de-si, em que ela reconhece a necessidade como parte integrante de sua própria essência.

1.2.3.4. A lei do coração e a consciência individual

Hegel explora a 'lei do coração' como a consciência-de-si que reconhece sua necessidade interna como uma lei universal. No entanto, essa lei encontra resistência no mundo exterior, onde a individualidade se confronta com uma ordem que desafia sua lei interna. Ao buscar harmonizar o bem pessoal com o bem universal, a individualidade se vê alienada, ao mesmo tempo em que projeta sua subversão interna como uma crítica ao curso-do-mundo, revelando a própria contradição entre a busca pela virtude e os interesses individuais (Hegel, 2019).

A luta entre a virtude e o curso-do-mundo ilustra a tensão entre a individualidade e a efetividade. A virtude exige o sacrifício da individualidade em prol de um bem universal, enquanto o curso-do-mundo busca subordiná-la a seus próprios interesses. Hegel destaca que essa luta é marcada por um dilema: preservar a própria individualidade ou sacrificar-se pelo bem comum, sem que haja uma solução simples ou definitiva (Hegel, 2019).

Hegel então dedica sua atenção à questão da relação entre a consciência-de-si e a individualidade. Hegel destaca que a individualidade, que agora é real em si e para si mesma, representa a integração da universalidade e das capacidades individuais. Assim, pondera sobre a questão destacando a transição da consciência-de-si em relação ao conceito de si mesma, que antes era meramente subjetivo e depois passa a uma compreensão mais abrangente, onde a individualidade busca a interpenetração espontânea do universal e do particular. Ao longo do texto, Hegel argumenta que a consciência-de-si supera suas determinações anteriores, nas quais a razão se via em oposição à efetividade imediata. Agora, a razão reconhece a sua própria realidade intrínseca e não busca se produzir como um fim separado da efetividade. Em outras palavras, a razão não se separa mais da certeza de si mesma, pois reconhece que a efetivação do seu fim é a própria verdade. "A verdade já não se separa da certeza: - quer o fim posto se tome como certeza de si mesmo, e sua efetivação como verdade; quer o fim se tome como verdade e a efetividade como certeza." (Hegel, 2019, p. 245).

Hegel acrescenta que quando se despoja de oposições e condicionamentos externos a individualidade volta-se para si mesma e, por esse meio, encontra na própria ação a sua essência e o seu fim. Nesse sentido, o agir da individualidade é descrito como um movimento circular e autossuficiente, livre de obstáculos externos em que a própria ação é a sua efetividade. Nesse sentido, para Hegel, a ação não busca alterar nada externo, antes manifesta-se a si mesma, revela-se como unidade pensada e essente.

Em seguida, o filósofo pondera sobre a natureza da individualidade em si mesma e da individualidade para si mesma, destacando suas implicações na consciência-de-si e na realização de ações. Nesse sentido, Hegel destaca que embora limitada em sua determinação, a natureza originária determinada da consciência não limita o agir da consciência que se relaciona consigo mesma de forma perfeita. Isso significa que essa determinante originária da natureza é apenas um princípio simples, onde a individualidade permanece livre e igual a si mesma, desenvolvendo irreprimidamente suas diferenças na ação.

Hegel compara essa natureza originária determinada da consciência ao reino animal indeterminado que infunde sua vida a diferentes elementos, mantendo-os sob seu poder e mantendo-se na sua unidade. Essa natureza originária se

manifesta como o conteúdo imediato e único do fim para o indivíduo, sendo a realidade penetrada pela individualidade. Essa natureza originária da consciência é o princípio simples onde a individualidade permanece livre e desenvolve suas diferenças na ação, manifestando-se como o conteúdo imediato do fim para o indivíduo (Hegel, 2019, p. 253).

No entanto, Hegel ressalta que a individualidade, ao agir, dissolve a determinidade na negatividade, de modo que o agir não é limitado pela determinidade essente, mas sim pela negatividade em geral. Assim, a individualidade, ao agir, alcança a diferença que corresponde ao agir, compreendendo o fim, o movimento do fim e o objeto como uma unidade indivisível. Além disso, Hegel explora a relação da individualidade com sua obra, destacando que a obra é a realidade que a consciência se dá, representando a negatividade absoluta em contraste com a consciência, que é determinada. A individualidade, ao realizar uma obra, transfere-se para o elemento da universalidade, tornando-se a consciência universal, que ultrapassa a própria obra.

Prosseguindo em sua reflexão Hegel explora a relação entre a consciência e sua atividade, destacando a oposição entre agir e ser, querer e implementar, bem como a interconexão desses aspectos na busca pela compreensão da "Coisa mesma".

Isso significa que, segundo Hegel, a oposição entre agir e ser, que nas figuras anteriores da consciência representava o começo da ação, aqui se torna apenas um resultado. Hegel argumenta que esta oposição constituía o fundamento da ação quando a consciência como individualidade em si real começava a agir. No entanto, a natureza originária, enquanto o Em-Si, é desigual ao puro agir, que é uma forma igual a si mesma. Esta inadequação entre conceito e realidade é experienciada pela consciência em sua obra, revelando a dissociação entre conceito e realidade, fim e meio, e a contingência do agir em relação à efetividade em geral.

A "Coisa mesma", como Hegel a descreve, surge como a verdadeira essência espiritual, onde todos os momentos estão suprassumido como válidos para si. Ela é a unidade da consciência com o agir, onde a obra verdadeira é a própria Coisa mesma, independente da contingência do agir individual, das circunstâncias e da efetividade. Essa unidade transcende a mera contemplação e

se manifesta na ação concreta da consciência. A "Coisa mesma" representa a essencialidade espiritual, onde diferentes momentos da experiência humana se unem, expressando a unidade entre o agir e o ser (Hegel, 2019, p. 254, 259).

Hegel afirma que a "Coisa mesma" representa a essencialidade espiritual, integrando e validando todos os momentos em si. Ela é a manifestação da unidade entre diferentes aspectos da experiência humana, como o agir, ser, querer e implementar. A "Coisa mesma" é o ser que é Eu, expressando a essência do indivíduo em relação ao mundo, mas mantendo uma distinção em relação à consciência-de-si efetiva. Para Hegel, a "Coisa mesma" é um aspecto mais fundamental e universal da existência, abrangendo tanto o eu como ser quanto o ser como eu.

Hegel critica a "consciência honesta" que busca a Coisa mesma apenas em sua ação individual, ignorando sua conexão com a universalidade do agir. Esse autoengano valoriza o agir individual, negligenciando a verdadeira essência da Coisa mesma, que abrange tanto a individualidade quanto a universalidade. A "Coisa mesma" não é apenas uma entidade separada, mas a manifestação concreta do agir de todos. Ela é a essência espiritual que permeia a atividade humana, transcendendo a separação entre sujeito e objeto. A consciência que realmente compreende a Coisa mesma reconhece que seus momentos individuais se dissolvem nela, tornando-se parte de sua substância universal.

1.2.3.5. A razão legisladora e a consciência ética

Por fim, Hegel trata da razão legisladora, nesse ponto o autor discute a natureza da razão legisladora e sua relação com o conteúdo ético absoluto. Hegel argumenta que a essência espiritual, em sua simplicidade, é pura consciência e consciência-de-si, transcendendo a individualidade determinada para se tornar um Si universal. Nesse contexto, a categoria ética é tanto em si quanto para si, refletindo a igualdade-consigo-mesmo do ser absoluto. A essência ética, para Hegel, é representada pela Coisa absoluta, que integra a consciência-de-si e o ser em uma unidade. Essa Coisa é a substância ética, e sua consciência é a consciência ética. Assim, o verdadeiro é o objeto que reúne a consciência-de-si e o ser, sendo válido em si e para si mesmo, superando a dicotomia entre certeza e

verdade, universal e singular, fim e realidade. Diz Hegel: "O que é objeto para a consciência tem a significação de ser o verdadeiro." (Hegel, 2019, p. 260).

Hegel argumenta que as leis ou "massas" da substância ética são imediatamente reconhecidas, não sendo possível questionar sua origem ou justificação, pois a consciência-de-si é essa essência. A razão, ao se reconhecer como momento do ser-para-si da substância, conhece imediatamente o que é justo e bom, expressando a lei de forma clara e direta. Nesse sentido, Hegel pondera: "Enquanto a consciência-de-si se sabe como momento do ser-para-si dessa substância, então exprime nela o ser-aí da lei, de tal forma que a sã razão sabe imediatamente o que é justo e bom." (Hegel, 2019, p. 261)

Hegel analisa o conteúdo das leis éticas, como o mandamento de falar a verdade, argumentando que sua universalidade se torna contingente ao depender da necessidade de conhecer a verdade. De forma similar, o mandamento de amar o próximo como a si mesmo também se mostra contingente, permanecendo no dever-ser sem se efetivar como lei. Para Hegel, a razão legisladora se reduz à razão examinadora, pois não pode dar conteúdo absoluto às leis éticas, mantendo apenas a forma da universalidade, evitando contradições internas. A essência ética, portanto, não é um conteúdo em si, mas um critério para avaliar a validade das leis. Hegel diferencia a substância ética simples da determinidade, que, ao ser examinada pela consciência, deixa de ser inerte e revela-se como uma potência que se relaciona com o particular. Nesse sentido, a relação entre o conteúdo e o universal agora é vista sob uma nova perspectiva, na qual o conteúdo é considerado em relação a si mesmo

A principal tese apresentada afirma que leis não são mais impostas, mas sim examinadas pela consciência.

"As leis não são mais dadas, e sim examinadas. E as leis já foram dadas à consciência examinadora, que acolhe seu conteúdo simplesmente como é, sem adentrar-se na consideração da singularidade e da contingência que aderiam à sua efetividade, como aliás fazemos nós. A consciência examinadora fica no mandamento como mandamento, e procede com respeito a ele de modo igualmente simples, como é simples seu padrão de medida" (Hegel, 2019, p. 264).

Esse exame revela que as leis têm sua validade intrínseca, fundamentada na essencialidade ética, e não na mera vontade individual. Hegel argumenta que

as leis devem ser compreendidas como expressões da essência ética universal, que transcende a arbitrariedade do sujeito. Ao abordar a propriedade e a não-propriedade, Hegel destaca que ambas representam determinidades simples que, quando analisadas isoladamente, não são contraditórias. No entanto, ao dissolver essas determinidades em momentos, surgem contradições internas. A propriedade, ao mesmo tempo em que é singular, também é universal, o que gera uma contradição em sua natureza.

Sem a honestidade, as leis perdem sua essência, tornando-se meros dispositivos arbitrários. A verdadeira obediência às leis decorre da compreensão de sua universalidade e da aceitação de sua validade intrínseca. Hegel enfatiza que a essência espiritual das leis é eterna e universal, não sendo condicionada pela vontade individual. A consciência ética reconhece as leis como expressões de sua própria essência, não como imposições externas. Assim, a verdadeira ética reside na adesão firme ao que é justo, sem ceder a impulsos subjetivos ou raciocínios arbitrários. Hegel afirma:

"Não é de hoje, nem de ontem, mas de sempre
Que vive esse direito e ninguém sabe
Quando foi que surgiu e apareceu. As leis são. Se indago seu nascimento, e as limito ao ponto de sua origem, já passei além delas: pois então sou eu o universal, e elas, o condicionado e o limitado. Se devem legitimar-se a meus olhos, já pus em movimento seu ser-em-si, inabalável, e as considero como algo que para mim talvez seja verdadeiro, talvez não seja." (Hegel, 2019, p. 268)

Ao afirmar que o direito "não é de hoje, nem de ontem, mas de sempre", ele está sugerindo que as leis não são meros produtos de convenções humanas ou acordos sociais temporários, mas sim princípios fundamentais que existem desde tempos imemoriais e que são intrínsecos à própria condição humana. A frase "ninguém sabe quando foi que surgiu e apareceu" ressalta a ideia de que o surgimento do direito e das leis é algo misterioso e que escapa ao conhecimento humano. Isso sugere uma concepção metafísica do direito, implicando que sua origem está além da compreensão humana.

As leis possuem uma realidade objetiva e independente da vontade individual. Assim, ao tentar questionar ou limitar sua origem, o indivíduo se coloca em uma posição de superioridade sobre as próprias leis, o que Hegel considera um equívoco. Portanto, essa passagem destaca a concepção hegeliana de que as leis

e o direito têm uma existência objetiva e transcendental, que não é determinada pela vontade ou compreensão individual, mas sim pela própria natureza do ser humano e da sociedade.

Por fim, buscou-se argumentar aqui que Hegel como filósofo incontornável da constituição da modernidade a partir da Europa do século XIX aprofundou o primado da autonomia da razão e da ideia de modernidade elaborados por Kant. Com isso, fundamentou o Estado como uma racionalidade histórica cuja função precípua é a de resguardar a individualidade como um direito fundamental característico do tempo histórico moderno. Nesse sentido, contribuiu para afirmar a modernidade como projeto civilizatório na medida em que fundamentou teoricamente o Estado como guardião deste direito à autonomia baseada na razão. Mais ainda, ele associou ao Estado e ao direito modernos uma interpretação teológica em que a Cristandade é fundadora da individualidade e que a modernidade desencadeada pelas Reformas Protestantes e pelo Iluminismo somente aprofundam tal noção de individualismo, que mais tarde se secularizaria prescindindo da religião para constituir um espaço público laico.

1.2.4. Efemeridade, racionalidade, individualismo e desumanização: a modernidade nos escritos de Baudelaire, Weber, Marx e Benjamin

A individualidade, a autonomia e a Razão, como se argumentou foi o fundamento teórico para a inauguração do projeto moderno, conforme se viu. Este projeto desencadeou a percepção de outras características da modernidade. Assim, o desenvolvimento do projeto moderno ressaltou mais tarde que a efemeridade é um traço constitutivo da modernidade, associado à individualidade e a razão

Charles Baudelaire reflete sobre a efemeridade da vida moderna em seus textos críticos e poéticos, destacando a transitoriedade como característica central da modernidade. Essa noção, presente em sua obra, influenciou diversos pensadores posteriores, como Giddens e Bauman, que também exploram a aceleração da vida moderna.

O desenvolvimento tecnológico afetou profundamente a vida moderna, deu-lhe um ritmo sobremodo acelerado. É a partir da aceleração da vida, associada

a transitoriedade das pessoas e fatos, na modernidade que se torna visível a efemeridade da vida moderna. Baudelaire fala da estética do seu tempo e com isso o autor reflete diretamente sobre a transitoriedade da vida. Baudelaire reflete sobre a estética de sua época, destacando a natureza dual do belo, composto por elementos eternos e circunstanciais, o que dialoga criticamente com as transformações culturais e sociais de Paris no século XIX.

Nas multidões que transitavam pelos novos espaços urbanos, Baudelaire retrata figuras como o flâneur, o observador solitário que perambula pela cidade, capturando a efemeridade da vida moderna. Essa figura, símbolo do distanciamento e da integração simultâneos com a cidade, reflete a dualidade da experiência urbana (Miranda, 2011).

Miranda afirma que Baudelaire captou com precisão o momento e as contradições do capitalismo industrial e seu impacto sobre a vida cidadina. O flâneur é o olhar que capta os choques originários das multidões como se fosse um clique fotográfico e traduz tal olhar em uma poética da modernidade como se vê no soneto “A Uma Passante”.

“A Uma Passante

A rua em torno era um frenético alarido.
 Toda de luto, alta e sutil, dor majestosa,
 Uma mulher passou, com sua mão suntuosa,
 Erguendo e sacudindo a barra do vestido;
 Pernas de estátua. Era a imagem nobre e fina,
 Qual bizarro basbaque, afoito eu lhe bebia.
 No olhar, céu lívido onde aflora a ventania,
 A doçura que envolve e o prazer que assassina
 Que luz... e a noite após! Efêmera beldade
 Cujos olhos me fazem nascer outra vez,
 Não mais hei de te ver senão na eternidade?
 Longe daqui! Tarde demais!
 Nunca talvez!
 Pois de ti já me fui, de mim tu já fugiste,
 Tu que eu teria amado, ó tu que bem me viste!”
 (Baudelaire, 1995, p. 345)

Para Miranda o poema representa uma síntese do pensamento baudelairiano. No poema se observa o tema recorrente da multidão, a rua frenética; a passante; a sensibilidade do poeta, a beleza clássica que se converte em efemeridade, dor e prazer.

Apesar das críticas e interpretações diversas, é inegável que “Flores do Mal” desempenhou um papel fundamental na transformação da poesia e da literatura ocidental. A modernidade subversiva proposta por Baudelaire rompeu

com o academicismo e abriu espaço para a liberdade de expressão artística e o questionamento das normas vigentes (Miranda, 2011).

Lipovetsky ressalta como a modernidade acelerada transformou a produção e o consumo de arte, onde o efêmero tornou-se uma característica central da estética moderna. Para ele, Baudelaire, ao abraçar a transitoriedade, explora temas como a brevidade da vida e a constante transformação (Lipovetsky, 2017). Ainda é possível destacar nos textos de Baudelaire que a urbanização, a industrialização e a crescente secularização levaram a uma ruptura com as tradições religiosas predominantes, como o cristianismo. Baudelaire viveu nesse cenário em constante mutação e, em sua poesia, refletiu os dilemas e tensões resultantes dessa época de transição.

O poeta boêmio foi fortemente associado à rejeição da religião e a referência a uma decadência desta e é frequente em sua obra uma relação ambivalente com o cristianismo. Baudelaire aborda temas religiosos em seus poemas e com frequência tais poemas versam sobre a alma e o pecado ou sobre a fé e a dúvida. Em "Os Pequenos Poemas em Prosa" (1869), Baudelaire questiona a natureza divina e a salvação, expondo uma angústia existencial que permeia a era moderna (Baudelaire, 2018).

O autor também produz uma crítica à religião institucionalizada, ao mesmo tempo em que retrata a busca pelos elementos espirituais na modernidade. Nos ensaios apresentados na obra "O Pintor da Vida Moderna" Baudelaire condena a sociedade cristã que segundo o poeta seria conformista e que sufoca a liberdade individual bem como a expressão artística. Tal crítica é frequente entre os autores modernos embalados pelo "espírito" iluminista (Baudelaire, 1986).

Segundo Miranda, a visão de Baudelaire sobre a modernidade não pode ser classificada como negativa. Tal perspectiva alude aos avanços tecnológicos e às possibilidades de emancipação que a tecnologia proporciona (Miranda, 2011). No entanto, devemos destacar desde já que tal perspectiva se refere exclusivamente à sociedade europeia, quer dizer, ela silencia quanto à exploração racializada e sexista do trabalho bem como a desigualdade de classe e gênero que constituem os pilares de tal sociedade.

Ainda devo acrescentar que a relação entre religião e modernidade é um tema complexo e intrincado. No contexto do século XIX, marcado por profundas

mudanças sociais, políticas e culturais, Baudelaire ganha destaque como uma janela para compreender essa relação. No ambiente cultural influenciado por um forte entusiasmo iluminista a crise da religião no século XIX é um fenômeno bem documentado e que tem reflexos na postura do escritor francês. Com a ascensão do Iluminismo e a crescente influência do positivismo, a fé religiosa tradicional viu-se confrontada com desafios existenciais. No entanto, Baudelaire não abandonou completamente a espiritualidade. Sua obra é repleta de nuances que exploram a busca por significado e transcendência, mesmo em um mundo em transformação.

Nos versos de *As Flores do Mal*, Baudelaire descreve a angústia e o vazio que a modernidade trouxe para muitos indivíduos. No entanto, o autor não se contenta apenas em diagnosticar a crise. Ele parece buscar respostas na espiritualidade. Em "Correspondências", ele sugere que a natureza contém segredos que podem ser desvendados por aqueles que buscam um entendimento mais profundo. Aqui, a espiritualidade se apresenta como uma forma de encontrar significado em um mundo desencantado. Em sua obra, Baudelaire sugere uma interconexão espiritual entre os elementos da natureza, onde os sentidos se comunicam e revelam uma unidade transcendental (Baudelaire, 1995). O autor, afirma que todos os elementos do universo estão conectados por uma sinfonia de aromas, cores e sons. Essa sinfonia é a manifestação da espiritualidade, que é a força que une e harmoniza todas as coisas. Em outra passagem do poema, Baudelaire compara a natureza a um templo sagrado:

"A natureza é um templo onde vivem,
Como divindades tutelares,
Os aromas, as cores e os sons".
(Baudelaire, 1995, p. 115)

Nesta passagem, Baudelaire sugere que a natureza é um espaço sagrado, onde os seres humanos podem encontrar paz e inspiração. A contemplação da beleza natural pode levar os seres humanos a uma compreensão mais profunda da espiritualidade. Além disso, Baudelaire incorpora abundantemente simbolismo religioso em sua poesia. Em "Paraísos Artificiais", ele explora a busca por estados alterados de consciência, relacionando-os à busca espiritual. O uso de metáforas religiosas, como a figura do Diabo, sugere a tentação constante que a modernidade oferece. Em "O Inimigo", ele descreve a luta interior do homem contra suas próprias fraquezas e desejos, um tema profundamente espiritual. A imagem dos anjos

caídos também permeia a obra de Baudelaire. Em "As Litanias de Satanás", ele oferece uma visão ambígua de Satanás, questionando as noções tradicionais de bem e mal. Isso demonstra sua capacidade de explorar ideias mais amplas sobre a condição humana e o dilema da modernidade por meio de imagens religiosas.

“O anjo caído, no seu fumo,
É o espírito do vinho,
O gênio das delícias profundas,
O deus do sono e dos sonhos”.
(Baudelaire, 1995, p. 131)

Nesta passagem, Baudelaire compara o vinho ao anjo caído, uma figura religiosa que representa a tentação e a queda do homem. O vinho é visto como uma forma de alcançar um estado alterado de consciência, que pode ser comparado à experiência religiosa. Em outra passagem do poema, Baudelaire descreve o efeito do ópio como uma forma de transcendência:

“O ópio, que abre as portas do paraíso,
É o espírito do Oriente,
O deus dos sonhos e das visões,
O rei dos prazeres divinos”.
(Baudelaire, 1995, p. 131)

Nesta passagem, Baudelaire compara o ópio ao paraíso, uma representação religiosa do estado de felicidade e plenitude. O ópio é visto como uma forma de alcançar a transcendência, um estado de consciência superior. Em suma, a abordagem de Baudelaire à crise da religião na modernidade é complexa e multifacetada. Ele não apenas reconhece a crise, mas também busca respostas na espiritualidade e na metáfora religiosa. Sua poesia convida o leitor a refletir sobre o significado da vida em um mundo em constante mutação, mantendo viva a chama da busca espiritual, mesmo nas circunstâncias mais desafiadoras. Ser moderno, então, será essa síntese contraditória do fluir constante e incerto fundamentado, sobretudo, na materialidade do ser e nos sentidos que sustentam essa materialidade. É o server do momento presente, mas, que ainda vislumbra uma dimensão misteriosa, que pode ser ou não metafísica, posto que, como mostrado, diversas vezes essas experiências religiosas são comparadas ao entorpecimento que o álcool ou o ópio pode produzir no indivíduo.

Nesse compasso, outro autor essencialmente otimista com relação ao contexto moderno foi Max Weber. Como jurista Weber evidentemente destacou como principais características da modernidade a racionalidade e a burocracia,

características intrinsecamente ligadas uma à outra. O autor alemão argumenta que a ordem burocrática é uma forma eficiente de organização social, no entanto, Weber não ignora os aspectos alienadores e desumanizantes intrínsecos à racionalização engendrada pelos processos jurídicos e econômicos produzidos pela modernidade.

É fundamental dizer que a compreensão weberiana de modernidade está imbrincada na compreensão que o autor formulou de desencantamento do mundo. Quer dizer, a modernidade é a epítome do desencantamento do mundo. Weber procura exprimir com o conceito de desencantamento do mundo o desenvolvimento de dois processos que estão entrelaçados: o desencantamento do mundo pela religião e depois pela ciência, que por fim, desencantam a própria religião.

A religião se desencanta a si própria no processo histórico de formação do campo religioso. Isto é, a partir do relacionamento conflituoso entre os diversos agentes que reivindicam a interpretação legítima da mensagem sagrada, como é o caso da disputa entre o sacerdote e o profeta que mobiliza os elementos de dominação do carisma e da burocracia, com Weber analisa em *Economia e Sociedade* (2004 a). Esse processo de ruptura interna da verdade formular possibilita um ulterior desdobramento, o questionamento das verdades em concorrência por critérios materiais e econômicos provenientes do ambiente de fora do campo religioso, o estabelecimento da ciência moderna (2004 a).

Outra característica constituinte da modernidade ligada ao desencantamento do mundo são os processos de racionalização da vida. O conceito de racionalização, subjacente ao conceito de burocracia, indica a “redução à racionalidade todos os aspectos da vida social”, é um processo de crescente avanço da razão na vida social. Na prática, como observa Sell (2006) significa a disseminação do direito, da ciência, da economia capitalista na vida social. A modernidade seria, pois, consequência da racionalização da vida e teria como resultado último um acréscimo na previsibilidade das relações sociais e, conseqüentemente, uma redução das relações violentas e o despojamento da magia nas relações coetâneas (Sell, 2006). A problemática sobre o racionalismo peculiar ao Ocidente moderno é uma questão subjacente às investigações weberianas, afirma Sell (2013).

Segundo Pierucci, o processo de racionalização da vida refere-se a uma transformação social e cultural que molda as sociedades modernas. O autor explora a difusão da racionalidade instrumental em diversos setores, como economia, política, administração e educação, substituindo progressivamente valores tradicionais e religiosos por uma busca sistemática de eficiência e previsibilidade (Pierucci, 2000). No entanto, Pierucci não vê a racionalização como um processo unicamente negativo. Ele reconhece que a busca por maior eficiência e organização tem contribuído para o desenvolvimento tecnológico e a melhoria em diversos aspectos da vida moderna. No entanto, o autor também alerta para os perigos da excessiva racionalização, como o surgimento de uma sociedade individualista e impessoal, onde as pessoas se tornam meros números em sistemas burocratizados (Pierucci, 2000).

Neste sentido, torna-se salutar lembrar as palavras do “pai fundador” Max Weber que procurou compreender ostensivamente os fenômenos da racionalização da vida e do desencantamento do mundo. Epítetos estes que descrevem o movimento em que a legitimidade do conhecimento religioso gradativamente é retirada do espaço público como fonte legítima para a tomada de decisões e com vistas à otimização da economia e da política democrática liberal burguesa (Weber, 2011, p. 24, 25; Weber, 2004).

O argumento weberiano indica a contribuição protestante para a formação da ética protestante necessária para o desenvolvimento do capitalismo de produção. Segundo Weber, o calvinismo apresenta uma contribuição decisiva para esse processo. Em primeiro lugar o calvinismo incorpora a noção de vocação (*beruf*) que havia sido ressignificada por Lutero dentro da Reforma Protestante. Assim, a vocação para servir a Deus e ao próximo com o trabalho passa a ter centralidade na vida individual dos calvinistas dos séculos XVI e XVII. Outra transformação na experiência religiosa que é introduzida pelo calvinismo é a noção de dupla predestinação (Weber, 2004).

Conforme Weber argumenta, numa sociedade cuja expectativa escatológica era central e cuja esperança do Reino Vindouro determinava o lugar social de cada indivíduo era fundamental, a noção de dupla predestinação produziu um impacto esmagador. Isto porque na forma como Calvino a ensinou era impossível determinar com certeza – ou com a certeza que as indulgências davam

– quem seria ou não salvo. Decorreu daí uma incerteza existencial acachapante para aqueles indivíduos. Como resposta a essa incerteza, e à ansiedade que ela produzia, os calvinistas posteriores a Calvino passaram a enxergar no trabalho uma das formas de definir quem seria ou não “o/a” eleito/a de Deus (Weber, 2004).

O ascetismo intramundano se tornou um dos pressupostos teológicos calvinistas que permitiam aos indivíduos reconhecer-se como parte da comunidade de salvos, e por aí também selecionar quem não poderia tomar parte de suas relações sociais, profissionais e econômicas (Weber, 2004).

Mas, Weber não para por aí. Ao final da “Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” o autor alemão constata que as relações significativas entre trabalho e religiosidade protestante (calvinista) que tinham sustentado os anos iniciais do capitalismo se rompeu com o nascer do século XIX. E que a experiência do século XX estava orientada por uma tendência à reificação da vida, à uma reprodução de uma vida voltada para a produtividade sem sentido. Estariam os homens modernos condenados a viverem numa gaiola de ferro que construíram com as próprias mãos. A religião fora excluída da vida social de forma inexpugnável e incorrigível. A modernidade, portanto, seria marcada pela racionalidade instrumental que se avolumaria, segundo Weber, a cada avanço tecnológico, científico e econômico (Weber, 2004).

A modernidade em Weber é apresentada como um período histórico marcado pela racionalização da vida, sobretudo no âmbito jurídico. O autor alemão promove uma ciência compreensiva por meio de sua metodologia, que estabelece afinidades eletivas, termo tomado emprestado da literatura alemã, especificamente de Goethe, para apresentar as relações entre o desenvolvimento da religiosidade protestante e o avanço do modo de produção capitalista na Europa e EUA. Desta forma o autor associa o desenvolvimento do capitalismo às transformações socioculturais no Norte-Global, invisibilizando por esta via a exploração colonial feita para Europa como fator fundamental para a manutenção deste modo de produção.

E acompanhando tais avanços econômicos e jurídicos na Europa, e consequentemente a privatização da religião, estaria a esfera jurídico-política marcada pelo reconhecimento de direitos de grupos sociais distintos que passam a se apresentar na esfera pública caracterizada pela diversidade (Weber, 2011).

Outro autor que, com Weber, compõe o hall de autores seminais para as ciências sociais é Karl Marx. Ele também se ocupou em caracterizar as relações sociais modernas, embora no caso dele a ruptura com as relações sociais tradicionais na Europa seja problematizada de forma mais negativa quando comparado com Baudelaire e Weber.

Marx e Engels apresenta uma abordagem crítica ao conceito de modernidade, enfatizando as relações de produção capitalistas, onde a exploração do trabalho pela burguesia intensifica as condições de alienação. Marx e Engels destacam que a modernidade, definida pelas relações de classe no capitalismo, reflete uma transição histórica que seria superada pela consciência de classe do proletariado. A burguesia é a classe responsável por trazer à luz a modernidade cuja principal instituição é o mercado mundial. Mas, que também é marcado por comunicações rápidas e intercontinentais, pela concentração da riqueza em poucas mãos e pela racionalização da produção nas fábricas (Marx; Engels, 2017).

Estas transformações contribuem para a alienação da classe trabalhadora sendo reforçada pelo cerramento do campo e a conversão de milhões de pessoas nas cidades em peças descartáveis pelo capital. Além disso, a burocracia estatal elabora um discurso racionalizador – o direito – para organizar as relações de produção e justificar a miséria e a desigualdade elevando a propriedade privada a um direito natural em primeiro momento e depois como racionalidade material, num segundo momento (Marx; Engels, 2017; Marx, 2004).

Marx e Engels são taxativos ao estabelecerem o capitalismo de produção como o elemento central da modernidade. Os autores argumentaram que esse sistema é baseado na exploração da classe trabalhadora pela classe dominante, a burguesia. Segundo eles, a busca incessante pelo lucro no capitalismo leva à alienação do trabalhador, que perde o controle sobre seu trabalho e sua própria vida. Nesse sentido, Marx argumenta que, quanto mais o trabalhador produz, mais ele se torna alienado de seu trabalho e submisso ao capital, refletindo a intensificação da exploração no capitalismo.

Sob a perspectiva marxista, uma característica fundamental da modernidade consiste na expansão do mercado mundial e na globalização do capital. Essa busca incessante por novos mercados interliga as nações e transforma as relações econômicas globais. A modernidade resulta dessas

transformações estruturais e das mudanças nas relações sociais, criando um ambiente de interdependência econômica global. Marx e Engels argumentam que o desenvolvimento da burguesia dissolveu as antigas estruturas feudais e promoveu uma interdependência econômica global. A concentração de terras nas mãos de poucos e o crescimento da grande indústria acentuaram a divisão entre a burguesia e o proletariado, conforme Engels.

Portanto, a visão de Marx e Engels sobre a modernidade destaca a dinâmica contraditória do capitalismo, em que a acumulação de riqueza por uma minoria está intrinsecamente ligada à exploração e à opressão das massas trabalhadoras. Essa análise crítica contribuiu significativamente para a compreensão dos problemas sociais e econômicos presentes na modernidade, bem como para o surgimento de movimentos e ideologias que buscavam transformar a ordem social vigente.

Assim, como a modernidade é produto das transformações estruturais ocorridas na Europa em razão da luta de classes ocorrida entre os séculos XVII e XVIII. Para Karl Marx, a religião também é um produto da sociedade moderna, especificamente da divisão da sociedade em classes. Partindo de uma perspectiva feuerbachiana, Marx afirma que a religião surge como uma forma de compensar os sofrimentos dos explorados, oferecendo-lhes uma esperança de vida melhor no mundo além.

Nos Manuscritos Econômico-Filosóficos (2004), Marx afirma que a religião é "o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma". Ele explica que a religião é uma forma de protesto contra a realidade injusta, mas que, ao mesmo tempo, é uma forma de alienação, pois impede os explorados de lutarem por uma mudança real. O autor alemão ainda argumenta que a religião é uma ferramenta usada pelas classes dominantes para manter o controle sobre os explorados. A religião ensina os explorados a aceitarem sua condição de submissão, prometendo-lhes uma recompensa no mundo além. A seguinte citação de Marx ilustra essa ideia:

A religião é o ópio do povo. Ela é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o espírito de uma época sem espírito, o espírito de uma situação sem espírito. É o engodo dos oprimidos, a asneira dos exploradores, a mentira dos sacerdotes, o embuste dos governantes. (Marx, 2019, p. 151)

É possível perceber nos escritos marxistas a expectativa iluminista em que a religião desapareceria com o advento de uma sociedade comunista, na qual não haveria classes sociais. Para a escatologia marxiana em uma sociedade comunista, os explorados não teriam mais necessidade de se refugiar na religião, pois teriam uma vida plena e justa nesta vida. A seguinte citação de Marx ilustra essa ideia: "A abolição da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real." (Marx, 2004).

A crítica marxiana à religião continua a ser relevante atualmente, pois nos ajuda a perceber que para além do sistema de crenças, na religiosidade à mecanismos muito efetivos de dominação e no discurso religioso há um forte potencial de encobrimento das relações de poder que marcam o cotidiano.

Articulando as concepções de Weber e Marx, além de outras contribuições, Benjamin também apresenta uma contribuição original para o conceito de modernidade. O autor enfatiza a contribuição da cultura de massas à modernidade e com isso destaca a perda de autenticidade nas produções artísticas, mas também nas relações sociais das sociedades ocidentais capitalistas em geral. Essa perda de autenticidade é característica da sociedade moderna. Ela decorre da centralidade que a produção técnica assume em todos os âmbitos da vida social moderna.

Benjamin argumenta que a arte na cultura moderna, bem como a cultura, perdeu seus valores originais e se tornaram objetos de consumo descartáveis. Vivemos, pois, a era da descartabilidade, diria o autor assassinado pelo regime nazista por seu judeu, e, portanto, desumanizado e reduzido à coisa a ser descartada. E, apesar da cultura de massas proporcionar uma maior acessibilidade e diversidade cultural a um maior número de pessoas, tornando a cultura virtualmente mais democrática ela, a cultura de massas moderna, também individualiza e dessensibiliza os indivíduos, segundo Benjamin (Benjamin, 1994).

Segundo Benjamin, em seu ensaio: "Paris, Capital do Século XIX", a modernidade se caracterizou pela emergência das cidades como centros pulsantes de atividades humanas. Neste contexto, o autor enfatiza a experiência do flâneur, já citada antes neste texto quando destacamos a leitura que Benjamin faz de Baudelaire. O ensaísta alemão descreve o personagem flâneur como o observador solitário que perambula pelas ruas urbanas, captando a efervescência da vida

moderna. Essa figura representa o indivíduo que se vê imerso em meio ao fluxo frenético da metrópole, experimentando suas impressões, sensações e contrastes. A cidade moderna é retratada como um cenário de estímulos sensoriais, onde o anonimato e a velocidade se entrelaçam, moldando uma nova relação entre o indivíduo e o espaço público (Benjamin, 1987).

Benjamin enfatiza como as inovações tecnológicas, como a fotografia e o cinema, transformaram as experiências perceptivas na modernidade, rompendo a aura da obra de arte e ressignificando narrativas históricas. Ele destaca a 'montagem' como uma técnica que conecta fragmentos do passado, oferecendo uma compreensão crítica e dinâmica da história. (Benjamin, 1987, 1994).

A ênfase no pensamento de Benjamin sobre a modernidade é realmente o processo de desencantamento, tal qual trabalhada por Weber, isto é, compreende o mundo natural e social como em progressiva perda do seu caráter sagrado. Esse processo é impulsionado pelo desenvolvimento do capitalismo, que transforma a natureza em mercadoria e a sociedade em um sistema de produção e consumo.

No entanto, Benjamin argumenta que a religião não desapareceu completamente na modernidade. Ela se manifesta de novas formas, muitas vezes obscurecidas ou camufladas. Em seu ensaio O narrador, Benjamin compara a religião/igreja a uma experiência de uma ordem superior que se impõe ao indivíduo (Benjamin, 1994, p. 199). Essa ordem superior pode ser encontrada em diferentes esferas da vida moderna, como a arte, a política e a cultura popular.

Uma das formas pelas quais a religião se manifesta na modernidade é através do culto do passado. Benjamin observa que a modernidade é caracterizada por uma nostalgia pelo passado, que se manifesta em diferentes formas, como o interesse pela história, a preservação de monumentos e a celebração de tradições. Esse culto do passado pode ser visto como uma forma de compensar a perda da aura religiosa, que é associada à experiência de um passado sagrado.

Outra forma pela qual a religião se manifesta na modernidade é através da criação de novos mitos. Benjamin argumenta que a modernidade é um período de crise, no qual os antigos mitos perdem seu sentido. Nesse contexto, novos mitos são criados para preencher o vazio deixado pelo desencantamento. Esses mitos podem ser encontrados nas ideologias políticas, nas propagandas e na cultura popular (Benjamin, 1994, p. 199).

A crítica de Benjamin à modernidade é marcada por uma preocupação com a perda da aura religiosa. Ele acredita que a modernidade, com seu culto do passado e seus novos mitos, não é capaz de oferecer uma experiência religiosa autêntica. Para Benjamin, a verdadeira religião é aquela que nos conecta com uma ordem superior que transcende o mundo profano.

Desta forma, pensadores do final do século XIX e do início do século XX contribuíram de forma salutar para a formação do imaginário Ocidental Norte-Global do que é a modernidade a caracterizando como um conjunto sistemático de relações sociais, dentro de um período específico, marcadas pela racionalidade e orientada pela lógica da produção capitalista.

A modernidade não é apenas um período histórico, mas um projeto civilizatório que impôs valores e interesses de classe, manifestados nas transformações sociais, culturais e tecnológicas ocorridas nos séculos XIX e XX, e que moldaram as instituições socioculturais, como a ciência e a religião modernas.

No entanto, após a segunda guerra mundial alguns autores sentiram a necessidade de revisar o conceito de modernidade e empreender transformações mais críticas ao mesmo. Destes autores destacaremos as contribuições apresentadas por Rawls, Habermas, Lyotard, Harvey, Archer, Giddens e Bauman.

1.2.4.1. Modernidades e pós-modernidades: Críticas internas ao padrão de sociabilidade moderno.

Como dito anteriormente, o conceito de modernidade é aplicado ao conjunto de relações sociais e de relações de produção estabelecidos na Europa a partir das transformações sociais desde o século XVIII. No entanto, o não cumprimento das promessas de progresso feitas pela cultura do esclarecimento europeia⁴, promessas de desarticulação da desigualdade, diminuição da violência e controle da natureza pela ciência levou ao surgimento de críticas internas à modernidade como padrão cultural e civilizatório (Adorno; Horkheimer, 1985)

⁴ Vale a pena destacar, as promessas de progresso enunciadas pela cultura iluminista eram dirigidas aos povos europeus. A libertação, o combate à desigualdade, a cultura da paz, etc. não se estendia aos povos colonizados, ao contrário, tal cultura foi utilizada como justificativa ideológica para a dominação dos povos do Sul Global.

Uma das considerações mais brandas feita ao conceito de modernidade é aquela consideração enunciada por John Rawls. Rawls parte da elaboração da teoria da justiça e dos Direitos Humanos para caracterizar seu entendimento de modernidade. Para Rawls a modernidade é um período histórico de progresso moral e ético em que os indivíduos têm acesso a direitos fundamentais e igualdade perante a lei (Rawls, 2000). Rawls defende que o liberalismo político é uma concepção realista para organização social e produção da justiça porque é capaz de se auto-organizar para produzir estabilidade. Tal capacidade, segundo o autor, é produto da aceitação das normas pelos cidadãos que decidem a partir de razões corretas, isto é, a decisão e adesão dos cidadãos às normas – ou a reelaboração destas se for o caso – se dá por meio de critérios pragmáticos aplicados à convivência cotidiana entre os cidadãos (Rawls, 2000).

Rawls busca as Revoluções Burguesas europeias como evidência legitimadora da sua hipótese, quer dizer, as transformações estruturais ocorridas na Europa a partir do século XVIII demonstram como é possível produzir um processo de estabilização social a partir de uma concepção de ordem política moralmente legitimada (Rawls, 2000). O autor ainda estabelece uma ordem do desenvolvimento social que observa as etapas: conflito; *modus vivendi*; tolerância moral. Estas etapas são observadas no desenvolvimento de um processo de racionalização da sociedade em que a violência é gradativamente controlada por instituições democráticas legítimas.

O desenvolvimento social de John Rawls é um tema de grande relevância no campo da teoria política e da filosofia moral. Desta forma, primeira etapa do desenvolvimento social de Rawls é marcada pela ideia de conflito. Nessa fase inicial, Rawls parte do pressuposto de que as pessoas possuem interesses conflitantes, o que dificulta o estabelecimento de uma sociedade justa e equitativa. Segundo ele, em uma sociedade caracterizada pelo conflito, é fundamental estabelecer um sistema de justiça que equilibre essas diferenças e assegure a proteção dos direitos fundamentais dos indivíduos.

Rawls posteriormente evoluiu para a fase do "*modus vivendi*", onde reconheceu a pluralidade de concepções de bem presentes em sociedades democráticas. Nessa etapa, ele propôs a noção de um "consenso sobreposto", em

que as pessoas concordam em cooperar mesmo mantendo suas divergências fundamentais. De acordo com Rawls:

O modus vivendi é um tipo de equilíbrio reflexivo alcançado através da disposição das partes a aceitar concessões recíprocas de suas doutrinas abrangentes e, assim, manter uma cooperação razoável entre cidadãos livres e iguais (Rawls, 1993, p. 123).

A terceira etapa do desenvolvimento social de Rawls é caracterizada pela "tolerância moral". Nesta fase, Rawls enfatiza a importância da tolerância entre os cidadãos em uma sociedade pluralista. Isso requer que as pessoas aceitem a existência de diferentes concepções de bem e aprendam a conviver de forma pacífica, apesar das discordâncias. A tolerância moral é essencial para a manutenção de uma sociedade justa e inclusiva.

Assim, Rawls utiliza como exemplo para explicar uma sociedade que é marcada pela pluralidade no espaço social e político e, ao mesmo tempo, que desenvolve instituições equilibradas para a proteção dos cidadãos o modelo da tolerância religiosa.

Rawls utiliza o conceito de autonomia para explicar como conflitos entre ordens tradicionais e novas ordens sociais podem ser resolvidas. Na abordagem liberal, a autonomia é um valor superior, que permite aos indivíduos autodeterminação, respeitando a convivência de liberdades e o compartilhamento de valores individualistas dentro de um marco de respeito mútuo (Rawls, 2000).

Rawls associou inicialmente a Política Liberal à filosofia moral grega. Tal filosofia moral teria, na antiguidade, renunciado a uma moral restritiva, associada a aristocracia guerreira, para produzir um conjunto de valores aceitáveis de Bem Supremo atraentes e razoáveis, porquanto apresentados como uma busca da felicidade individual por meio de um projeto coletivo de Bem Comum coletivo (Rawls, 2000, p. 30).

Porém, o período medieval foi marcado por uma quase completa extinção dessa prática, posto que a dominação da Igreja Cristã Católica apresentou uma tendência autoritária impedindo a diversificação na esfera cultural e política. Rawls inclusive salienta, a respeito de tal dominação, as cinco características marcantes da política cristã medieval, a saber: 1. Tendia ao autoritarismo religioso; 2. Era uma religião de salvação que exigia a fé tal qual ensinada pelo clero; 3. Uma religião de

sacerdotes com exclusividade de acesso aos bens de salvação; 4. Uma religião doutrinária; e 5. Uma religião expansionista.

Tais características se mostram supressoras da pluralidade. E é por isso que, segundo Rawls, a Reforma Protestante torna-se um dos momentos fundantes do período moderno, juntamente com o surgimento do Estado Moderno, cuja administração é centralizada, e da ciência moderna, que apresentará uma tendência materialista e empirista para a definição dos parâmetros do real e do verdadeiro (Rawls, 2000, p. 31).

A Reforma Protestante rompe com a unidade religiosa medieval, produzindo outras religiões salvacionistas e expansionistas forçando, por essa via, a revisão do conceito e da prática da tolerância. A liberdade de consciência e de pensamento (também a liberdade de culto) torna-se, nesse ambiente um valor acima da democracia, na verdade a condição *sine qua non* para a realização de uma justiça política. Isto porque sem liberdade de pensamento e de consciência não existe a condição básica a partir da qual o constitucionalismo liberal pretende se realizar (Rawls, 2000, p. 32).

Segundo Rawls, se o problema do Liberalismo Político se assenta na questão de como criar e manter uma sociedade justa ao longo do tempo em que os cidadãos dela sejam livres e iguais, simultaneamente, tal questão só pode ser pensada porque a relação entre sociedade e religião se transformava gerando tais demandas.

Outro autor que reelabora o conceito de modernidade, apesar de que numa forma mais crítica que a de Rawls, a despeito da aproximação entre ambos, é Jürgen Habermas⁵. Habermas deixa claro que trata o conceito de modernidade como um marcador histórico temporal que se estende do século XVII até a contemporaneidade. Tal período é marcado por mudanças estruturais nas esferas política, econômica, social e cultural (Habermas, 2002).

⁵ Discutirei a teoria habermasiana aqui consciente de que este autor representa uma tendência teórica estruturada desde o início do século XX. Existem muitas convergências no pensamento habermasiano com autores da Escola de Frankfurt a qual ele faz parte. Assim, com os devidos acertos Habermas reproduz reflexos da discussão de Adorno, Horkheimer, Marcuse e Hornet que fazem coro na crítica de uma racionalidade instrumental que passa a dominar a esfera pública moderna. Por questões de tempo e espaço elegeu-se Habermas como representante desta tradição visto a longevidade, alcance e notoriedade de sua produção.

O autor destaca diversas características fundamentais da modernidade. Em primeiro lugar a racionalidade como base de uma organização social emergente. Seguindo Weber, Habermas afirma que tal processo de racionalização induziu a criação de instituições burocráticas e técnicas que deslegitimaram e gradativamente ameaçaram formas de vida pré-modernas, em alguns casos até mesmo substituíram, em diversas partes do mundo, as instituições tradicionais. Como é o caso da substituição da religião por critérios científicos para tomada de decisão na esfera pública ou a substituição da autoridade tradicional pela autoridade estatal (Habermas, 1989).

O papel da Razão na acepção de modernidade habermasiana é central. Ele argumenta que a razão instrumental, voltada para o controle da natureza, motivou o progresso tecnológico e o desenvolvimento econômico das sociedades ocidentais. Entretanto, essa mesma racionalidade instrumental conduziu à crescente dominação do mercado sobre a esfera pública e privada, promovendo um individualismo hedonista e a alienação das interações sociais. Habermas aponta ainda que esse processo de racionalização leva à fragmentação do conhecimento, impossibilitando a formação de visões de mundo compartilhadas e contribuindo para a alienação política (Habermas, 2002).

A modernidade habermasiana também é caracterizada pela transformação das esferas pública e privada. Na modernidade a esfera pública se torna um espaço onde os cidadãos podem se encontrar para discutir questões políticas e sociais. A esfera pública é um espaço de debate racional e crítico. Nesse sentido, o papel desempenhado pela esfera pública para o funcionamento da democracia é fundamental. É a esfera pública que possibilita a participação do cidadão na tomada de decisões coletivas (Habermas, 2014).

Outro ponto crítico amplamente discutido pelo filósofo alemão e que caracteriza a acepção habermasiana de modernidade é a fragmentação do conhecimento. Este se torna um ponto crítico porque, segundo Habermas, ao se fragmentar o conhecimento a possibilidade de formação de uma visão de mundo compartilhada e de identidades coletivas fortes se torna inviabilizada. Isto é, a fragmentação do conhecimento e a supervalorização do conhecimento técnico, processos paralelos na sociedade moderna, redundam num aprofundamento dos processos de alienação política (Habermas, 2003).

Resumindo, Habermas destaca o processo de racionalização como constituinte da modernidade, destaca assim a centralidade da racionalidade instrumental para esse período histórico e modelo civilizacional, assim observa a mudança das esferas pública e privada e as contradições da sociedade moderna decorrentes dessas transformações.

A religiosidade nunca se ausentou completamente da esfera pública, ela tanto foi utilizada para a conservação de estruturas de exploração, como a manutenção de benesses e reconhecimento da autoridade para oligarcas, quanto também foi utilizada para a emancipação pela organização política para a reivindicação de direitos, como é o caso da teologia da libertação.

Para Habermas ante a ruptura com formas de vida tradicionais promovida pela modernidade não houve qualquer construção de instituição ou prática social que possibilite mobilizar forças emocionais, individuais e sociais que organizem os sentimentos de degradação e transformem tais sentimentos numa expressão política. Os fundamentalismos são para o autor, respostas destes processos incompletos que marcam a modernidade, principalmente nas periferias do mundo moderno (Habermas, 2003, p. 03).

Em sua palestra Habermas se debruçou sobre o caso do fundamentalismo islâmico e não há nada de fortuito na referência ao fundamentalismo islâmico⁶. Tanto Habermas quanto outros estudiosos veem semelhanças entre esse fenômeno e o evangelicalismo pós-cristão brasileiro. Ambos compartilham o desejo de construir um 'reino político' no presente, utilizando o discurso religioso como uma estratégia para mobilizar pânicos morais. Embora inspirados por uma escatologia religiosa, esses movimentos fundamentalistas estão profundamente enraizados nas dinâmicas sociais da modernidade e buscam estabelecer uma ordem política baseada em valores teocráticos (Habermas, 2013)

Torna-se assim necessário elucidar aqui que boa parte do que se considera como neopentecostalismo/evangelicalismo pós-cristão, que começou a se desenvolver no Brasil a partir da década de 1990, é interpretado como uma expressão da resposta religiosa em terras tupiniquins às indeterminações

⁶ A referência ao fundamentalismo islâmico foi proferida por Habermas em palestra que aconteceu um mês após o ataque as duas torres em New York, compreender, ou mesmo falar sobre esta situação era uma urgência ante o impacto do ato bárbaro.

resultantes do projeto moderno. Isto é, esta forma do evangelicalismo também é considerada pela teoria social como parte de uma condição social moderna e ganha força a medida em que instituições como a política, a ciência ou a cultura se mostram insuficientes para resolver problemas sociais e mobilizar sentido para os diferentes agentes.

Habermas é um dos autores que elaboram de forma loquaz a crítica ao projeto iluminista de modernidade sem, no entanto, abandoná-lo por concreto (Faria, 1992). E essa é uma tendência entre a maioria dos pensadores das ciências sociais do Norte Global na segunda metade do século XX. A crítica ao projeto moderno, encarnado por Kant e Hegel, mas também por Marx e Weber, é o que constitui o cerne do conceito de pós-modernidade que veremos a seguir. Também se abordará as adjetivações ao conceito de modernidade por autores estadunidenses e europeus que serviram para acentuar transformações no paradigma moderno e em especial insuficientes desse paradigma. Nesse sentido, se dará especial atenção à produção de Lyotard, David Harvey, Margaret Archer, Anthony Giddens, Peter L. Berger e Zygmunt Bauman como representantes expoentes dessa tradição teórica.

1.2.4.2. Entre sufixos e adjetivos. O que escondem os conceitos de pós-modernidade e modernidades adjetivadas.

Atualmente o conceito de pós-modernidade⁷ foi deixado à margem da discussão acadêmica. Isto em razão da polissemia que adquiriu na metade final do século XX. Mas, é importante destacá-lo como um marcador histórico da crítica social nas décadas de 1970 e 1980. O conceito de pós-modernidade representou uma tradição de pensamento crítica ao modernismo. Assim, destacaremos aqui suas principais características.

A começar pela desconstrução das verdades universais e a fragmentação dos discursos normativos. Segundo a tradição pós-moderna não existe uma verdade única, mas interpretações e narrativas. A ideia, segundo Lyotard, é que

⁷ Há que se notar que não utilizamos o conceito de pós-modernidade quando nos referimos a produção de Habermas. Mesmo que o autor tenha utilizado o conceito de maneira episódica pode-se assumir como dado que o conceito de pós-modernidade não constitui uma categoria analítica pelo autor.

cada indivíduo possui uma perspectiva única, influenciada por sua experiência particular e contexto social (Lyotard, 2009).

Outra característica da pós-modernidade segundo Lyotard é a diluição das fronteiras entre a alta cultura e a cultura de massas. Segundo Lyotard e Archer, não é mais possível, na cultura pós-moderna distinguir com clareza entre a arte erudita e a arte popular, uma vez que ambas as formas de arte foram convertidas em produtos de consumo. A arte pós-moderna passa a incorporar elementos da cultura popular de massa e, nesse processo, constitui um questionamento às estruturas hierárquicas tradicionais (Harvey, 2006; Lyotard, 2009). Por outro lado, este processo também tem conduzido à banalização da cultura e à perda de parâmetros de qualidade artística, segundo os autores.

A condição pós-moderna do francês Lyotard não era nada mais que o estado da cultura produzida na sociedade pós-industrial⁸. Lyotard comparou o modelo de ciências pré-guerras com o modelo científico praticado até a década de 1970. O que o autor apontou como diferencial nos dois paradigmas foi uma nova forma de produzir cultura e conhecimento. As verdades antes consideradas absolutas então passaram a ser relativizadas entrando em “um processo irreversível de desintegração e perda da capacidade de legitimação” (Lyotard, 2009).

Lyotard identificou as metanarrativas modernas e as destacou. A “Dialética do espírito” e a “emancipação do sujeito racional” foram as duas metanarrativas legitimadoras da modernidade. Oriundas do imaginário social iluminista estas duas metanarrativas, segundo Lyotard, acalentavam a ideia de progresso segundo o qual o homem “o herói do saber trabalha por um bom fim ético-político, a paz universal (Lyotard, 2009).

Na perspectiva de Lyotard a individualidade assume o lugar da coletividade, sendo a primeira valorizada em detrimento da segunda. O coletivo, na verdade, passa a ser compreendido como conjunto de indivíduos que interagem de acordo com suas necessidades psicossociais. Por isso, o individualismo lyotardiano não conduz à uma atomização da sociedade, mas se assemelha à lógica do *fluxus* em

⁸ Segundo Betero a sociedade pós-industrial se refere ao modelo societário baseado nos serviços e cujo poder político está fortemente ancorado no controle das informações (Betero, 2004).

que músicos, por exemplo, se unem pela diferença, se organizam como uma rede interagindo de acordo com o fluxo dos acontecimentos (Lyotard, 2009).

Lyotard distingue o 'saber' do 'acúmulo de conhecimento.' Para ele, o saber envolve enunciados que estão relacionados às práticas sociais e interações humanas, enquanto o acúmulo de conhecimento se refere ao armazenamento de informações e dados. Essa distinção é crucial para entender como as narrativas, compostas de saberes, representam uma forma de transmissão de conhecimento profundamente enraizada nas interações sociais, ao invés de serem simples coleções de informações (Lyotard, 2009). O autor afirma:

"O saber não é mais o que se transmite, mas o que se comunica. Ele não é mais o que se acumula, mas o que se difunde. Ele não é mais o que se conserva, mas o que se transforma. Ele não é mais o que se representa, mas o que se simula." (Lyotard, 2009, p. 4)

De qualquer forma, a produção teórica de Lyotard ao utilizar o conceito de pós-modernidade questiona não apenas as explicações e narrativas metafísicas como o fez o discurso moderno, ela expõe que mesmo o discurso científico é socialmente construído questionando e relativizando a premissa da objetividade e neutralidade e, por esse meio, tornando o valor do individualismo um pouco mais consolidado como um princípio para a sociedade pós-moderna. A perda de credibilidade das metanarrativas também tem um impacto na religião. Segundo Lyotard, a modernidade, ao promover a razão como o único critério de verdade, o que se obteve – como já concluiu Weber - foi à secularização da sociedade, ou seja, à perda de influência da religião na vida pública.

Todavia, Lyotard não acredita que a religião esteja fadada à extinção. O autor acredita que a religião, ao se adaptar às mudanças da modernidade, pode encontrar novos espaços de expressão. Para o filósofo, a religião pode se tornar uma fonte de sentido e solidariedade em um mundo marcado pela incerteza e pela fragmentação. Desta forma, para Lyotard a religião é uma forma de resistência à modernidade, pois a religião oferece uma alternativa às metanarrativas totalizantes da modernidade. A religião, ao propor uma visão do mundo baseada na fé e na experiência, oferece uma alternativa de sentido e valor que não está sujeita às regras da razão, que não foi colonizada pela racionalidade instrumental.

Ainda tratando das discussões sobre as transformações socioculturais da modernidade, Peter L. Berger oferece uma contribuição essencial ao analisar o impacto da pluralização crescente da esfera pública. Ele observa que essa pluralização resulta na diversificação das realidades sociais e no progressivo declínio de tradições, à medida que a modernidade é marcada pela ascensão de uma cultura individualista.

Tal transformação social é reflexo de uma perspectiva crítica que se desenvolve no seio da cultura Ocidental que informa os indivíduos na modernidade. Quer dizer, os/as indivíduos/os na modernidade interiorizam uma crítica às instituições tradicionais e passam a reelaborá-las e a constituir instituições e hábitos que estejam mais condizentes com seus projetos individuais de vida.

Esse processo de individualização crescente que é constitutivo da modernidade, segundo Berger, é sob muitos aspectos libertador. Porém, por outro lado, é também alienador. A individualização também leva a uma crescente falta de sentido na vida. A secularização, separação entre cultura/política e religião produz um vazio existencial, posto que novas instituições e hábitos não se mostraram, até então, eficientes para preencher o espaço da religião na vida social dos indivíduos. Aqui, voltamos ao tema da efemeridade da vida inicialmente proposto por Baudelaire.

Berger aborda o processo de secularização em seu livro 'A Construção Social da Realidade,' influenciado por Weber e Schutz. Ele argumenta que a modernidade provoca a gradual perda de influência da religião sobre o espaço público, refletindo um declínio das instituições tradicionais em prol do avanço tecnológico e científico. Desta forma, Berger afirma que: "A secularização envolve um processo pelo qual a realidade que é sagrada é cada vez mais expulsa do mundo do cotidiano, do mundo concreto da vida cotidiana, para o mundo transcendental da fé" (Berger, 1966, p. 100).

Como mencionei anteriormente, além da tecnologização da vida, outro fator responsável pelo processo de secularização é a diversificação da esfera pública. Destaca-se aqui a formação de um campo religioso marcado pela diversidade de opções religiosas. O autor observa: "A pluralização de sistemas religiosos é um fenômeno importante, porque intensifica o processo de secularização." (Berger, 1966, p. 123).

Desta forma, a secularização não significa uma "ateização" da cultura ou uma completa exclusão da religiosidade da esfera pública. Antes, é mais uma ampliação das possibilidades de práticas e crenças religiosas de tal forma que para coexistirem tornam-se "escolhas espirituais" mais flexíveis em vivido contraste com a experiência religiosa pré-moderna, que na concepção de Berger era rígida e monopolista.

Nesse sentido, Berger se notabiliza no campo sociológico a partir do lançamento do livro "O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião" (1969). Neste livro Berger aprofundou sua abordagem sobre a secularização. Assim, buscou explorar as maneiras pelas quais a religião continua a existir num ambiente moderno secularizado. Desta forma, Berger postula que ante a desorientação e falta de sentido provocado pela vertigem da vida rápida e efêmera que caracteriza a modernidade a religião passa a se apresentar como uma resposta. Quer dizer, na percepção de Berger a religião, reformulada, estabelece uma relação de complementariedade com a modernidade. A religião desparadoxaliza o paradoxo da vida moderna⁹. Quer dizer, num mundo de incertezas e ansiedade, a religião oferece respostas simples que, a despeito de estarem certas ou não, teriam o poder de apaziguar o espírito dos indivíduos que depositam fé em tais respostas.

Outro autor que ganhou destaque nos Estados Unidos e Europa durante o final do século XX e que, por esse motivo, ganhou notoriedade na América do Sul também foi David Harvey. Harvey aborda a pós-modernidade criticamente e nesse sentido dá um passo adiante quando comparado com Lyotard. O autor explora a fragmentação, a descentralização, a hibridização e a estética como elementos centrais da pós-modernidade.

Harvey defende a tese de que, a partir de 1973¹⁰, mudanças abissais ocorreram e tais transformações modificaram fundamentalmente a forma de

⁹ Essa função desparadoxalizadora das religiões é tratado de forma mais sistemática por Talcott Parsons.

¹⁰ Destacam-se no conjunto das transformações político-econômicas: A crise do petróleo de 1973; A crise do Estado de Bem-Estar; e A ascensão do pós-modernismo. Apesar do reflexo destas crises ser sentido em diversas partes do globo em razão do processo de globalização reforçamos que não foram sentidas da mesma forma em todo o mundo, a homogeneização da percepção dos impactos destas crises contribui muito mais para a perpetuação do sistema de dominação imposto pelo capitalismo do Norte Global do que para a real compreensão de como o Sul Global recebeu e reagiu a estas transformações político-econômicas.

experimentar o tempo e o espaço. Vale destacar que o geógrafo se refere à um contexto eminentemente local, estados unidense, mas, na sua produção aborda as transformações a que se refere como um fenômeno homogêneo e universal. O que se percebe a partir destas transformações, segundo Harvey, é a emergência de modos mais flexíveis de acumulação do capital, que reflete diretamente na produção e organização sociocultural.

Tanto a modernidade, quanto a pós-modernidade em Harvey se apresentam como estilos de vida urbanos. O caráter mercantil da sociedade e cultura modernos teria levado às reações dos movimentos contraculturais e antimodernistas da década de 1960 (Harvey, 2006).

A pós-modernidade, emergente deste contexto, consiste na aceitação tácita do efêmero, do caótico. É a perda de profundidade planejada. Ela é representada na fragmentação do espaço urbano que passa a consistir numa colagem onde a pobreza é representada como simbólica, pois não é algo da preocupação dos administradores ou mesmo dos cidadãos. A organização do espaço é determinada pela sua funcionalidade (para o capital) segundo Harvey. Nesse sentido, na pós-modernidade a arquitetura é uma forma de comunicação dos valores sociais. Segundo Harvey:

"A pós-modernidade, portanto, pode ser caracterizada como um período em que o movimento para o capital se torna cada vez mais flexível e adaptável, e em que a produção cultural se torna cada vez mais fragmentada e dispersa. Isso se reflete na arquitetura, que passa a ser caracterizada por uma mistura ecletista de estilos e pela busca de um impacto visual imediato." (Harvey, 2014, p. 295)

Com a pós-modernidade, múltiplas formas de alteridade emergem das subjetividades, do individualismo, do comercialismo e do empreendedorismo. Mesmo o pós-modernismo, considerado por Harvey como expressão artística da pós-modernidade, se define a partir do que é considerado caótico, isto é, que não segue uma ordem lógica e está determinado a resolver os problemas do modernismo (Harvey, 2014).

Para Harvey, a emergência da pós-modernidade acompanha transformações econômicas e políticas no capitalismo, que se manifesta de forma flexível e adaptável. A ligação entre o projeto Iluminista e a pós-modernidade reforça o caráter secular deste novo período, onde as crises culturais e

socioeconômicas são desvinculadas de explicações religiosas e teológicas, refletindo o sistema-mundo¹¹ desde o século XVIII (Harvey, 2014).

Harvey ainda destaca o papel das novas tecnologias de comunicação na percepção e representação do mundo, em especial da cultura que passa a se preocupar de forma mais explícita com os signos e imagens constituindo inclusive metanarrativas que tornam mais problemática a noção de verdade (Harvey, 2014). Segundo ele: “o pós-modernismo pode ser considerado uma condição histórica-geográfica de certa espécie” (Harvey, 2014, p. 294). A espécie que é a categoria a qual pós-modernismo/pós-modernidade se adequa e é interpretada é a condição econômica. Aqui a economia se manifesta de forma flexível, resultado da interpretação de tendências opostas no interior do próprio capitalismo. Quer dizer, a pós-modernidade é uma condição histórica-geográfica que se manifesta de forma flexível na economia e a partir desta estrutura econômica condiciona as possibilidades de adaptação dos atores por ela envolvidos.

Harvey faz eco à discussão da reflexividade engendrada, sobretudo, na sociologia que trata tanto da dupla hermenêutica, que se refere a relação complexa entre os processos de subjetivação social e a produção de conhecimento nas ciências humanas, quanto da própria tentativa de superação da dicotomia estrutura x agência na constituição do ‘Ser Social’ no interior das ciências sociais. Tal debate ganha relevância a partir do tratamento dispensado por Margaret Archer e posteriormente por Anthony Giddens.

Margaret Archer caracterizou a pós-modernidade, a partir da década de 1970, a partir da ideia de que as pessoas moldam a sociedade ao mesmo tempo em que são moldadas por ela no processo de modificá-la (morfogênese) ou

¹¹ Em geral, Immanuel Wallerstein e David Harvey utilizam a expressão "sistema-mundo" de forma semelhante. Ambos entendem o sistema-mundo como um sistema econômico, político e cultural global, que está em constante mudança e reestruturação. No entanto, há algumas diferenças importantes entre as duas abordagens. As distinções entre Immanuel Wallerstein e David Harvey sobre o conceito de sistema-mundo são evidentes em suas abordagens teóricas. Wallerstein foca na divisão estrutural entre centro, periferia e semiperiferia, destacando a exploração econômica e a dependência histórica entre essas regiões no contexto do capitalismo global (2001). Por outro lado, Harvey enfatiza as dinâmicas espaciais do capital, com especial atenção à acumulação por despossessão e à reorganização geográfica e urbana como estratégias do capitalismo para lidar com crises cíclicas (2004). Enquanto Wallerstein propõe uma análise de longa duração sobre a estrutura global do capitalismo (2008), Harvey se concentra nas soluções espaciais e nas crises periódicas, explorando como o capitalismo se reconfigura espacialmente para continuar a acumulação de capital (2004).

produzi-la (morfostase) (Archer, 1995). Esta ideia seria retomada mais tarde no conceito de estruturação de Giddens.

Archer argumentou que a pós-modernidade é caracterizada por um colapso do tempo e do espaço, levando a uma desintegração das estruturas sociais e a uma fragmentação do indivíduo. A socióloga britânica foi importante no debate sobre a estrutura e a agência, debate caro à sociologia europeia do século XIX. Archer apela à superação da antinomia diversidade. A autora defende que a ênfase no ser humano é o caminho para essa superação. Este humanismo, que para a autora não é um humanismo, mas a ligação da diversidade do mundo com a unidade da disciplina sociológica (Archer, 2000; Stoer, 2000).

Segundo Margaret a ascensão da pós-modernidade representou uma rejeição da imagem de homem moderno e ser da sociedade como fundamentos da agência humana. A leitura é crítica, Archer, sub-repticiamente, aceita que a pós-modernidade é constituída pelo enfraquecimento de instituições tradicionais como família e Estado. Tal admissão implica na aceitação de uma sociedade mais fluida e fragmentada, onde as antigas estruturas perdem a sua força normativa em função da autonomia individual e da diversidade de estilos de vida (Archer, 2011).

Ao criticar a ideia de pós-modernidade Margaret rejeitou também a ideia que as ciências sociais trabalharam na década de 1980 com certa frequência, a saber, a ideia da existência de um descentramento do conceito iluminista de ser humano, que produz a dissolução do self que se torna moldado pelo fluxo das contingências histórico-culturais. Haveria, então, um apagamento do ser humano, isto porque as referências ao ser humano, numa teoria social, pós-moderna, se torna indefinido na medida em que a contingência priva a teoria de atribuir ao indivíduo quaisquer propriedades ou poderes intrínsecos à humanidade. Nas palavras da autora:

“O pós-modernismo reforçou massivamente a vertente antirrealista do idealismo na teoria social. Esta é uma versão genérica de que os agentes não apresentam poderes ou propriedades emergentes, isto é, poderes e propriedades derivam da relação entre os seres humanos enquanto pacotes orgânicos de moléculas e a humanidade, como tal, gerada de uma rede de significados sociais. O modelo de Ser da sociedade deriva da contribuição do construtivismo social (Archer, 2000, p. 54).

A discussão promovida por Archer nos anos 1970 contribuiu para que, já em meados da década de 1980, alguns autores abandonassem o conceito de pós-modernidade/pós-modernismo por considerá-los insuficientes. Essa tendência levou à adjetivação do conceito de modernidade, com destaque para a 'modernidade tardia/reflexiva', usada por Anthony Giddens, Scott Lash e Ulrich Beck, e a 'modernidade líquida', proposta por Zygmunt Bauman.

Giddens aborda a modernidade como um período de reflexividade e individualização. O autor britânico enfatiza a importância da autonomia do indivíduo e do autocontrole nesse período histórico/modelo civilizacional. Giddens em sua produção alterna as terminologias: “modernidade reflexiva¹²”; e “modernidade alta/tardia¹³” e é seguro dizer que o autor não indica qualquer distinção significativa

¹² Para Lash, a modernidade reflexiva é um processo de transformação da modernidade, que se inicia no século XX. Esse processo é impulsionado por uma série de fatores, como a globalização econômica e cultural, a individualização e a crescente complexidade da sociedade. A globalização, por exemplo, leva a um maior contato entre diferentes culturas e valores, o que estimula a reflexividade. A individualização, por sua vez, leva a uma maior autonomia e liberdade de escolha dos indivíduos, o que também os torna mais reflexivos. A crescente complexidade da sociedade, por fim, torna mais difícil entender e prever os processos sociais, o que também aumenta a reflexividade. Lash argumenta que a modernidade reflexiva tem um impacto significativo na sociedade, levando a uma série de mudanças, como:

1. A fragmentação da identidade e da cultura;
2. O surgimento de novos movimentos sociais;
3. A crise da legitimidade da autoridade;
4. A transformação do Estado-nação Lash, (2012).

Nesse sentido, é possível observar uma afinidade conceitual entre Giddens, Beck e Lash que intercambiam termos para descrever um mesmo processo sociocultural e econômico-político a partir do Norte Global.

¹³ A modernidade tardia, também conhecida como segunda modernidade ou modernidade reflexiva, é um conceito desenvolvido pelo sociólogo alemão Ulrich Beck para descrever as mudanças fundamentais, no âmbito da cultura, economia e meio ambiente, que ocorreram na sociedade moderna desde segunda metade do século XX, principalmente.

O autor explica que a modernidade tardia é caracterizada por três principais tendências:

1. Globalização: a crescente interdependência entre os diferentes países e regiões do mundo.
2. Individualização: o aumento da autonomia e da responsabilidade dos indivíduos em relação à sua própria vida.
3. Riscos: o surgimento de novos riscos sociais, como a mudança climática, a desigualdade e a violência.

A globalização, segundo Beck, leva a uma maior complexidade e incerteza na sociedade. Os indivíduos são cada vez mais expostos a diferentes culturas e valores, o que pode dificultar a formação de uma identidade estável. A individualização, por sua vez, leva a uma maior liberdade de escolha e a uma maior responsabilidade pelos próprios atos. Os indivíduos são obrigados a tomar decisões mais conscientes sobre sua vida, o que pode gerar ansiedade e insegurança. Os riscos sociais, por fim, representam uma ameaça à segurança e ao bem-estar dos indivíduos. Eles são causados por processos sociais, como o desenvolvimento tecnológico e a industrialização, que estão fora do controle dos indivíduos.

Beck argumenta que a modernidade tardia é um período de transição, em que as antigas certezas da modernidade estão sendo questionadas. Os indivíduos estão cada vez mais conscientes da complexidade e da incerteza do mundo, e estão sendo obrigados a assumir uma maior

entre os termos. Nesse sentido, de forma geral, tanto o termo “modernidade alta”, quanto o termo “modernidade tardia”, e ainda a expressão “modernidade reflexiva”, os três indicam os princípios dinâmicos da modernidade ainda presentes na realidade contemporânea. Assim, Giddens define a modernidade tardia como uma ordem social pós-tradicional, que, longe de romper com os parâmetros impostos pela modernidade os radicaliza (Giddens, 2003).

Seguindo uma trilha muito próxima à de Archer, Giddens explora a crítica da modernidade abordando-a a partir da reflexividade do sujeito. Assim, o sociólogo britânico aborda a modernidade a partir de temas como a identidade e a busca da autorrealização (Giddens, 2002). Giddens procura integrar diversas facetas de um tema inerentemente contraditório. Em ‘Modernidade e Identidade’, por exemplo, o autor argumenta como o rompimento com uma ordem tradicional produz uma situação de ambiguidade uma vez que a autonomia individual conquistada será também a fonte de ansiedade para o indivíduo¹⁴. A modernidade tardia, de acordo com Giddens, caracteriza-se por sua instabilidade e complexidade, onde o indivíduo é responsável por escolher e seguir autoridades, enfrentando as consequências dessas escolhas em um cenário repleto de transformações.

A reflexividade da modernidade é considerada por Giddens um dos fatores mais importantes para se compreender o dinamismo das instituições contemporâneas. A reflexividade permite compreender de que forma a modernidade, entendida como fenômeno global de longo alcance – geográfico e cronológico – altera a natureza da vida social (Giddens, 2003; 1991).

Nas condições de modernidade tardia, a ansiedade existencial pode se infiltrar nos diversos âmbitos da experiência cotidiana dos indivíduos, pois a narrativa da autoidentidade torna-se inerentemente frágil ante as extensas e intensas transformações que a modernização provoca (Giddens, 2003).

Em “Consequências da Modernidade” (1991) Giddens desenvolveu uma análise institucional da modernidade. Ele enfatizou nesta análise os aspectos cultural e epistemológico. Giddens admite que o projeto moderno é circunscrito à

responsabilidade por suas próprias vidas. Giddens utiliza o termo partindo das mesmas acepções tratadas por Beck acima destacadas.

¹⁴ Aqui há uma convergência entre Giddens e Bauman, pois, a este respeito ambos caracterizam a sociedade contemporânea como uma experiência de “ansiedade existencial” para os indivíduos que vivem nestas sociedades, dada a escassez de certezas e a pluralidade de caminhos.

um tempo e espaço-geográfico específicos. Quer dizer, admite ser um projeto civilizacional europeu (por mais vago que uma afirmação nesta forma possa parecer) que tem início no século XVII (por mais extenso que seja tal período). No entanto, o autor resolve tal limitação ao admitir a existência de uma “caixa preta” que guarda a fórmula para a generalização das consequências da modernidade (Giddens, 1991). Essa fórmula era: a separação espaço-tempo e apropriação reflexiva do conhecimento promovidas pelos mecanismos de desencaixe/reencaixe. Estes mecanismos estão interconectados e, desta forma, promovem pela dinâmica exclusiva do mundo moderno (Giddens, 1991).

Na análise sobre as conexões tempo-espaço realizadas por Giddens o autor ressalta o desencaixe entre o tempo e espaço promovidos pelo desenvolvimento tecnológico. Esse desencaixe é uma das condições para a modernidade, somente com essa condição operacional se torna possível ações à distância que caracterizam esse momento histórico, segundo o autor. Esse desencaixe espaço-temporal promove também o reencaixe das relações sociais dos contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo e espaço. Dito em outras palavras, o desencaixe refere-se ao deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço. O reencaixe é o processo pelo qual as relações sociais desencaixadas são reconectadas a contextos locais de interação. Giddens destaca dois mecanismos de desencaixe e de reestruturação das relações sociais modernas que contribuem no desenvolvimento institucional do Ocidente moderno, a saber: as fichas simbólicas e o sistema de peritos (Giddens, 1991).

O autor destaca o papel do dinheiro como principal ficha simbólica de desencaixe e reestruturação das relações sociais na contemporaneidade. No caso dos sistemas de peritos, outro sistema de desencaixe e reencaixe que estrutura as relações sociais contemporâneas, é possível designar qualquer profissional que demande os conhecimentos técnicos chancelados pela ciência moderna. Um sistema perito provoca o desencaixe e a reestruturação das relações sociais tal qual a ficha simbólica, no entanto, o sistema perito o faz mediante a apresentação de credenciais que o autorizam como competente para julgar e decidir sem a necessidade da participação de outros envolvidos no processo. Isso significa que

ambos, fichas simbólicas e sistema de peritos, modificam as relações sociais das imediações do contexto (Giddens, 1991).

Um exemplo: Um trabalhador que mora em uma cidade e trabalha em uma empresa que está sediada em outro país. A relação trabalhista nesse caso é possibilitada pelos mecanismos de desençaixe e reencaixe. Estes mecanismos são as fichas simbólicas como o dinheiro, o sistema de crédito e os acordos nacionais e internacionais que possibilitam o desenvolvimento da relação sem a necessidade da interação face a face. Mas, também contribui o sistema de peritos que produz e controla os processos de comunicação imediata como a internet e a fiscalização e legitimação dos processos de produção e controle de qualidade tanto quanto a aprovação e atualização dos contratos e acordos entre as partes envolvidas.

É importante ressaltar que a compreensão da modernidade tardia/reflexiva de Giddens demanda a consideração da confiança mobilizada entre os agentes, tanto os que estão presentes no contexto da interação quanto os que não estão neste contexto. Portanto, a confiança é uma característica da fase moderna e da modernidade tardia/reflexiva, e esta fase é, portanto, constituída por características individuais abstratas.

Giddens entende a confiança como a crença na credibilidade de um agente ou de um sistema ante as possibilidades de um determinado resultado dado os eventos e resultados que constituem uma ação situação ou relação social (Giddens, 1991). A confiança é o alicerce das instituições modernas segundo Giddens.

Outro pilar da modernidade tardia/reflexiva para Giddens é a reflexividade. A reflexividade é intrínseca a qualquer ação humana, pois qualquer agente monitora cronicamente suas ações. No entanto, para Giddens, a reflexividade na modernidade tardia/reflexiva é a base de reprodução dos sistemas sociais. Por meio da reflexividade os diferentes agentes refratam o sistema constantemente por meio de pensamentos e ações. Desta forma

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas a luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alternando assim constitutivamente seu caráter (Giddens, 1991, p. 45).

O autor lembra que em diferentes culturas poderiam ser observados graus diferentes de reflexividade. No entanto, destaca a radicalização da reflexividade na modernidade tardia/reflexiva. A intensidade da reflexividade contribui para o esgassamento e relativização das tradições no período moderno tardio/reflexivo,

diz o sociólogo britânico. As práticas sociais são revisadas e vinculadas às sucessivas descobertas que passam a informar as ações dos diferentes indivíduos. Todavia, isso não implica num ganho maior de eficiência nas decisões sobre a realidade social. Ao contrário, é ampliada a sensação de descontrole e insegurança na medida em que se conscientiza a proporção da ingovernabilidade das consequências das escolhas dos diferentes agentes.

Essa consciência escatológica e a ansiedade existencial¹⁵ decorrente dela são os temas mais conhecidos da fecunda e popular obra do sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Vale salientar que antes de se notabilizar com seu conceito de modernidade líquida Bauman utilizava o conceito de pós-modernidade para problematizar a moralidade na perspectiva moderna, mais especificamente do período entreguerras até a década de 1970.

Com isso, Bauman pretendia destacar a novidade que os problemas ético morais advindos no contexto contemporâneo representaram para o pensamento crítico. A agenda moral dos tempos contemporâneos está tomada por questões de parceria sexual e familiar que envolvem reivindicações de flexibilidade, mutualidade e fragilidade. Ao mesmo tempo, tal agenda deve atender as questões e conflitos de uma esfera pública constituída por uma diversidade de tradições conflitantes. Em termos genéricos, intensificou-se o conflito entre os polos público e privado que agora ganham novas formas na medida em que o privado/individual ganha espaço e importância no espaço público capitalista (neo)liberal (Bauman, 1997; 2001).

Bauman ainda lembra o contexto de crescente globalização econômica e da tecnologização da vida e os riscos inauditos intrínsecos a tais transformações culturais com reverberações ambientais. Consequências cataclísmicas inéditas. A isso o autor assevera, teorias éticas consolidadas não tem respostas para tais desafios e ao mesmo tempo a possibilidade para uma compreensão radicalmente

¹⁵ Giddens define a ansiedade existencial como "a ansiedade que acompanha a ausência de um sentido de segurança ontológica" (Giddens, 2002, p. 39). Ele argumenta que a modernidade, com sua crescente individualização e reflexividade, levou à perda de certezas e referências tradicionais que antes forneciam segurança ontológica. Isso inclui coisas como a família, a religião e a comunidade. Como resultado, os indivíduos modernos estão cada vez mais confrontados com a incerteza e a ambiguidade sobre quem são e qual é o seu lugar no mundo.

Bauman também descreve a ansiedade existencial como uma característica da modernidade e da pós-modernidade. Ele a chama de "medo de ser perdido" (Bauman, 1995, p. 21). Bauman argumenta que a modernidade líquida, com seu ritmo acelerado de mudança e suas relações fluidas, tornou o mundo um lugar cada vez mais incerto e imprevisível. Isso leva os indivíduos a sentir que estão constantemente à beira do abismo, sem saber o que esperar do futuro.

nova dos fenômenos morais se abriu juntamente com esse contexto (Bauman, 1997).

O autor supõe que o significado da pós-modernidade jaz justamente na possibilidade aceitar que “algo está certo simplesmente por existir [...] que o que os seres humanos fazem não é nada mais do que o que eles pensam que estão fazendo ou como narram o que fizeram” (Bauman, 1997, p. 7). Algo tão impreciso é uma possibilidade simplesmente inaceitável para pensadores críticos, diz Bauman.

Esta falta de sentido último é a característica ontológica do que Bauman classificou mais tarde como modernidade líquida. Para Bauman, a contemporaneidade é marcada fundamentalmente pela dissolução das forças ordenadoras que permitiam ativamente reenraizar e reencaixar antigas certezas como sólidos em nossas formas sociais modernas.

Os padrões sociais de referência que balizavam a ordem social da modernidade, segundo Bauman, se liquefizeram. O autor afirma também que o Estado-Nação, a cidadania juntamente com a livre expansão global das forças do mercado, bem como o retrocesso da veia totalitária da ordem moderna (no final da década de 1980, principalmente no Norte Global) libertaram os indivíduos das cadeias rígidas da ordem racional-instrumental (Bauman, 1999).

A consequência da dissolução e pulverização dos mecanismos de constituição da vida social, que antes se concentravam nas instituições e que agora transitam nos processos de desencaixe e reencaixe individualmente conduzidos, é a produção de uma cisão entre a “política-vida”, a construção individual da vida, e a construção da política sociedade. O fenômeno mais claro de tal desvinculação é observado no processo de desregulação política, social e econômica dos mercados mundiais em livre expansão. Mas, também no desengajamento coletivo e no esvaziamento do espaço público (Bauman, 2001).

Na modernidade líquida, Bauman argumenta que os indivíduos enfrentam a ausência de referenciais fixos para tomar decisões, movendo-se em um cenário social onde a individualização e a privatização predominam, criando um ambiente de incerteza constante¹⁶. Bauman chega a afirmar que estamos na “era da

¹⁶ Vale enfatizar, muitas vezes a interpretação do conceito, Modernidade Líquida, é feita de forma equivocada. Oliveira, C. I. de, Pires, A. C., & Vieira, T. M. (2017), por exemplo, discutem o colapso

comparabilidade universal” (Bauman, 2001; 1998), isto significa que na acepção baumaniana a modernidade líquida é constituída por uma situação em que os indivíduos não possuem lugares pré-estabelecidos, mas devem lutar livremente por sua própria conta e risco para se inserir numa sociedade cada vez mais seletiva econômica e socialmente.

O poder na era da liquidez é extraterritorial, ele não deseja impor um caro e moroso ordenamento rígido, antes se interessa na aceleração da vida, uma aceleração compulsiva e vertiginosa do tempo e um domínio permeável, escrutinador, fiscalizador e invasivo do espaço (Bauman, 1998; 2000). O domínio da vida se sujeita ao propósito da expansão global desordenada do mercado capitalista. Bauman pulveriza em vários de seus textos onde expande a compreensão da modernidade líquida que a reduzida elite econômica global não tem mais o interesse de governar a partir de um território, isso implicaria em se responsabilizar, em assumir prejuízos e reduzir o potencial hedônico de possuir o poder que o acúmulo de capital produz.

Tal elite é desterritorializada e inacessível, eles vivem em fortalezas fortificadas por sistemas de segurança high-tech que são estações da contínua mobilidade espacial que experimentam enquanto se aventuram indo ao espaço ou descendo ao mais profundo canto dos oceanos (Bauman, 2000).

da religião no que chamam de neomodernidade. Segundo o trio de autores este é um fenômeno que tem sido observado em diversos países do mundo ocidental. Segundo o trio, Bauman argumenta que esse colapso se deve, em grande parte, à secularização subjetiva, ou seja, à diminuição da importância da religião na vida individual. Como consequência desse colapso, os indivíduos passaram a usar critérios éticos mais individualistas e hedonistas para tomar suas decisões morais. Isso levou a um enfraquecimento do ascetismo moral, que é a capacidade de se abster de prazeres em prol de valores superiores. Como resultado, o imperativo normativo, que é o conjunto de regras e valores que orientam o comportamento social, também se enfraqueceu. Assim, os autores citam outros trabalhos publicados por eles mesmos para argumentar que Bauman defende que a religião, com sua ética do limite, é incompatível com um mundo cada vez mais individualista e hedonista. Segundo o autor (Pires, 2013) é possível concluir que para Bauman no mundo moderno, o indivíduo busca a liberdade ontológica, que é a liberdade de ser e viver como quiser. Essa liberdade é fundamental para o indivíduo, e ele não está disposto a renunciar a ela por causa de valores morais externos.

A religião, por outro lado, impõe limites ao indivíduo. Ela proíbe certos comportamentos e atitudes, em nome de valores morais superiores. Isso pode ser visto como uma restrição à liberdade individual, e é por isso que a religião está perdendo sua importância no mundo moderno. Todavia, Bauman não está preocupado em justificar a suposta perda de espaço da religião na esfera pública como os autores se esforçam por demonstrar. O que parece haver neste artigo, como em outras apropriações da teoria baumaniana no Brasil é uma sobreposição de conteúdos moralistas e conservadores à reflexão da transformação cultural que o autor descreve. Nesse sentido, intérpretes de Bauman apresentam-no recorrentemente como um defensor de uma moralidade conservadora. E não é isto que o autor apresenta.

Ainda vale destacar que o restante das pessoas, as excluídas dos benefícios acessíveis somente por meio dos altos capitais permanecem submetidos às determinações de um Estado ordenador, apesar de serem invariavelmente afetadas pela “liquefação dos sólidos” (Bauman, 2000). Estas pessoas ‘somente’ não participam dos benefícios que tal liquefação traria (Bauman, 1999).

A segurança da ordem social, produzida pela racionalidade instrumental e materializada no Estado de Direito, poderia garantir um “seguro coletivo contra infortúnios individuais” (Bauman, 2001, p. 107), essa segurança se liquefez e lançou os indivíduos na contínua e solitária tarefa de se responsabilizarem pelos problemas e consequências das próprias ações, mesmo que tais problemas e consequências não estejam claros no momento da decisão. A insegurança e a ansiedade em relação ao futuro decorrem justamente do fato de que o poder nessa modernidade líquida não é mais público, no sentido de que não está voltado para a manutenção e segurança do mundo/esfera pública, mas é um poder privatizado, contingente e, para os indivíduos que o observam, fugaz.

Seria possível continuar deslindando um manancial de referências que abordam criticamente o conceito de modernidade sufixando-lhe, adjetivando-lhe ou substituindo por outros termos. No entanto, os autores apresentados são suficientes para fundamentar o pressuposto aqui defendido, recapitulo: além de um marco temporal, tratar da modernidade implica em tratar de um projeto civilizatório. É significativo a ausência de referências concretas e históricas do contexto do Sul Global na formação da modernidade. E é sintomático o silenciamento dos processos de racialização, das relações de gênero invisibilizadas na constituição da modernidade e nos seus desdobramentos ulteriores.

É claro que se reconhece o clamor de pensadoras como Beauvoir, Davis, Fanon, Coen, Gilberto Freyre, Paulo Freire, Darcy Ribeiro que concomitante ao debate exposto já apresentavam seus protestos e apontavam as insuficiências convenientes da teorização das modernidades realizadas no Norte Global. Autoras e autores que ainda no século XX já percebiam o conceito como um discurso e prática coloniais. Destes autores e suas ponderações tratarei a seguir.

Não nego aqui que a crítica a modernidade feita pelos autores expostos apresentem pontos importantes da inflexão que a modernidade faz sobre si mesma

e que representem aspectos reais das relações sociais no Ocidente (pós/tardia/reflexiva/liquidamente) moderno. No entanto, friso que é um discurso do Norte para o Norte. Todavia, constituiu o *locus* da reflexão do Sul sobre o Sul por um longo tempo, sobretudo, em espaços acadêmicos. Por este tempo, a utilização destes conceitos eurocêntricos contribuiu para o encobrimento das desigualdades sociais e práticas de dominação, paradoxalmente, mas, com menos frequência, serviu para o desenvolvimento de estratégias de emancipação.

Todavia, resta de subentendido que as teorias sociais do Norte-Global ao utilizarem o conceito de modernidade, nas múltiplas formas que se apresentam, estão descrevendo mais que um período, mas, um projeto civilizacional, marcado pela pluralidade e pela individualização. Neste modelo, a religiosidade deveria se circunscrever ao âmbito privado e pessoal, não sendo determinante para a tomada de decisões no espaço público. Este modelo civilizacional, no entanto, não passa de uma retórica que encobre a realidade e obscurece as práticas e relações concretas do cotidiano, inviabilizando que os indivíduos tomem decisões baseados na experiência real. O que estou dizendo é que na prática apesar da existência da diversidade cultural nas sociedades contemporâneas as instituições sociais tradicionais ainda tensionam fortemente para determinar as decisões políticas da vida da coletividade. As religiões ainda estão presentes, em novas formas, contribuindo para gerir o espaço público. mas, não todas as religiões, o cristianismo em específico.

As ciências sociais, a partir da perspectiva eurocêntrica ainda dominante, ao refletirem sobre o espaço público reproduzem as tensões e perspectivas experimentadas no Norte Global, condicionando a experiência de países do Sul, como o Brasil, a uma condição de subalternidade.

1.2.4.3. Pluralismo, Crise De Sentido E Incerteza

Deve-se lembrar aqui a assertiva de Weber, a saber, a formação do campo religioso que produz o desencantamento do mundo (Weber, 2004). Weber argumentou longamente em seus textos buscando demonstrar que foi a luta dentro do próprio campo religioso que relativizou a verdade formular (Weber, 2015, p. 26). Ou, como foi traduzido argutamente por Bourdieu, é a formação de um campo

religioso¹⁷ composto por agentes em competição pelo monopólio legítimo da produção de bens de salvação que relativiza a dominação da verdade formular de cunho tradicional. Esta dinâmica do campo religioso é, como se vê, a premissa básica da razoabilidade constitutiva da democracia no liberalismo político. E é aqui que se produz o problema em tela. Esta é a benção ambígua da modernidade, posto que assegura aos indivíduos liberdades para construírem o próprio destino, mas ao mesmo tempo, não garante que as escolhas livres dos indivíduos chegarão ao bom termo inicialmente planejado, ou mesmo que o ideal de felicidade que sedimentou o projeto dos indivíduos é realmente o melhor projeto. A incerteza se torna constitutiva e, como se argumentará mais adiante, é o contexto da incerteza que produz a emergência dos fundamentalismos modernos.

Aqui se torna possível retornar ao ponto inicialmente proposto. Relembrando: foi dito que os fundamentalismos modernos são produto da sociedade moderna marcada pela crise de sentido¹⁸ experimentada em sociedades onde o religioso e o tradicional foram banidos para um segundo plano. Como consequência, do desenvolvimento científico e tecnológico a sociedade contemporânea teria se tornado refém da Incerteza e da Ansiedade Existencial.

Como lembra Bauman, o desenvolvimento científico e tecnológico produz uma ruptura com o período pré-moderno. No período pré-moderno a incerteza era produto do desconhecimento de quando seria o fim da vida. Porém, a ciência médica deu ao ser humano conhecimento e controle sobre esta faceta da vida de

¹⁷ Campo religioso é o espaço relativamente autônomo de conflitos sociais. Ele é homólogo ao espaço social reproduzindo suas tensões e os valores dos grupos que preenchem este espaço social. A luta no campo religioso se dá em função do monopólio pela produção legítima dos bens simbólicos de salvação. Contraditoriamente, a cada luta no campo religioso a verdade formular disputada por seus agentes perde um pouco de seu poder de determinação, forçando os agentes religiosos a buscarem em outros campos novos mecanismos de difusão e dominação bem como novas alianças para tomar ou manter o poder (Bourdieu, 2004, p. 38, 39).

¹⁸ Para Berger (2004, p. 15) o sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências, bem como as experiências que contribuem para construir uma consciência intersubjetiva. É por haver sentido que se pode interpretar corretamente as diferentes ações sociais em diferentes contextos. A crise de sentido seria, pois, quando surge um problema na constituição intersubjetiva do sentido, quando o reservatório de significados coletivamente construído deixa de proporcionar uma base estável para o entendimento das ações dos indivíduos e do próprio eu. Assim, a crise de sentido é a incapacidade de ter segurança do que deve ser feito ou de quem se é de fato. Segundo Berger, mais que a secularização foi a pluralidade das interpretações das diferentes formas de vida nas sociedades contemporâneas que contribuiu para que as sociedades modernas se tornassem marcadas pela incapacidade de oferecer um sentido integrador para os indivíduos que delas participam (2004, p. 50)

modo que agora “é a vida antes da morte que oferece uma percepção cercada de incertezas” (Bauman, 1998, p. 219).

Tornamo-nos reféns da atividade sisífica da autoprodução da identidade individual. E apesar desta atividade já estar presente em outros momentos da história da humanidade o presente momento, salienta melancolicamente Bauman, é marcado não somente pela ausência de referências para uma decisão certa, mas, sobretudo, pela certeza de que escolhas melhores para a construção da identidade individual estão à disposição na sociedade e eventualmente teremos que refazer as escolhas que fizemos (Bauman, 1998, p. 220). Os indivíduos na sociedade moderna tornam-se selecionadores, consumidores eminentemente preocupados com a realidade presente e ao mesmo tempo, incertos de estarem fazendo decisões corretas, tanto para si quanto para a própria comunidade.

Segundo Giddens, a ansiedade existencial surge do desejo humano por segurança, perfeição e certeza, expectativas que as sociedades modernas não conseguem satisfazer plenamente, gerando incerteza e insegurança. Essa incapacidade patológica de lidar com a insegurança, imperfeição e incerteza é o que Giddens e Bauman chamam de ansiedade existencial (Bauman, 1998, p. 209; Giddens, 2003, p. 69-73).

Assim, as sociedades modernas são marcadas por um espaço público plural que exige uma política secular baseado na razoabilidade. De igual forma, as tradições ainda presentes não têm o poder para orientar os indivíduos gerando segurança para as suas escolhas, pois a noção de verdade na qual se baseavam é colocada a prova a todo momento.

Mas, este movimento não é uniforme em todos os lugares do planeta. A religiosidade foi um importante mecanismo de dominação no Sul Global. Neste hemisfério do planeta a religiosidade, em especial a cristã, foi conjugada à ideia liberal de direitos humanos para colocar em movimento um processo civilizatório (Santander; Pimentel, 2015). De modo, que a secularização não se consolida para países sul-americanos, por exemplo, apesar de o modo de produção capitalista ser introduzido violando e abolindo, em alguns casos, ou miscigenando, em outros casos, as tradições e religiosidades locais (Santos, 2014, p. 30).

Nesse contexto, ante a ansiedade existencial e os problemas estruturais das sociedades modernas ganha força uma proposta político econômica que

identifica na diversidade, na pluralidade e, sobretudo, na participação democrática o problema à civilização Ocidental, estamos falando do neoliberalismo, que mais que uma estratégia política econômica torna-se uma racionalidade, uma lógica comportamental a partir do final do século XX.

CAPÍTULO 2: NEOLIBERALISMO – A GRAMÁTICA DO PROJETO CIVILIZATÓRIO MODERNO EUROCENTRADO

o neoliberalismo é uma perversão da economia (com ele) a realidade política e a vida das pessoas já foi modificada de maneira irreversível (Gonçalves Neto, 2018, p. 179).

As modernidades são um projeto hegemônico construído a partir do Norte Global nos últimos séculos. Trabalhei este projeto hegemônico civilizador no capítulo anterior como uma história das ideias que de uma forma ou de outra contribuiu para acentuar tendências individualistas, comportamentos baseados na competitividade e relações pautadas pela insegurança. Mas, tal projeto não se sustentaria se não houvesse uma tradução jurídica-econômica que o fundamentasse. Neste capítulo pretendo desenvolver o conceito de neoliberalismo como uma categoria analítica que permite compreender a tradução prática do neoliberalismo, é isto que chamei de gramática do projeto civilizatório. Nesse sentido, apresento uma breve introdução histórica do neoliberalismo como projeto político econômico. Em seguida, discuto o programa neoliberal de Hayek, Mises e Friedman. Nessa parte, apresentei as principais características político-econômicas desenvolvidas por estes autores, mas também enfatizei o matiz ideológico que estes autores utilizaram para justificar o ataque aos direitos e a formas tradicionais de solidariedade social. Por fim, apresentei a crítica neoliberal elaborada por Carolina Lima Gonçalves, Wendy Brown, Pierre Dardot, Christian Laval e por João da Cruz Gonçalves Neto e Miguel B. Gusmão. Estes últimos dão o suporte necessário para entender a emergência de uma ideologia conservadora no núcleo do neoliberalismo.

2.1. Desenvolvimento histórico do neoliberalismo

É importante destacar que se com a modernidade estamos tratando de um projeto civilizacional, com o neoliberalismo estamos tratando da gramática a partir da qual este projeto se traduz. Quer dizer, o neoliberalismo estrutura, regula e se apresenta como a linguagem da modernidade. O neoliberalismo estrutura porque ele se efetiva como relação jurídica e econômica a partir da qual as relações sociais

a partir da década de 1980 se impõe a uma significativa e crescente parcela de pessoas e Estados. E como linguagem, porque ele ressignifica valores sociais para justificar e naturalizar as políticas econômicas e jurídicas que vão se construindo no ideal neoliberal.

A princípio o neoliberalismo seria uma resposta às transformações econômicas e políticas surgidas no pós-Segunda Guerra Mundial. Foi nesse período, o imediato pós-Segunda Guerra que se constituiu a partir dos Estados Unidos o keynesianismo como uma proposta política econômica em que se lançou mão da intervenção estatal na economia, mediante planejamento centralizado no Estado para salvaguardar direitos e, sobretudo, a sobrevivência do modo de produção capitalista que se mostrava esgotado no modelo liberal que vinha se implementando na Europa e nos EUA desde o século XVIII.

Dardot e Laval afirmam que pensadores liberais clássicos reagiram fortemente contra o keynesianismo a partir da década de 1960. Mas, a expressão neoliberalismo é anterior a esse período. Segundo os autores franceses ainda em 1938 houve o primeiro grande encontro dos pensadores que serão considerados neoliberais. Este encontro se deu no Colóquio Walter Lippman, realizado em Paris. É um evento classificado como marco inicial do pensamento neoliberal. Isto porque o Colóquio Walter Lippman reuniu economistas como Friedrich Hayek, Ludwig von Mises e Wilhelm Röpke, pensadores que compartilhavam preocupações com a crescente intervenção estatal na economia (Dardot; Laval, 2016).

Hayek escreveu, anos mais tarde, sobre a ameaça às liberdades individuais ante o crescimento do poder e da intervenção do Estado sobre a economia: "Quando, sob a influência da inflação, o Estado se torna o único empregador e o único comprador, a interferência estatal com todas as atividades se torna inevitável." (Hayek, 1944, p. 128). O discurso de Hayek se tornará emblemático da retórica neoliberal nos anos que se seguirão. Dardot e Laval, também Slobodian, tratam o Colóquio Walter Lippman como o marco histórico para a formulação do conceito de neoliberalismo.

A disseminação das ideias neoliberais começou a se intensificar a partir do Colóquio Walter Lippman, culminando na formação da Sociedade Mont Pèlerin em 1947. Autores como Hayek, Friedmann, Mises, Slobodian e Dardot/Laval consideram essa sociedade o marco inicial do neoliberalismo como movimento

intelectual e político. Seu objetivo era promover o liberalismo econômico e a livre concorrência, e seus membros se dedicaram a desenvolver teorias que fundamentassem políticas econômicas e moldassem a opinião pública em favor da estrutura neoliberal. Slobodian destaca, em especial, a participação de Hayek, que em 1947 se uniu a intelectuais suíços para formar a Sociedade Mont Pèlerin e lançar o movimento neoliberal pós-guerra, com um "espírito visionário de globalização" (Slobodian, 2018, p. 122). O projeto de Hayek para uma ordem mundial propunha uma federação internacional como antídoto à expansão do Welfare State.

Esse período coincide com a Guerra Fria entre as potências do Norte Global e a recente criação de instituições internacionais de proteção dos direitos humanos, como a Organização das Nações Unidas (ONU) e o Tribunal Internacional de Justiça. Embora essas instituições representem um avanço significativo na história da humanidade, o sistema internacional de proteção de direitos humanos também operou, por um longo tempo, como um mecanismo de imposição de valores e práticas eurocêntricos. Nesse sentido, recebeu e reproduziu a influência da ideologia neoliberal discutida.

Segundo Slobodian, para Hayek os poderes de uma autoridade internacional podem frear obstáculos aos bons movimentos, à taxação excessiva e aos gastos de Estado. A linguagem de Hayek sobre os direitos negativos e o poder de dizer 'não' podem dar a falsa impressão de um Estado passivo ou inativo em sua normatividade. Mas, criar e assegurar tal arranjo requer um engajamento proativo. O próprio Hayek foi explícito em afirmar que tal poder precisa de uma autoridade capaz de forçar as regras. Slobodian ainda acrescenta que após a segunda guerra Hayek se afastou do envolvimento com a ordem internacional, mas outros neoliberais não o seguiram da mesma forma (Slobodian, 2018, p. 123).

Alguns destes argumentaram contra a adição de direitos sociais e econômicos à lista de direitos negativos básicos. Acima de tudo, o direito de manter investimento estrangeiro a salvo e mover o capital livre de limites, foram pautas defendidas de forma virulenta pelos neoliberais no cenário internacional desde a década de 1970. Estes autores focam na expropriação da propriedade estrangeira e do controle do movimento do capital como uma violação central aos direitos. Para os neoliberais no pós-guerra, o problema central para os Estados foi a expansão

irrestrita da democracia. A universalização do sufrágio masculino trouxe para dentro da política as pessoas e suas paixões, grupos de interesse e os poderes caóticos das massas. Com a libertação das primeiras colônias ganhou força o clamor pela autonomia das nações. Instituições como a ONU ajudaram a desenvolver uma linguagem que legitima as demandas sociais (Slobodian, 2018), mas ao mesmo tempo manteve o controle de tais demandas sob os auspícios das nações do Norte-Global por meio de uma estrutura que ainda hoje é muito centralizadora.

Desta forma, o discurso em prol da privatização de empresas públicas, a redução de gastos sociais e o ataque a políticas econômicas associadas aos direitos sociais e políticos ficou muito conhecida já no final da década de 1960 (Slobodian, 2018).

Nesse meio tempo, se estabeleceu o acordo de Bretton Woods (1944). Este acordo estabeleceu um sistema monetário internacional que estava mais alinhado com o pensamento Keynesiano do que com o neoliberalismo. Assim, muitos pensadores neoliberais interpretaram esta nova organização monetária uma ameaça ao livre mercado, base da argumentação neoliberal. Assim, pensadores como Mises e Friedman indicaram por diversas vezes que políticas de restrições cambiais e o controle de capitais contidas no acordo. A Sociedade de Mont Pèlerin não logrou êxito em revogar o Acordo de Bretton Woods. No entanto, conseguiu difundir sua influência ao se tornar o programa econômico de países como o Chile e anos mais tarde da Inglaterra e dos EUA sob o comando respectivamente de Margaret Thatcher e Ronald Reagan.

O neoliberalismo gradativamente se consolidou como o programa ideológico dominante da modernidade tardia, conduzido por elites políticas e econômicas do Norte-Global. Harvey destaca que o sucesso do neoliberalismo se deve à sua capacidade de mobilizar valores como dignidade e liberdade individual, ressignificando-os para legitimar suas propostas econômicas. Ao associar a liberdade individual à competição de mercado, o neoliberalismo conseguiu se posicionar como senso comum, tornando-se amplamente aceito e menos questionado (Harvey, 2014).

Desta forma, farei uma breve exposição do pensamento neoliberal de três de seus principais representantes, a saber: Friedrich Hayek; Mises e Milton Friedman. Minha intenção nessa seção é a de demonstra que o neoliberalismo

representa um aprofundamento da racionalidade moderna na medida em que reforça o valor moral do individualismo já presente na concepção de modernidade, mas o faz intensificando o ataque aos laços de solidariedade social, uma vez que propõe a concorrência de mercado como um fator fundamental para a expressão da liberdade. Também pretendo reforçar a ambiguidade do neoliberalismo que por um lado rechaça a intervenção estatal e valoriza a liberdade individual, mas por outro lado, assume a intervenção do Estado em assuntos como a estrutura familiar como forma de proteção e desenvolvimento econômico.

2.2. Hayek e a Defesa da Liberdade Individual: Uma análise crítica das obras 'O Caminho para a Servidão'; 'Fundamentos da Liberdade' e 'Desestatização do Dinheiro'.

Um dos principais pensadores fundantes da tradição neoliberal foi Friedrich Hayek. Pensador austríaco Hayek (1899-1992), destacou-se como uma figura central no neoliberalismo do século XX. Além de economista, Hayek contribuiu para a filosofia política, enfatizando a importância da liberdade individual e criticando regimes que a comprometem. Sua influência na Escola Austríaca de Economia e seu papel na formação de políticas públicas solidificam sua relevância. Hayek permanece uma voz proeminente na tradição liberal clássica, sua obra continua a influenciar debates sobre o papel do Estado na sociedade.

Desta forma, em "O Caminho para a Servidão" (1990), elabora a relação, que em sua perspectiva é intrínseca, entre coletivismo e regimes autoritários. A argumentação de Hayek parte da constatação de que a concentração excessiva de poder nas mãos do Estado invariavelmente a supressão das liberdades individuais. Desta forma, o autor adverte sobre a necessidade de proteger e estimular a autonomia do indivíduo.

Hayek estabelece uma definição inicial do conceito de liberdade destacando a importância da não coerção arbitrária na esfera individual, denominada como "liberdade individual" (Hayek, 1983). O autor fundamenta seu argumento a partir da ideia de que a liberdade demanda uma capacidade do indivíduo agir conforme os próprios planos, em oposição à condição de se sujeitar irreversivelmente à vontade de outrem. Hayek define a liberdade como a

capacidade do indivíduo de agir conforme suas intenções, sem estar sujeito à vontade arbitrária de outrem.

Assim, o autor austríaco passa a elaborar a complexidade da realização plena dessa forma de liberdade na sociedade. O economista sugere que o papel da política de liberdade deve ser o de minimizar a coerção e seus efeitos prejudiciais, mesmo que a eliminação completa seja inatingível. A ênfase que ele pretende apresentar repousa na autonomia individual, desta forma, para Hayek, a liberdade econômica e a liberdade pessoal são inseparáveis. A liberdade, para Hayek, não está diretamente vinculada à gama de escolhas físicas disponíveis, mas à capacidade de um indivíduo determinar sua conduta de acordo com suas intenções, sem interferências externas.

"Neste sentido, "liberdade" refere-se exclusivamente a uma relação do homem para com seu semelhante, que só é infringida pela coerção do homem pelo homem. Isso significa, especificamente, que a gama de possibilidades físicas entre as quais uma pessoa pode escolher em dado momento não tem relação direta com a liberdade. O alpinista que se encontra em uma posição perigosa e vê apenas um caminho para se salvar é indiscutivelmente um homem livre, embora dificilmente possamos afirmar que ele tenha alguma escolha" (Hayek, 1983, p. 27).

Assim, a visão hayekiana destaca que o conceito de liberdade implica a existência de uma esfera privada na qual outros não podem intervir. O economista ainda argumenta que a liberdade não depende da variedade de escolhas, mas da capacidade de determinar a conduta de acordo como as pretensões correntes, distinguindo entre uma ação orientada por intenções individuais persistentes e a manipulação por parte de outros, este é o significado total do texto supracitado. Quando explora a relação entre liberdade e coerção, como na crítica ao comunismo e ao coletivismo, o significado do conceito de liberdade ganha importância e vivacidade.

Para Hayek, a perspectiva de o socialismo substituir o liberalismo como doutrina predominante entre pessoas classificadas como progressistas, indica uma crença contrária às previsões dos pensadores liberais, que outrora, segundo Hayek haviam advertido sobre as implicações do coletivismo. Hayek, analisa a ascensão do socialismo reconhecendo uma paradoxalidade deste desenvolvimento. Isto porque, o autor observa que a ideia do socialismo emerge como uma reação

ostensiva contra o liberalismo presente na Revolução Francesa e, posteriormente, este socialismo obtém aceitação sob a bandeira da liberdade.

Hayek afirma que inicialmente o socialismo era declaradamente autoritário e os fundadores do pensamento socialista, segundo o autor, reconheceram a necessidade de um governo ditatorial pra impor suas ideias. Nesse contexto, a liberdade de pensamento era desconsiderada, e os planejadores socialistas, segundo Hayek (1990).

Hayek argumenta que a estratégia socialista evoluiu para uma forma que incorporou a promessa de uma "nova liberdade", destacando a transição do reino da necessidade para o reino da liberdade. A nova compreensão de liberdade, forjada pelos socialistas, entretanto, não passava de uma abordagem que buscava superar o "despotismo da necessidade material" e alcançar uma distribuição mais equitativa da riqueza, desta forma transformara a liberdade em sinônimo de poder ou riqueza, afirma Hayek. "A reivindicação da nova liberdade não passava, assim, da velha reivindicação de uma distribuição equitativa da riqueza" (Hayek, 1990).

Sobre a utilização distorcida do conceito de liberdade, Hayek observa que, apesar das promessas de liberdade, o socialismo frequentemente conduz à supressão das liberdades individuais. O autor ainda faz uma comparação entre a semelhança entre as condições de vida nos regimes fascista e o regime comunista e aponta questões sobre as tendências subjacentes a ambos. E, nesse sentido, Hayek aponta Max Eastman como uma voz comunista que reconhece a injustiça do stalinismo e o equipara ao fascismo. E acrescenta que pensadores como W. H. Chamberlin e F. A. Voigt, concluíram o ponto que Hayek defende, a saber que o socialismo inicialmente havia prometido o caminho para a liberdade, todavia, ele inequivocamente conduziria à ditadura e à guerra civil.

Segundo Lippman, citado por Hayek, a geração atual está aprendendo através da experiência o que acontece quando os homens se afastam da liberdade para organizar de forma coercitiva suas atividades. Para Hayek a centralização da organização resulta apenas em uniformidade e uma sociedade planificada está sob a égide do princípio autoritário na condução dos assuntos humanos. Hayek admite temer sobre as consequências imprevistas do socialismo e dúvida da compatibilidade entre o socialismo que ele via se desenvolver no Leste Europeu e os princípios liberais (Hayek, 1990).

Em "Fundamentos da Liberdade", Hayek defendeu a ideia de que a liberdade individual é vital para o florescimento da sociedade. Nesse sentido, ele destaca o papel central do mercado como um mecanismo que não só permite, mas também estimula, a coordenação eficiente das atividades humanas que são pensadas segundo as necessidades reais, sem a necessidade de uma direção centralizada das relações sociais. Para Hayek, a liberdade econômica está inevitavelmente enlaçada à liberdade pessoal, sendo que "a liberdade individual só pode ser preservada por meio da liberdade econômica" (Hayek, 1983, p. 51).

Hayek ainda apresenta contribuições concretas para uma política econômica neoliberal em duas outras obras: Desestatização do Dinheiro (2011) e Direito, Legislação e Liberdade (1985). Nesta última, o economista austríaco analisa as interrelações entre direito, legislação e a sociedade civil. O autor estabelece como foco de sua análise o conceito de liberdade individual, novamente. Desta forma, a limitação do poder coercitivo volta ao centro do palco, Hayek destaca a importância de preservar a esfera privada, onde o indivíduo pode agir de acordo com seus próprios planos e intenções sem imposição arbitrária de terceiros: "a liberdade só tem significado na medida em que implica proteção contra a coerção" (Hayek, 1985p. 134).

Noutro ponto, o autor argumenta que a concentração de poder estatal é a principal ameaça à liberdade individual e deve ser limitada para proteger a autonomia pessoal (Hayek, 1985, p. 647). Hayek afirma que ao refletir sobre a relação entre direito, liberdade e Estado está tentando estabelecer um programa que permita escapar ao processo de degeneração intrínseco à forma de governo que se estabeleceu desde o início do século XX.

A relação entre liberdade e ordem espontânea é um ponto crucial na argumentação hayekiana. A complexidade da sociedade exige uma ordem que não pode ser imposta de maneira centralizada. Neste ponto, Hayek para querer dar um passo além, ele afirma que liberdade não é apenas ausência de coerção, ela é também a preservação de um ambiente propício ao desenvolvimento espontâneo das instituições sociais. O autor afirma que "a ordem social complexa não é uma criação da legislação, mas um produto da ação humana livre e espontânea" (Hayek, 1985, p. 39).

Desta forma, ao refletir sobre o âmbito econômico, Hayek destaca a importância da liberdade econômica como um componente fundamental da liberdade pessoal. A consequência lógica desta convicção enunciada pelo autor se traduz na proposição de que a intervenção estatal na economia equivale à restrição da liberdade individual. Logo, Hayek argumenta que a coordenação eficiente das atividades humanas ocorre de maneira eficaz no mercado, sem a necessidade de uma direção centralizada, um eco da ideia da "mão invisível" de Adam Smith. Em consonância Hayek afirma que "a liberdade individual só pode ser preservada por meio da liberdade econômica" (Hayek, 1985, p. 95).

Hayek defende que o desenvolvimento da individualidade exige uma esfera privada livre de interferências externas, afirmando que "a liberdade ou a falta de liberdade dos indivíduos não depende da gama de escolhas, mas da possibilidade de determinar sua conduta de acordo com suas pretensões correntes" (Hayek, 1985, p. 41). Essa visão também se estende à sua proposta de transformação da teoria monetária e econômica, exposta em "Desestatização do Dinheiro" (2011). Nesse trabalho, o autor argumenta a favor da desestatização da produção de moeda como forma de promover a liberdade individual e limitar o poder do Estado. Para Hayek, a produção estatal da moeda resulta em distorções econômicas, enquanto a introdução da competição nesse setor traria benefícios significativos para a sociedade. Ele reforça essa posição ao afirmar que "o monopólio da moeda estatal não é apenas um dos monopólios mais inofensivos; é o pior de todos" (Hayek, 2011, p. 146).

O que Hayek propõe então é uma desestatização do dinheiro baseado na crença de que a concorrência entre diferentes fornecedores de moeda privada conseguiria produzir um sistema mais estável e mais eficiente para a economia. Assim, explica que em um mercado competitivo de moedas, a busca pela maior estabilidade do valor da moeda seria um incentivo natural, pois os indivíduos escolheriam as moedas mais confiáveis. Para Hayek, esse processo resultaria em uma forma de dinheiro mais estável e resiliente às interferências governamentais.

Desta forma, a proposta iminente para o futuro próximo, que se revela como uma oportunidade para a análise de um esquema de abrangência mais ampla, consiste no compromisso formal entre os países do Mercado Comum, idealmente incluindo os países neutros da Europa e, eventualmente, os da América do Norte,

de não impor obstáculos à livre negociação de suas moedas nacionais, incluindo moedas de ouro, em todo o território abrangido. Essa proposta implica a abolição inicial de controles cambiais e regulamentações sobre a circulação de moeda entre esses países, permitindo total liberdade para utilizar qualquer das moedas em contratos e contabilidade, bem como a abertura de filiais bancárias em condições idênticas às já estabelecidas (Hayek, 2011).

O propósito fundamental desse programa é impor disciplina aos agentes monetários e financeiros, impedindo a emissão de moedas substancialmente menos confiáveis do que as de outros países. A familiaridade do público com as novas possibilidades resultaria na rápida substituição de moedas infratoras, criando um incentivo para manter a estabilidade do meio circulante. Isto significa, na prática, a criação de uma alternativa mais viável e prática em comparação com a proposta utópica, para Hayek, de criar uma nova moeda europeia. Esta última, ao entronizar mais profundamente o monopólio governamental sobre a emissão e controle monetário, é considerada menos preferível. A abolição da prerrogativa milenar dos governos de monopolizar o dinheiro pode parecer alarmante, comenta o autor, tornando mais plausível que as pessoas apreciem as vantagens caso seja permitida a competição entre diversas moedas governamentais (Hayek, 2011).

Hayek ainda anota que apesar da simpatia pelo desejo de unificação econômica na Europa Ocidental através da liberação total do fluxo de dinheiro, há dúvidas consideráveis sobre a conveniência da criação de uma nova moeda europeia administrada por uma autoridade supranacional. As divergências entre os países membros quanto às políticas adotadas por uma autoridade monetária comum, juntamente com a possibilidade de alguns países terem uma moeda inferior, levantam questionamentos sobre a eficácia dessa abordagem. Além disso, uma única moeda internacional mal administrada pode ser pior do que uma moeda nacional, privando um país de uma saída diante das decisões prejudiciais de outros. A vantagem de uma autoridade internacional deveria residir em proteger um estado membro de medidas nocivas, não em forçá-lo a participar de políticas prejudiciais adotadas por outros países (Hayek, 2011).

Em síntese, Friedrich Hayek, por meio de sua extensa obra, destaca a primazia da liberdade individual como alicerce essencial para o desenvolvimento humano e social. Sua crítica contundente ao coletivismo e sua advertência sobre

os perigos do excesso de poder estatal ressoam como pilares fundamentais de sua filosofia neoliberal. Hayek argumenta que a verdadeira liberdade reside na capacidade do indivíduo de agir conforme seus próprios planos, uma autonomia que é inextricavelmente ligada à esfera econômica.

A visão de Hayek enfatiza a interdependência entre liberdade econômica e pessoal, argumentando que a preservação da segunda depende intrinsecamente da primeira. Ele critica a ideia de "nova liberdade" defendida pelos socialistas, apontando que essa promessa muitas vezes oculta o caminho para a servidão. Para Hayek, a liberdade não se limita à ausência de coerção, mas envolve a capacidade de determinar a própria conduta, alcançada através da liberdade econômica. Sua proposta de desestatização da produção de moeda reforça esse compromisso, ao sugerir que a competição entre fornecedores privados de moeda não apenas traria estabilidade, mas também garantiria a autonomia individual. Dessa forma, Hayek defende uma ordem social fundamentada na liberdade individual, protegendo a esfera privada das imposições arbitrárias e permitindo que os indivíduos ajam de acordo com suas próprias intenções (Hayek, 1985; 2011).

Nossa análise da teoria neoliberal hayekiana abordou a crítica ao coletivismo, a interdependência entre liberdade econômica e pessoal, e a proposta de desestatização da produção de moeda. Hayek compartilha com von Mises uma profunda desconfiança em relação à ação estatal, temendo o estabelecimento de regimes antidemocráticos quando as individualidades são subjugadas pelo planejamento coletivista. Nesse sentido, torna-se necessário também explorar as teorias neoliberais de Ludwig von Mises, uma vez que este economista tem influenciado o pensamento social de uma parcela dos cidadãos brasileiros, sobretudo, no que tange a enfatize ao individualismo metodológico e a defesa da desregulação do mercado como elementos essenciais para a eficiência econômica. A compreensão conjunta desses pensadores proporciona uma visão abrangente das perspectivas neoliberais sobre a liberdade individual e o funcionamento do mercado. Essa postura reflete uma afinidade mais profunda do que meramente a de discípulo e admirador de von Mises, evidenciando uma convergência de ideias sobre a desconfiança em relação ao papel do Estado e a confiança na ação humana individual.

2.3. Racionalidade, Tempo e Liberdade: A Coordenação Social segundo Ludwig von Mises.

Ludwig von Mises (1881-1973), membro da Escola Austríaca de Economia, marcou o pensamento econômico por meio de sua obra, "A Ação Humana" (1949). Em 'A Ação Humana' o austríaco sublinhou a primazia da ação individual na economia e advoga pela liberdade econômica contra a intervenção estatal. Mises construiu uma imagem de defensor incansável do neoliberalismo e dessa forma influenciou a teoria econômica contemporânea, promovendo princípios de livre iniciativa e propriedade privada.

Mises se esforça para construir uma imagem de continuador da tradição política econômica liberal. Isso fica mais claro na recorrente tentativa de resgatar termos da filosofia política moderna e reconstruir seu sentido. Um exemplo é o conceito de liberal. Mises, no prefácio de "Ação Humana" enuncia que o utiliza no mesmo sentido empregado na Europa no século XIX. Ele quer indicar com o termo liberal "movimento político e intelectual que substituiu os métodos pré-capitalísticos de produção pela livre empresa e economia de mercado; o absolutismo de reis ou oligarquias pelo governo representativo constitucional; a escravatura, a servidão e outras formas de cativeiro pela liberdade de todos os indivíduos" (Mises, 2010, p. 7). Em "Ação Humana", Mises desenvolve uma análise sobre o "homem", concentrando-se no que o economista considera suas características fundamentais, nesse sentido, há especial atenção para os conceitos de racionalidade e irracionalidade¹⁹.

Mises lança mão de uma perspectiva praxeológica²⁰, isto é, ele concebe o "agente homem" como um ser dotado da capacidade de ação e de escolha. Nesse sentido, o economista austríaco destaca que a ação é inerente à natureza humana

¹⁹ Notável, portanto, a profundidade em que as raízes de uma cultura eurocêntrica desenvolvida a partir do Iluminismo reverbera na linguagem e preocupações de Mises. Desde a afirmação contumaz de que apropria de uma tradição filosófica iluminista, sem as críticas necessárias para uma adequação a contextos não europeus, até a reprodução de termos genéricos profundamente androcêntricos e eurocêntricos.

²⁰ Mises explica que a teoria econômica moderna, estendeu e aprofundou a compreensão de ação humana. Assim, desenvolveu a praxeologia, que no entendimento do autor austríaco trata-se de uma teoria da ação que produz conhecimento válido sobre as condições que correspondam exatamente àquelas consideradas na hipótese teórica, nesse sentido, a praxeologia parte de hipóteses racionais para a compreensão da realidade concreta. Assim, para Mises, o estudo dos problemas econômicos tem que começar por atos de escolha tornando a economia uma parte de uma ciência mais ampla, mais universal.

e que deve ser compreendida como um esforço consciente para alcançar um estado de satisfação. Daí que Mises conclui que é fundamental na caracterização do homem a capacidade de deliberar, decidir e empreender ações com intuito de atingir objetivos específicos conscientemente estabelecidos por cada agente (Mises, 2010).

Nesse sentido, o pupilo de Hayek enfatiza que as ações humanas são subjetivamente motivadas e percebidas como meios para alcançar os fins desejados. A racionalidade, para Mises, está intrinsecamente ligada à busca pela satisfação e a maximização dessa satisfação individual. O autor enfatiza que cada ação é resultado de um processo mental no qual o agente avalia meios disponíveis e seleciona aquele que, sob seu ponto de vista particular, melhor conduz à consecução de seus objetivos. Mises argumenta que a ação humana é sempre guiada pela busca de satisfação pessoal e que o julgamento de valor sobre os objetivos dos outros é irrelevante (Mises, 2010, p. 43).

Mises destaca que a racionalidade da ação humana é central para sua teoria, enfatizando que as ações são orientadas pela busca de satisfação pessoal, em um processo subjetivo de avaliação de alternativas e escolhas individuais. Para ele, essa racionalidade é evidenciada nas decisões que visam maximizar a utilidade percebida pelo agente. Mises sublinha que a praxeologia foca nos meios e não em juízos de valor sobre os fins das ações, adotando uma postura neutra (Mises, 2010, p. 46).

No excerto em consideração, Mises, ao abordar a praxeologia em sua obra "Ação Humana", enfatiza a distinção fundamental entre os objetivos finais da ação humana e os meios empregados para alcançá-los. O autor ressalta que os julgamentos finais de valor, representativos dos objetivos últimos, são inerentes à subjetividade individual e não suscetíveis a uma análise mais aprofundada. Contrapondo-se a uma avaliação valorativa dos fins, a praxeologia, enquanto ciência, direciona seu enfoque aos meios selecionados pelos agentes para realizar tais objetivos, adotando uma postura de neutralidade em relação aos valores finais escolhidos.

A abordagem subjetivista da praxeologia torna-se evidente quando Mises propugna a interpretação de termos como "felicidade" e "utilidade" de maneira subjetiva, vinculando-os àquilo que o agente humano busca alcançar, pois

considera tais metas desejáveis em seu próprio juízo. Dessa forma, o autor sublinha que a praxeologia, ao analisar a ação humana, se atém à eficácia dos meios escolhidos para a realização dos objetivos finais, sem emitir juízos valorativos sobre a natureza intrínseca desses objetivos, constituindo, assim, uma abordagem científica imparcial e estritamente orientada à compreensão dos processos de escolha e ação humanos.

Por outro lado, Mises não desconsidera a presença de elementos de irracionalidade na ação humana. Antes, o autor reconhece que as limitações cognitivas e a incompletude das informações disponíveis podem conduzir a a decisões que, do ponto de vista do observador externo, parecem contraditórias ou irrazoáveis. Para Mises, a complexidade da realidade jungida à impossibilidade de se prever todas as consequências de uma ação impõe limites severos à capacidade humana de agir de maneira estritamente racional. Mises reconhece que algumas ações podem parecer irracionais por motivos idealistas e que os meios escolhidos podem ser falíveis devido às limitações cognitivas (Mises, 2010, p. 44, 45)

Em suma, a abordagem de Mises sobre a racionalidade/irracionalidade na ação humana é enriquecedora e proporciona uma compreensão profunda das motivações subjacentes às escolhas individuais. Ao reconhecer simultaneamente a presença de elementos de irracionalidade e as limitações inerentes à racionalidade, Mises procura construir uma visão holística e realista da complexidade do comportamento humano (Mises, 2010).

É a partir da concepção de racionalidade/irracionalidade desenvolvido por Mises que o autor elabora sua compreensão de liberdade. Ressalto aqui a proposta inicial, torna-se necessário discutirmos a concepção de liberdade destes pensadores porque esta concepção recobre a realidade prática e dá novo sentido para a ação política.

Mises, à semelhança de Hayek, coloca a liberdade como núcleo do pensamento liberal, definindo-a como ausência de coerção e destacando a importância de agir conforme a própria vontade, sem violar os direitos alheios.

Além disso, Mises enfatiza que a existência do Estado não diminui a dignidade, o bem-estar ou a liberdade dos indivíduos. Ele utiliza o exemplo da função policial. Mises argumenta que o fato de algumas pessoas terem a responsabilidade de oferecer proteção não é antidemocrático, assim como não

seria objetável o papel de outras pessoas na produção de bens como sapatos. Ele destaca que a existência de políticos e servidores públicos profissionais é aceitável, desde que as instituições do Estado sejam democráticas. A seguir, o autor aborda a democracia como um componente essencial no sistema político liberal. O autor destaca que a democracia não deve ser confundida com visões românticas de democracia direta. Em vez disso, ele a define como uma forma de constituição política que permite a adaptação do governo aos desejos da maioria, sem recorrer a lutas violentas. A mudança de governo em um estado democrático ocorre por meio de eleições e acordos parlamentares, evitando assim conflitos armados e promovendo uma transição suave e pacífica no poder. Essa abordagem sublinha a importância da democracia como um **mecanismo que facilita a expressão da vontade popular de maneira ordenada e institucionalizada** (Mises, 2010, p. 66-69). É fundamental destacar esse trecho, porque Mises apresenta a democracia não como um valor ético/moral e princípio organizador da sociedade, antes, para o economista a democracia é um mecanismo para produzir a vontade popular, nesse sentido, a democracia seria substituível quando não produz os efeitos esperados pelo povo.

Para Mises, o liberalismo encarna a crença fundamental de que a liberdade individual é o alicerce da ordem social. Ele afirma que o liberalismo proporciona uma solução eficaz para os conflitos que surgem da diversidade de opiniões e interesses entre os seres humanos. Nesse contexto, a liberdade não é apenas um direito individual, mas uma condição necessária para o florescimento de uma sociedade harmoniosa e cooperativa. O indivíduo livre, segundo Mises, é capaz de buscar seus próprios objetivos e, simultaneamente, contribuir para o bem-estar coletivo por meio da interação voluntária e da cooperação mútua.

Mises salienta que a liberdade, no contexto do liberalismo, não implica uma ausência total de restrições, pois a liberdade de um indivíduo termina onde começa a liberdade de outro. Essa perspectiva ressalta a importância da noção de direitos individuais como balizadores éticos na sociedade liberal, garantindo que a liberdade não seja utilizada como pretexto para violar a liberdade alheia. Portanto, a definição de liberdade segundo Mises transcende a mera liberdade física, englobando a esfera moral e ética para construir uma sociedade verdadeiramente liberal e justa.

Mises busca aprofundar a noção de praxeologia defendida por ele. Assim, o autor discute conceitos como o tempo e a incerteza e a forma como estes interferem na ação humana. Estas noções, de tempo e incerteza, tornam-se na verdade centrais na metodologia praxeológica de Mises, posto que deslindam a complexidade inerente à tomada de decisões humanas.

Mises, considera o tempo um fator inextrincavelmente vinculado à ação humana e isto é o cerne de sua análise. O autor não quer apenas indicar uma dimensão cronológica, física, antes, ao distinguir entre passado, presente e futuro, Mises indica que observamos uma construção mental que modela as preferências e as decisões dos agentes. "A ideia de tempo é uma categoria praxeológica" (Mises, 2010, p. 134).

Mises desenvolve a teoria do tempo na praxeologia ao destacar a importância da escassez temporal. A noção de escassez temporal é ampliada por meio da compreensão da influência do tempo nas escolhas humanas. Ele argumenta que "o tempo é, como dizem os economistas, um fator de produção escasso". Aqui, Mises salienta não apenas a escassez do tempo como tal, mas também sua qualificação como um elemento produtivo, destacando a importância intrínseca do tempo na realização de ações eficazes (Mises, 2010, p. 114). A urgência inerente à natureza finita do tempo impõe restrições às ações humanas, moldando as preferências individuais e influenciando as escolhas diante das alternativas disponíveis. Nesse contexto, o tempo não é apenas uma variável externa, mas um elemento intrínseco à tomada de decisões, moldando a lógica da ação humana. Além disso, Mises elabora sobre a natureza subjetiva do tempo ao afirmar que "não há nenhuma medida uniforme do tempo, válida para todos os homens e para todos os momentos". Essa perspectiva ressalta a dimensão subjetiva do tempo, enfatizando que a percepção individual do tempo é moldada pelas circunstâncias específicas e pelas experiências de cada agente (Mises, 2010, p. 115).

Ademais, a incerteza emerge como uma variável central na análise praxeológica de Mises. No que tange à incerteza, o economista austríaco destaca que "a ação sempre implica a expectativa de um resultado futuro". Essa expectativa, no entanto, é caracterizada pela incerteza inerente à complexidade do mundo. Mises reconhece que "nenhum homem pode nunca prever com certeza os

efeitos de seus atos", delineando a incerteza como um componente ineliminável da ação humana (Mises, 1996, p. 119). A incerteza permeia as decisões humanas, uma vez que os agentes são confrontados com um futuro inexoravelmente desconhecido. Mises reconhece a impossibilidade de prever com precisão os resultados futuros das ações, dada a complexidade inerente ao ambiente social e econômico. Assim, a incerteza é incorporada à praxeologia como um componente ineliminável da experiência humana.

Vimos trabalhando o pressuposto estabelecido por Harvey, a saber: "nenhum modo de pensamento se torna dominante sem propor um aparato conceitual que mobilize nossas sensações e nossos instintos, nossos valores e nossos desejos, assim como as possibilidades inerentes ao mundo social que habitamos" (Harvey, 2014, p. 15). Por isso, desenvolvemos as bases conceituais e propostas epistêmicas desenvolvidas por Hayek e Mises até aqui. Tratei dos conceitos de liberdade e racionalidade de Mises até agora, também demonstrei como o economista austríaco elabora uma relação entre tempo e incerteza para justificar sua teoria praxeológica. Agora quero finalizar demonstrando como esse referencial conceitual era proposto como prática político-econômica por Mises.

Mises desenvolveu uma análise de mercado que ele denominou de "cataláxia". Em seu esforço de se apresentar como um continuador de tradições, Mises resgata o primeiro uso do termo feito por Whately em que, segundo Mises, Whately utiliza o termo significando uma ciência das trocas. O tradutor de "A Ação Humana" acrescenta nota extraída do *'Mises Made Easier'* informando que Cataláxia se trata da economia de mercado, quer dizer, das relações de troca e de preços que leva em consideração as ações baseadas no cálculo monetário e que para tanto busca a formulação dos preços até sua origem, quer dizer, considera o até o momento em que o indivíduo faz sua escolha. A implicação disto seria uma explicação radicalmente empírica, como os preços de mercado são, não como deveriam ser (Mises, 2010, p. 23).

Para Mises, a cataláxia representa a ordem emergente a partir da ação humana, e sua compreensão envolve a inter-relação entre racionalidade, tempo, incerteza e o cálculo econômico. Nesse sentido, o autor postula que ação humana é guiada pela racionalidade, postulado discutido anteriormente, onde os indivíduos se movem na busca de seus objetivos considerando o conhecimento e os recursos

disponíveis para as melhores decisões. A racionalidade permeia as escolhas individuais e modela a forma como os agentes econômicos interagem no mercado.

Outro fator dantes frisado são o tempo e a incerteza na constituição da cataláxia. Segundo Mises, é uma variável essencial na análise cataláctica. A escassez temporal impõe limitações às ações humanas, moldando as preferências e influenciando as escolhas diante de alternativas concorrentes. A dimensão subjetiva do tempo é destacada por Mises, evidenciando que as percepções individuais do tempo afetam as decisões econômicas (Mises, 2010). A incerteza, por sua vez, é inerente à ação humana na cataláxia. Mises reconhece que os agentes econômicos enfrentam um futuro desconhecido, e a capacidade de prever com certeza os resultados das ações é limitada. A incerteza, longe de ser um obstáculo, é incorporada ao processo de tomada de decisões, influenciando a adaptação constante dos agentes às mudanças no ambiente (Mises, 2010).

Desta forma, o cálculo econômico é crucial à cataláxia porque pode orientar as decisões individuais num contexto de escassez de recursos e imprecisão. Mises argumenta que, no ambiente descentralizado do mercado, o cálculo econômico permite aos indivíduos avaliar as alternativas de ação, comparar custos e benefícios, e alocar recursos de maneira eficiente para satisfazer suas necessidades e desejos (Mises, 2010). A cataláxia destaca a interconexão entre racionalidade, tempo, incerteza e cálculo econômico na dinâmica da ação humana. O cálculo econômico, conforme concebido por Mises, é a aplicação prática da racionalidade na tomada de decisões econômicas. Em uma economia de mercado descentralizada, onde a propriedade privada e a livre troca prevalecem, os agentes econômicos utilizam o cálculo econômico para comparar os custos e benefícios das diferentes alternativas disponíveis (Mises, 2010, p. 763).

Mises argumenta que o sistema de preços, gerado pela interação livre de oferta e demanda, é o indicador fundamental para o cálculo econômico. Os preços refletem as informações dispersas sobre as condições de oferta e demanda, permitindo que os indivíduos avaliem as oportunidades de forma eficiente. Assim, o cálculo econômico se torna uma ferramenta crucial para alocar recursos escassos de maneira eficaz, orientando as escolhas dos agentes (Mises, 2010).

A eficácia do cálculo econômico, segundo Mises, reside na descentralização do conhecimento. Diferentes agentes, com conhecimentos

especializados e experiências distintas, contribuem para a formação dos preços e, conseqüentemente, para o cálculo eficiente das alternativas. Isso contrasta com sistemas centralizados, nos quais a informação dispersa é inadequadamente processada, levando a distorções na alocação de recursos. Portanto, a relação entre racionalidade e cálculo econômico em Mises é fundamentada na ideia de que a racionalidade guia a ação humana, enquanto o cálculo econômico fornece a ferramenta prática para implementar essa racionalidade no contexto de uma economia de mercado descentralizada. O entendimento dessa relação é essencial para apreciar a eficiência do mercado na alocação de recursos e na coordenação social.

Nesse sentido, cabe ainda dizer que a noção de propriedade privada é considerada um pilar fundamental na teoria miseana. Ela articula o sistema conceitual filosófico proposto pelo economista austríaco com a realidade concreta no sistema capitalista. Em Mises, a propriedade privada não se restringe a um direito legal, antes é um elemento essencial para a liberdade individual.

O exercício da racionalidade no âmbito do cálculo econômico, por exemplo, só pode ser feito mediante a existência e usufruto da propriedade privada, como diz:

O sistema de cálculo econômico em termos monetários está condicionado por certas instituições sociais. Só pode funcionar num quadro institucional de divisão do trabalho e de propriedade privada dos meios de produção, no qual bens e serviços de todas as ordens são comprados e vendidos através do uso generalizado de um meio de troca chamado moeda (Mises, 2010, p. 281).

Suas ideias podem ser resumidas na afirmação de que "a instituição da propriedade privada é indispensável à humanidade" (Mises, 2009). O autor enfatiza como o livre mercado, quando não perturbado por intervenções externas, é capaz de coordenar as atividades humanas de maneira eficiente. Essa ideia é bem desenvolvida em Mises e faz eco à celebre frase de Hayek em que se lê: "a ordem social não é o produto do desígnio humano, mas a consequência espontânea da ação humana individual" (Hayek, 1990, p. 103). Nesse contexto, Mises destaca a precificação como um mecanismo crucial para a alocação eficiente de recursos. A coordenação social no livre mercado, conforme Mises, é fundamentada no mecanismo de formação de preços. Ele argumenta que o sistema de preços é o

principal instrumento por meio do qual as informações dispersas são agregadas, refletindo as escolhas e preferências individuais de milhões de participantes no mercado. Dessa forma, os preços são como "sinais" que coordenam as atividades econômicas, indicando a escassez e a abundância de recursos em diferentes setores da economia (Mises, 2010).

Mises argumenta que a liberdade econômica é uma condição indispensável para a coordenação social eficiente. Ele defende que, em um mercado livre, os preços atuam como indicadores dinâmicos que orientam a adaptação contínua dos agentes econômicos, promovendo inovação e progresso sem necessidade de controle centralizado. (Mises, 2009).

Ao salientar a coordenação social no livre mercado, Mises argumenta que a descentralização das decisões é mais eficaz do que qualquer forma de controle centralizado. Ele enfatiza que "o conhecimento disperso em toda a sociedade é melhor utilizado por meio do sistema de preços" (Mises, 2010, p. 293). Aqui, Mises destaca como a coordenação descentralizada aproveita a diversidade de conhecimentos e experiências individuais, permitindo uma alocação eficiente de recursos. Por hora é o suficiente para demonstrar a construção conceitual ideológica empreendida por Mises em favor da privatização e desregulação selvagem do mercado.

Assim, tratou-se neste texto da contribuição de Mises, membro proeminente da Escola Austríaca de Economia, que delineou em sua obra seminal "A Ação Humana" os fundamentos do pensamento econômico liberal, defendendo ardorosamente a liberdade econômica e a primazia da ação individual no mercado. A análise praxeológica proposta por Mises destaca a centralidade da racionalidade na ação humana, enfatizando a busca consciente pela satisfação das necessidades e desejos. A praxeologia miseana distingue claramente os objetivos finais da ação humana e os meios utilizados para alcançá-los, buscando adotar uma postura de neutralidade em relação aos valores finais escolhidos pelos agentes.

O economista austríaco aprofunda sua teoria ao explorar as dimensões do tempo e da incerteza na praxeologia. Ele destaca o tempo como uma categoria praxeológica, intrinsecamente ligada à ação humana, e ressalta a importância da escassez temporal na moldagem das escolhas individuais. A incerteza, inerente à complexidade do mundo, é reconhecida como um componente ineliminável da ação

humana. Mises argumenta que o cálculo econômico, fundamental para a eficiência do mercado, é condicionado pela existência de instituições sociais como a propriedade privada. O sistema de preços, gerado pela interação livre de oferta e demanda, torna-se a ferramenta crucial para o cálculo econômico, refletindo as escolhas individuais de milhões de participantes no mercado. Desta forma, a propriedade privada, segundo Mises, não é apenas um direito legal, mas um elemento essencial para a liberdade individual e a eficiência do mercado. A coordenação social no livre mercado, guiada pela racionalidade e facilitada pelo cálculo econômico, emerge espontaneamente das decisões individuais, sem a necessidade de uma direção centralizada. Mises, alinhado à tradição liberal, enfatiza que a liberdade econômica é condição necessária para o desenvolvimento material e espiritual, defendendo-a como requisito para a prosperidade. Sua visão destaca a capacidade do mercado de se autoajustar e adaptar, promovendo inovação e progresso contínuo.

Ao considerar a teoria neoliberal de Milton Friedman, é possível encontrar afinidades com as ideias de Mises, especialmente no que diz respeito à defesa da liberdade econômica e da importância do mercado na coordenação eficiente das atividades humanas. Ambos os pensadores compartilham a crença na capacidade autorreguladora do mercado, fundamentada na busca individual pelo lucro e na formação de preços como indicadores dinâmicos. A convergência entre as visões de Mises e Friedman ressalta a consistência dos princípios liberais na abordagem dos desafios econômicos e sociais.

2.4. Propriedade privada, livre mercado e competição: Os pilares do pensamento econômico de Milton Friedman em "Capitalismo e Liberdade".

Destaquei as contribuições de Hayek, Mises e agora comentarei a participação de Friedman na formação teórica do neoliberalismo, sobretudo, porque desde 2016 estes autores caíram no gosto de personalidades brasileiras que se identificam com o espectro político à direita. No debate político brasileiro dos últimos anos, sempre que foi reclamada uma teoria para substituir a proposta político-econômica petista as propostas destes três autores foram de alguma forma lembradas. Em destaque para o que a partir de Harvey destacamos anteriormente,

quer dizer, debatedores reclamam Hayek e Mises, sobretudo, para valorizar o papel da liberdade individual e para reduzir a democracia a um arranjo organizacional dentro de uma perspectiva de desregulação do mercado e crítica aos direitos sociais. Friedman não é tão lembrado no debate público. Via de regra seu nome é associado à Escola de Chicago de Economia e está, no Brasil, é lembrada como referência da formação do ex-ministro da economia, Paulo Guedes. Mas, Friedman é um economista norte americano renomado. Em 1976 foi laureado com o Prêmio Nobel de Economia e esteve à frente como líder intelectual da Escola de Chicago.

Friedman manteve afinidades teóricas com membros da Escola Austríaca de Economia, destaque para Friedrich Hayek e Ludwig von Mises. Hayek, em Caminho da Servidão, expressou textualmente seu apreço a defesa da liberdade individual e à livre iniciativa feita por Friedman. Também é perceptível a influência de "A teoria do dinheiro e do crédito" de Mises sobre a ênfase na importância da estabilidade monetária nos escritos de Friedman. Friedman chegou a citar Mises diretamente quando afirmou: "Inflação é sempre e em toda parte um fenômeno monetário", comentário feito à Financial Times em 1963 (ESPM, 2022).

Friedman desempenhou um papel fundamental na Escola de Chicago como um dos arquitetos da transformação monetária que ocorreu a partir da década de 1960 e que culminou na formação do neoliberalismo na década de 1980. Sua defesa enfática do liberalismo econômico jungido à uma abordagem positivista para análise econômica moldou toda a forma de pensar a economia na Escola de Chicago.

Friedman argumentou em Capitalismo e Liberdade que a propriedade privada, o livre mercado e a competição são os pilares fundamentais do sistema econômico capitalista. Estes três elementos na perspectiva friedmaniana constituem a ênfase na liberdade individual e na maximização das escolhas pessoais. De forma um tanto poética Friedman escreve na introdução de Capitalismo e Liberdade:

"A liberdade é uma planta rara e delicada. Nossas próprias observações indicam, e a história confirma, que a grande ameaça à liberdade está constituída pela concentração do poder. O governo é necessário para preservar nossa liberdade, é um instrumento por meio do qual podemos exercer nossa liberdade; entretanto, pelo fato de concentrar poder em mãos políticas, ele é também uma ameaça à liberdade" (Friedman, 1984, p. 11).

Torna-se desde já notável o viés antiestatal de Friedman. O autor delinea a propriedade privada a partir de uma perspectiva que possibilita aos indivíduos o direito de controlar seus recursos. A partir daí Friedman desenvolve a crença de que de posse de seus próprios recursos permite aos indivíduos a realização de escolhas autônomas nas transações econômicas. O autor afirma:

"Entretanto, qualquer ação do governo nesse sentido representa um perigo. Nós não devemos nem podemos evitar usar o governo nesse sentido. Mas é preciso que exista uma boa e clara quantidade de vantagens, antes que o façamos. E contando principalmente com a cooperação voluntária e a empresa privada, tanto nas atividades econômicas quanto em outras, que podemos constituir o setor privado em limite para o poder do governo e uma proteção efetiva à nossa liberdade de palavra, de religião e de pensamento" (Friedman, 1984, p. 12).

É a livre iniciativa que configura o campo ideal para as relações sociais e o espaço de liberdade para os indivíduos restringindo o governo a um mero observador e conservador do espaço delimitado pelos agentes. Nessa perspectiva, o livre mercado não é apenas um mecanismo de troca, mas um instrumento que permite a expressão da vontade individual no âmbito econômico.

A concepção de propriedade privada, como delineada por Milton Friedman em "Capitalismo e Liberdade", transcende a simples posse de bens materiais, estendendo-se a um princípio mais profundo que implica no controle individual sobre recursos econômicos. Friedman fundamenta sua defesa da propriedade privada na premissa de que ela é intrinsecamente ligada à liberdade individual e, por conseguinte, à preservação de uma sociedade democrática. Ele ressalta a complexidade da relação entre liberdade política e econômica, destacando que a propriedade privada é essencial para garantir a liberdade individual e que, mesmo em contextos autoritários, ela pode proporcionar certa autonomia (Friedman, 1984, p. 18).

O autor cita o exemplo da Rússia czarista, onde os cidadãos podiam mudar de emprego sem ter que solicitar permissão ao governo. Isso era possível porque, mesmo sob um governo autoritário, a propriedade privada dava aos cidadãos algum controle sobre suas próprias vidas.

Noutro trecho do mesmo livro, Friedman argumenta que a proibição do governo dos Estados Unidos sobre a propriedade privada de ouro, em 1933, foi

uma violação dos princípios da propriedade privada e da liberdade econômica. O autor começa afirmando que o controle governamental do preço do ouro é inconsistente com uma economia livre. Ele diz que o preço do ouro deve ser determinado pelo mercado livre, não pelo governo (Friedman, 1984).

Em seguida, o autor afirma que a proibição da propriedade privada de ouro foi uma medida ainda mais grave. Ele diz que essa proibição privou os cidadãos de seus bens e lhes negou o direito de tomar suas próprias decisões sobre como investir seu dinheiro. Friedman critica as intervenções estatais que violam os princípios da propriedade privada, exemplificando com restrições históricas que comprometeram a liberdade econômica (Friedman, 1984, p. 68).

O autor compara a proibição da propriedade privada de ouro à nacionalização da terra e das fábricas feita por Fidel Castro. "Não há nenhuma diferença, em princípio, entre essa nacionalização do ouro a preço artificialmente baixo e a nacionalização da terra e das fábricas feita por Fidel Castro a preço artificialmente baixo" (Friedman, 1984, p. 68). Ele diz que ambas as medidas são violações dos princípios da propriedade privada. O autor conclui que a proibição da propriedade privada de ouro foi uma medida destrutiva que minou os fundamentos da liberdade econômica nos Estados Unidos.

A liberdade econômica, ou seja, o direito de propriedade, é uma condição prévia para a liberdade política, segundo Friedman. Ao possuir e controlar propriedades, as pessoas ganham a capacidade de influenciar ativamente seu ambiente econômico e, por extensão, participar no processo decisório político. O contrário também é verdadeiro, cada vez que o Estado age interferindo nas relações comerciais e infringindo o direito à propriedade privada ele interfere diretamente na possibilidade dos seus cidadãos de determinarem a sociedade que querem para si próprios.

É sintomático a afirmação friedmaniana de que: "Nenhum sistema econômico conseguiu realizar a liberdade política a não ser na medida em que se baseava na liberdade econômica" (Friedman, 1984, p. 9). Aqui, Friedman destaca a interdependência crucial entre a esfera econômica e a política, enfatizando que a propriedade privada é um mecanismo essencial para alcançar a liberdade em ambos os domínios.

Além disso, Friedman ressalta que a propriedade privada não apenas confere autonomia individual, mas também serve como um mecanismo de incentivo para o uso eficiente dos recursos. Ele argumenta que quando as pessoas são proprietárias de seus recursos, têm um interesse direto em maximizar seu valor e utilidade. Dessa forma, a propriedade privada não apenas resguarda a liberdade, mas também estimula a eficiência econômica.

Segundo Friedman, o livre mercado é o espaço em que os indivíduos realizam suas escolhas autônomas por meio das transações econômicas que processam. O economista estado-unidense argumenta que "o principal meio para coordenar as atividades econômicas descentralizadas é o mercado" (Friedman, 1984, p. 16). Desta forma, o livre mercado deixa de ser apenas um mecanismo de troca e é erigido a um instrumento que possibilita a expressão da vontade individual no âmbito econômico e eventualmente pode cooperar para se tornar um mecanismo político.

Quer dizer, o mercado é um mecanismo de coordenação descentralizada, capaz de harmonizar as atividades econômicas de milhões de indivíduos de maneira eficiente. Uma citação relevante que reflete essa perspectiva é: "O principal meio para coordenar atividades econômicas descentralizadas é através do mercado" (Friedman, 1962, p. 16). Aqui, ele destaca a capacidade do livre mercado em permitir que as pessoas ajam de acordo com suas preferências individuais, ao mesmo tempo em que promove uma ordem espontânea e eficiente.

Além disso, Friedman argumenta que o livre mercado é um facilitador fundamental da liberdade de escolha. Ao permitir que os consumidores e produtores ajam de acordo com suas preferências e interesses individuais, o mercado possibilita a expressão concreta da liberdade individual na esfera econômica. Ele observa que "a liberdade de trocar é uma liberdade fundamental, como a liberdade de falar ou de cultuar" (Friedman, 1962, p. 17), destacando a importância do livre mercado como uma extensão da liberdade pessoal.

A visão de Friedman sobre o livre mercado também incorpora a ideia de que a competição é uma força positiva, estimulando a inovação e garantindo preços mais baixos para os consumidores. Ele destaca que "a competição é um processo de descobrimento, um processo pelo qual empresas descobrem o que as pessoas querem" (Friedman, 1962, p. 132). Aqui, a competição é percebida como um

mecanismo de adaptação que beneficia os consumidores ao incentivar a oferta de produtos e serviços mais eficientes e orientados para suas necessidades.

O livre mercado, segundo elaborado por Friedman, permite que os indivíduos possam trocar bens e serviços livremente, de acordo com seus próprios interesses. Friedman defende a ideia de que o livre mercado é baseado na cooperação voluntária dos indivíduos e que, por meio da troca, é possível obter a coordenação sem a coerção (Friedman, 1984).

Friedman apresenta dois argumentos principais para defender a ação do livre mercado:

- O argumento da eficiência: o livre mercado é o sistema mais eficiente para alocar recursos. Ele afirma que, em um mercado livre, os preços refletem as preferências dos consumidores e os custos de produção. Isso permite que as empresas produzam os bens e serviços que os consumidores desejam, da maneira mais eficiente possível.
- O argumento da liberdade: o livre mercado é um sistema que promove a liberdade individual. Ele afirma que, em um mercado livre, os indivíduos são livres para escolher o que produzir, como produzir e para quem produzir. Isso dá às pessoas mais controle sobre suas próprias vidas (Friedman, 1984).

Friedman afirma que o livre mercado é baseado na cooperação voluntária dos indivíduos. Ele argumenta que, em um mercado livre, as pessoas trocam bens e serviços porque isso lhes traz benefícios. Assim, o autor cita o exemplo de uma família que troca um frango por um saco de farinha. Ele afirma que ambas as partes dessa troca se beneficiam: a família que recebe o frango obtém o alimento que deseja, enquanto a família que recebe a farinha obtém o produto que deseja (Friedman, 1984). Friedman conclui que, por meio da troca, é possível obter a coordenação sem a coerção. Ele afirma que, se ambas as partes de uma transação se beneficiam dela, não há necessidade de coerção para que a transação ocorra.

Friedman também argumenta que o livre mercado protege as pessoas contra a coerção. Desta forma o autor afirma que, em um mercado livre, os indivíduos têm a liberdade de escolher com quem negociar e a liberdade de recusar a negociar (Friedman, 1984). Como exemplo o autor conta a história de um consumidor que não está satisfeito com o preço de um produto. Friedman afirma que esse consumidor pode simplesmente recusar a comprar o produto, se não estiver disposto a pagar o preço. Assim, o economista estado-unidense conclui que,

por meio da concorrência, o livre mercado protege as pessoas contra a coerção. Ele afirma que, se os consumidores têm a liberdade de escolher entre diferentes fornecedores, os fornecedores são obrigados a oferecer preços competitivos (Friedman, 1984).

Articulada à defesa da propriedade privada e do livre mercado como pilares da liberdade, Friedman destaca a importância da competição como elemento essencial para a eficiência econômica. Ele afirma que "a competição é um processo de descobrimento, um processo pelo qual empresas descobrem o que as pessoas querem" (Friedman, 1984, p. 132). A competição, portanto, é vista como motor de inovação e adaptação, beneficiando os consumidores com produtos melhores e preços mais baixos. Para Friedman, ela não é apenas desejável, mas uma força indispensável que revela as preferências dos consumidores e impulsiona as empresas a inovar para satisfazê-las.

O autor destaca ainda que a competição é um mecanismo disciplinador. A ameaça de perder clientes para concorrentes incentiva as empresas a operar de maneira eficiente e a oferecer produtos e serviços de qualidade. Em suas palavras: "A competição é a melhor maneira de garantir que os recursos sejam usados da maneira mais eficiente possível" (Friedman, 1984, p. 132). Aqui, a competição é vista como um mecanismo de alocação eficiente de recursos, incentivando a busca por métodos mais eficazes de produção e distribuição.

Além disso, Friedman ressalta que a competição é um fator crucial para manter os preços sob controle. A concorrência entre empresas pressiona para baixo os preços dos produtos e serviços, beneficiando diretamente os consumidores. Ele observa que "quando as empresas competem, cada uma delas tem um interesse em manter seus preços o mais baixo possível" (Friedman, 1984, p. 133).

Em síntese, a contribuição de Milton Friedman para a formação teórica do neoliberalismo é indiscutivelmente significativa. Ao desempenhar um papel crucial na Escola de Chicago e liderar intelectualmente sua transformação monetária nas décadas de 1960, culminando no advento do neoliberalismo nos anos 1980, Friedman consolidou-se como um dos arquitetos dessa corrente de pensamento. Sua defesa enfática do liberalismo econômico, aliada a uma abordagem positivista na análise econômica, moldou a perspectiva da Escola de Chicago e influenciou personalidades políticas, como o ex-ministro da economia brasileiro, Paulo

Guedes. A ênfase friedmaniana na propriedade privada como essencial para a liberdade individual e a maximização das escolhas pessoais destaca-se como um elemento central de sua visão. A concepção poética de Friedman sobre a liberdade como uma planta rara, delicada e ameaçada pela concentração de poder, revela seu viés antiestatal e a importância atribuída à limitação do governo para preservar a liberdade.

A interdependência crucial entre a esfera econômica e política, destacada por Friedman, ressalta a relevância da propriedade privada como um mecanismo essencial para alcançar a liberdade em ambos os domínios. Sua argumentação sobre a relação complexa entre liberdade política e econômica, apontando para a necessidade de liberdade econômica para alcançar a liberdade política, destaca a perspectiva interdisciplinar de sua abordagem.

Friedman defende vigorosamente o livre mercado como um espaço de liberdade e coordenação eficiente das atividades econômicas descentralizadas. Para ele, a competição não é apenas uma batalha por participação de mercado, mas um processo de descobrimento que beneficia os consumidores ao incentivar inovação, eficiência e controle de preços. A visão de Friedman sobre o neoliberalismo, fundamentada em princípios como propriedade privada, livre mercado e competição, continua a influenciar debates econômicos e políticos, especialmente no contexto brasileiro, onde sua figura é associada à formação do atual cenário econômico. As análises de Friedman, presente em obras como "Capitalismo e Liberdade", oferecem uma base teórica sólida para compreender os princípios fundamentais do neoliberalismo e suas implicações na interação entre liberdade individual, propriedade privada e dinâmicas de mercado.

2.5. Praxeologia e Neoliberalismo: Críticas e limitações à ciência da ação humana

A praxeologia, conforme descrita por Almeida (2022), é o estudo da ação humana baseado no comportamento intencional dos indivíduos. Derivada da Escola Austríaca de Economia e influenciada por Ludwig von Mises, essa abordagem busca explicar e prever fenômenos econômicos por meio de axiomas lógicos a priori. O princípio fundamental é que os seres humanos agem de forma

proposital para atingir objetivos, o que permite aos economistas austríacos elaborarem teorias com base em pressupostos racionais e dedutivos. No âmbito neoliberal, a praxeologia sustenta a defesa de um mercado livre com mínima intervenção estatal, um conceito promovido por teóricos como Mises. Para o autor, a economia de mercado é o sistema mais eficiente para garantir o bem-estar, pois respeita as escolhas individuais e permite que os agentes econômicos atuem livremente. Almeida (2022) destaca que princípios como o individualismo metodológico, subjetivismo e racionalismo são centrais para as conclusões liberais da praxeologia, que vê o mercado como o melhor mecanismo para a organização da sociedade.

Mises argumenta que as ações humanas buscam minimizar desconfortos e maximizar interesses, e que o livre mercado é o ambiente ideal para tal. Para Almeida (2022), a praxeologia é uma base teórica que apoia o liberalismo clássico e o libertarianismo, reforçando que a liberdade individual é essencial para a prosperidade coletiva. Nesse contexto, a praxeologia justifica o modelo do *laissez-faire*, onde qualquer intervenção estatal seria uma distorção das leis de mercado, que são consideradas naturais e universais. Segundo Mirowski, o neoliberalismo não surge espontaneamente, mas requer uma estrutura institucional que sustente a lógica de mercado em todas as esferas da vida (Almeida, 2022, p. 13). Contudo, a praxeologia apresenta limitações significativas no campo da ciência, principalmente por sua metodologia apriorística que rejeita a validação empírica. Almeida (2022) aponta que tal abordagem falha em lidar com a complexidade e incertezas do mundo real, onde nem todas as ações podem ser previstas por uma lógica dedutiva. Além disso, o individualismo metodológico ignora fatores coletivos e estruturais que influenciam a economia, limitando sua capacidade de explicar situações mais abrangentes.

Carvalho (2020), em sua análise, expõe como o neoliberalismo se consolida como uma "arte de governar" que precariza subjetividades, utilizando a praxeologia como ferramenta para moldar comportamentos individuais e coletivos. Influenciado por Foucault, Carvalho descreve a praxeologia neoliberal como uma estratégia que vai além da economia, controlando todos os aspectos da vida social, incluindo a subjetividade. O autor destaca que essa praxeologia condiciona os indivíduos a assumirem total responsabilidade pelo seu sucesso ou fracasso,

transferindo para eles o ônus que antes recaía sobre o Estado. Carvalho observa que “o capital humano passou a ser a possibilidade de reinterpretar em termos estritamente econômicos a dimensão subjetiva” (Carvalho, 2020, p. 941). Foucault argumenta que a lógica de mercado se expande para todas as esferas sociais, promovendo a autogestão e a autorresponsabilidade, o que precariza condições de vida ao limitar a intervenção estatal em áreas fundamentais. A escola pública, por exemplo, torna-se um instrumento para moldar indivíduos conforme as demandas neoliberais, funcionando como “um laboratório de adaptação” (Carvalho, 2020, p. 936). Nesse contexto, a auto exploração é uma exigência constante, na qual os indivíduos precisam investir continuamente em si mesmos para permanecerem competitivos. Como afirma Carvalho, “a competência do trabalhador é uma máquina, mas é uma máquina que não se pode separar do próprio trabalhador” (Carvalho, 2020, p. 942).

As limitações da praxeologia no contexto neoliberal tornam-se evidentes ao gerar um ciclo de precarização, onde a responsabilidade pelo sucesso recai inteiramente sobre o indivíduo. Foucault critica essa autorresponsabilização, que reforça a meritocracia e desconsidera condições estruturais que limitam as oportunidades. Carvalho argumenta que essa abordagem neoliberal, ao centralizar a responsabilidade no sujeito, ignora a importância de redes de solidariedade e proteção social que poderiam reduzir os impactos da precarização.

Castro (2022) explora a praxeologia como uma ferramenta metodológica da Escola Austríaca, voltada para entender ações humanas racionais direcionadas a objetivos, independentemente de suas implicações morais. Para ele, a praxeologia é “a ciência universalmente válida da ação humana” (Castro, 2022, p. 103), com foco exclusivo na análise instrumental do comportamento humano por meio de cálculos de custo-benefício. Essa abordagem transforma o indivíduo em um ser que constantemente otimiza suas ações. No contexto neoliberal, a praxeologia reforça a figura do homo oeconomicus, o sujeito empreendedor que internaliza a lógica da maximização em todas as áreas da vida. Como observa Foucault, o indivíduo neoliberal é uma “empresa de si mesmo”, um capital que deve ser continuamente investido e aprimorado (Castro, 2022, p. 104). Castro destaca que essa abordagem é acompanhada pela governamentalidade, onde as condutas são moduladas não por normas impostas, mas por incentivos que orientam a

racionalidade do sujeito a agir conforme as demandas do mercado. Essa regulação é percebida como parte da liberdade formal, mas representa um controle internalizado pelos indivíduos.

Uma das principais críticas à praxeologia é sua abstração em relação à realidade concreta das relações sociais. Ao supor que todas as ações são racionais e focadas na maximização de interesses individuais, a praxeologia desconsidera a complexidade das motivações humanas e as desigualdades estruturais que afetam a capacidade dos indivíduos de agir como “empreendedores de si mesmos”. Castro (2022) critica essa visão, observando que o homo oeconomicus neoliberal é uma abstração teórica que não captura a totalidade das experiências humanas (Castro, 2022, p. 105). Essa visão simplista desconsidera as dinâmicas de poder e desigualdades sociais que moldam as possibilidades de ação dos indivíduos, limitando a capacidade explicativa da praxeologia enquanto ciência abrangente.

2.6. Reticências da Liberdade: Rupturas entre Retórica Neoliberal e Intervencionismo Prático

Gostaria de apresentar de forma breve o argumento advogado por David Harvey sobre as condições políticas e econômicas que permitiram que o neoliberalismo ascendesse a uma política pública efetiva em nível internacional. Para entender esse movimento, vale a pena destacar que Hayek considera que o período entre a década de 1950 até 1970 foi considerado por ele um período que ele chamou de “liberalismo embutido”.

Harvey considera a relação intrínseca entre retórica da liberdade e as práticas intervencionistas perpetradas pelos EUA e Europa ao longo do século XX e XXI. O autor argumenta, como já citei anteriormente que para que o neoliberalismo se tornasse um pensamento dominante antes foi necessário que ele passasse ao senso comum de um conjunto de povos. Somente assim, as práticas neoliberais se tornariam naturalizadas o suficiente para se tornarem inquestionáveis. O autor observou que os ideais políticos de dignidade humana e da liberdade individual, propostos como valores centrais da civilização pelos proponentes do pensamento neoliberal, não foram mais que uma escolha estratégica convincente (Harvey, 2014). Esses valores estão enraizados na tradição

estados unidense e foram apresentados como universais e sob ameaça por diversas formas de intervenção estatal, incluindo ditaduras, o sempre presente comunismo, mas também por qualquer forma de substituição de julgamentos individuais por decisões coletivas (Harvey, 2014). Trago o argumento de Harvey aqui como um reforço aos argumentos que já apresentei quando tratei dos valores advogados por Hayek, Mises e Friedman.

Na prática, o Chile foi o "balão de ensaio" do neoliberalismo. A implementação do neoliberalismo no Chile após o golpe de Pinochet serviu como uma espécie de experimento brutal que, apesar das críticas e dificuldades iniciais, acabou sendo adotado como modelo em lugares como a Grã-Bretanha (sob Thatcher) e nos Estados Unidos (Sob Reagan) nos anos 1980. Harvey prossegue sua análise contextualizando a implementação do neoliberalismo no Chile. Ele destaca que após o golpe de Pinochet em 1973, elites empresariais chilenas em colaboração com os "Chicago boys" – economistas treinados na Universidade de Chicago com ideias neoliberais lideradas por Milton Friedman –, começaram a remodelar radicalmente a estrutura econômica do país. É notável a violência e a repressão que acompanharam esse processo, com a erradicação de movimentos sociais, a liberalização extrema do mercado de trabalho e a privatização de setores estratégicos da economia. A rápida recuperação econômica inicial foi seguida por desafios e crises, especialmente durante a crise da dívida na América Latina em 1982 (Harvey, 2014). Nesse sentido, Harvey ressalta o papel dos 'Chicago boys', financiados pelos EUA desde a década de 1950, na disseminação das ideias neoliberais na América Latina, particularmente no Chile durante o regime de Pinochet (Harvey, 2014)

Klein, na obra "Doutrina de choque: a ascensão do capitalismo do desastre", analisa as políticas neoliberais implementadas nos países da América Latina a partir dos anos 1970. A autora argumenta que essas políticas, conhecidas como "terapia de choque", foram um produto da influência dos Chicago Boys apoiados pelo governo dos Estados Unidos, implementaram uma série de medidas de austeridade e privatização que tiveram um impacto devastador na economia e na sociedade desses países. "No Chile, os Chicago Boys implementaram uma série de medidas de austeridade e privatização sob o governo de Augusto Pinochet.

Essas medidas levaram a uma grave crise econômica e social, com aumento da pobreza e da desigualdade" (Klein, 2008, p. 33).

A análise de Harvey avança para abordar para destacar que a experiência brutal realizada na periferia, no Chile, transformou-se em um modelo para políticas no centro do capitalismo global. Ainda, o autor ressalta que a virada neoliberal não foi unilateralmente imposta pelos Estados Unidos em todos os casos, mencionando exemplos como a China em 1978 e a Índia nos anos 1980, evidenciando uma disseminação complexa e geograficamente desigual do neoliberalismo (Harvey, 2014).

Por fim, cabe destacar que a ascensão do neoliberalismo, contextualizando-a no cenário pós-Segunda Guerra Mundial, se deve à, segundo Harvey, a reestruturação do Estado e das relações internacionais visava evitar o retorno às crises catastróficas da década de 1930 e garantir a estabilidade. O período inicial foi caracterizado por um compromisso entre capitalistas e trabalhadores, enfatizando a importância do pleno emprego, crescimento econômico e bem-estar social.

O "liberalismo embutido", termo que Harvey usa para indicar o período de transição do liberalismo, pré segunda guerra, para o neoliberalismo, ele prevaleceu nas décadas de 1950 e 1960, entrou em colapso nos anos 1970, marcado por crises fiscais, estagflação e a ineficácia das políticas keynesianas. Diante desse contexto, o neoliberalismo se apresentou como resposta à crise de acumulação do capital. A ameaça representada pela conjunção de desemprego crescente e inflação acelerada nos anos 1970, gerando insatisfação generalizada e alimentando movimentos sociais e políticos gerou nas elites econômicas uma ameaça à sua posição, o que contribuiu para a ascensão do neoliberalismo como uma estratégia para restaurar o poder de classe (Harvey, 2014).

A implementação de políticas neoliberais, segundo o autor, resultou em uma notável concentração de renda e riqueza nas mãos das elites econômicas. Ele destaca a conexão entre a neoliberalização e a restauração do poder das elites, destacando exemplos em diferentes partes do mundo, como nos Estados Unidos, Grã-Bretanha, Rússia, China e outros países. Harvey argumenta que a neoliberalização, embora tenha tido sucesso na restauração do poder das elites

econômicas, não foi tão eficaz na revitalização da acumulação global de capital (Harvey, 2014).

Em maio de 1979 a Grã-Bretanha elegeu Margareth Thatcher como primeira-ministra com a missão de reformar a economia. Já citada aqui, Thatcher se tornou um símbolo a derrocada das políticas públicas de *welfare state* e da adoção de soluções monetaristas para o combate a estagflação experimentada no Reino Unido de então. Na prática isso significou o combate ao poder sindical, o ataque a todas as formas de solidariedade social que prejudicassem a flexibilidade competitiva e o desmantelamento dos compromissos do Estado de bem-estar social em favor de uma política intensa de privatização de empresas públicas, de redução de impostos e promoção da iniciativa de empreendedores com a criação de um clima de negócios favorável ao investimento externo. A propriedade privada, o individualismo competitivo tão centrais na teoria neoliberal qual apregoada por Mises e Hayek fora colocada em prática por Thatcher influenciada por Keith Joseph, publicista e polemista do *Institute of Economic Affairs* (Harvey, 2014).

Em paralelo, sob o governo Carter, os EUA sofreram mudanças na política monetária sob a direção de Paul Volcker, presidente do Federal Reserve Bank. O que se viu foi o abandono deliberado das políticas fiscais e monetárias keynesianas. Em seu lugar foi implementada foi a intervenção do Estado na taxa real de juros, a intervenção, segundo Harvey, transformou o juro que era negativo durante o surto inflacionário em positivo. Também a taxa nominal de juros aumentou repentinamente. Tais intervenções levam ao esvaziamento das fábricas e a quebra dos sindicatos nos EUA. O "Choque Volcker" foi a medida econômica que preparou para a política monetária neoliberal que viria a seguir, no governo Ronald Reagan (Harvey, 2014).

Harvey destaca como a derrota do sindicato dos controladores de voo (PATCO) em 1981, sob o governo Reagan, marcou uma fase crucial na implementação das políticas neoliberais nos EUA. Essa ação foi mais do que uma repressão sindical; representou um ataque à classe média, pois o PATCO era uma associação de profissionais especializados. O impacto foi profundo nas condições de trabalho, iniciando o declínio dos salários reais e levando o salário-mínimo federal a cair para 30% abaixo do nível de pobreza em 1990 (Harvey, 2014).

Harvey ainda destaca que a desregulação assumiu um papel central estendendo-se desde empresas de telecomunicações até o sistema financeiro. Proporcionou áreas de liberdade de mercado irrestritas para interesses corporativos. Há que se notar ainda que as reduções de impostos sobre investimentos subsidiaram o movimento do capital e promoveram a transferência das atividades sindicalizadas no nordeste e meio-oeste estados unidense para áreas menos regulamentadas no Sul e no Oeste (Harvey, 2014).

A ascensão do neoliberalismo também foi impulsionada por eventos internacionais, como o choque do petróleo de 1973. O embargo do petróleo pela OPEP resultou em uma disponibilidade significativa de poder financeiro para países produtores de petróleo, especialmente do Oriente Médio. Os Estados Unidos, confrontados com a perspectiva de inadimplência, buscaram no exterior oportunidades de investimento. Esse movimento foi facilitado pela tradição imperial norte-americana, marcada por estratégias de cooperação com líderes locais em troca de favores econômicos e políticos, como evidenciado nos casos da Nicarágua e do Irã (Harvey, 2014).

A liberalização do crédito e do mercado financeiro internacional, promovida ativamente pelos Estados Unidos na década de 1970, levou a uma dispersão global de fundos excedentes reciclados pelos bancos de investimento de Nova York. A ascensão do neoliberalismo foi então consolidada através de práticas como o "ajuste estrutural", um padrão estabelecido após o tratamento do México em 1982. Harvey destaca como o FMI e o Banco Mundial se tornaram veículos para a propagação do fundamentalismo de livre mercado e da ortodoxia neoliberal (Harvey, 2014).

Importante ressaltar é a diferença crucial entre a prática liberal e a neoliberal, conforme apontado por Harvey. Sob o neoliberalismo, os tomadores são forçados a arcar com o custo do pagamento da dívida, independentemente das consequências para a população local. Isso resultou na extração de mais-valia do resto do mundo, sustentando a restauração do poder econômico da classe alta nos Estados Unidos e em outras nações capitalistas avançadas (Harvey, 2014).

Antes de continuar, vale a pena destacar a observação feita pelo próprio Harvey durante o seu livro. A aplicação do modelo neoliberal, não foi igualitária ao redor do globo. Ela se difundiu de forma desigual tanto cronologicamente quanto

na apropriação das suas características. Isto torna mais difícil sua captação e sua discussão.

2.6.1. Neoliberalismo como racionalidade governamental

Lima Gonçalves (2020) admite que o termo neoliberalismo passou ao senso comum e seu uso desregulado produziu uma polissemia que problematiza a operacionalidade dele na argumentação científica. No entanto, empreende um excelente estudo sobre o neoliberalismo em paralelo ao conceito de governamentalidade²¹ de Foucault. Nesse sentido, a autora baiana identifica uma

²¹ A racionalidade governamental, apesar de não ser claramente conceituada conforme abordada por Michel Foucault, refere-se à maneira como as práticas de governo são fundamentadas em uma lógica específica que busca regular e organizar as populações.

"O mercantilismo, é verdade, foi de fato o primeiro esforço, eu ia dizer a primeira sanção, dessa arte de governar no plano ao mesmo tempo das práticas políticas e dos conhecimentos sobre o Estado - nesse sentido, pode-se dizer que o mercantilismo é de fato um primeiro limiar de racionalidade nessa arte de governar de que o texto de La Perrière indicava simplesmente alguns princípios mais morais que realistas. O mercantilismo é de fato a primeira racionalização do exercício do poder como prática do governo; é de fato a primeira vez que começa a se constituir um saber do Estado capaz de ser utilizado para as táticas do governo". (Foucault, 2008a, p. 135, 136).

A racionalidade governamental, para Foucault, está associada à transformação das práticas políticas ao longo do tempo, especialmente na transição dos séculos XVII para o XVIII. Ele analisa como as estratégias de governo evoluíram de uma ênfase no poder soberano para um foco nas populações, suas dinâmicas e suas necessidades. O termo "governamentalidade" não tem uma definição única e acabada em Foucault, mas pode ser compreendido como um conjunto de práticas, dispositivos e técnicas por meio dos quais o governo exerce sua autoridade sobre a população. A governamentalidade, para Foucault, vai além das instituições governamentais tradicionais e abrange uma variedade de mecanismos que visam moldar e gerenciar o comportamento humano. Isso inclui não apenas a atuação do Estado, mas também a influência de diferentes instituições, como escolas, hospitais, mídia, entre outras, que participam na condução das condutas individuais e coletivas

"Enfim, último ponto - que explica como e porque a economia política pode se apresentar como forma primeira dessa nova ratio governamental autolimitativa - e que, se há uma natureza que é própria da governamentalidade, dos seus objetos e das suas operações, a consequência disso e que a prática governamental não poderá fazer o que tem de fazer a não ser respeitando essa natureza. Se ela atropelar essa natureza, se não a levar em conta ou se for de encontro as leis estabelecidas por essa naturalidade própria dos objetos que ela manipula, vai haver imediatamente consequências negativas para ela mesma, em outras palavras, vai haver sucesso ou fracasso, sucesso ou fracasso que agora são critério da ação governamental, e não mais legitimidade ou ilegitimidade. Substituição, portanto, da [legitimidade] pelo sucesso. Tocamos aqui no problema da filosofia utilitarista de que devemos falar. Vocês vêem uma filosofia utilitarista vai poder se conectar diretamente a esses novos problemas da governamentalidade (mas, pouco importa por enquanto, mais tarde voltaremos a isso)". (Foucault, 2008b, p. 22, 23).

No trecho, Foucault discute a relação entre economia política e governamentalidade, enfatizando a natureza intrínseca da governamentalidade, que exige respeito por suas características específicas para garantir sucesso. Ele destaca uma mudança paradigmática, onde o critério de ação na governamentalidade passa a ser o sucesso prático, substituindo a tradicional legitimidade. Além disso, aponta para a conexão entre essa transformação e a filosofia utilitarista, indicando que a

"razão governamental" que não se restringe à aplicação de políticas dos Estados do Norte Global sobre o Sul, colonizados, mas uma forma de governo utilizado para legitimar diferentes territórios no pós-segunda guerra e a autora aplica sua reflexão sobre o caso da Alemanha de forma brilhante e eficaz (Lima Gonçalves, 2020).

Nesse sentido, Lima Gonçalves (2020) escreveu a tarefa de fundar e limitar um Estado a partir do livre mercado na perspectiva de Foucault. Tal exercício de pensamento se mostrou profícuo posto que revelou as transformações ideológicas e práticas ocorridas na Alemanha do pós-guerra (pensada como cenário prático das interferências neoliberais).

Segundo a autora, o neoliberalismo alemão, conforme destacado por Foucault, parte das premissas: a) invariante econômico-política; b) a consideração do nazismo como consequência do crescimento do poder estatal. A citada invariante econômico-política, segundo Foucault, trata da conexão inevitável entre elementos como a economia planificada, políticas assistenciais, nacionalismo e políticas keynesianas (Lima Gonçalves, 2020).

A análise da pensadora baiana (2020) ressalta a mudança de paradigma do liberalismo do século XVIII para o neoliberalismo alemão do pós-guerra. Desta forma, enquanto no século XVIII o foco era limitar o poder estatal em um contexto de mercado consolidado, na Alemanha do pós-guerra, a preocupação era fundar um Estado legítimo e limitado simultaneamente. Segundo Carolina, lendo Foucault, este identifica duas escolas econômicas, a Escola de Friburgo (ordoliberalismo) e a Escola de Frankfurt, como as inspiradoras da política neoliberal alemã (Lima Gonçalves, 2020).

A análise do filósofo francês sobre as escolas econômicas destaca a busca por erradicar a irracionalidade do capitalismo, cada uma propondo soluções distintas para o mesmo problema. Desta forma, segundo a interpretação de Lima Gonçalves, a identificação do campo de adversidade inclui oposições e críticas ao liberalismo, como a economia protegida, socialismo de Estado, economia planificada e intervenções keynesianas. Isto é, a economia protegida se refere à perspectiva que via o liberalismo como um instrumento de dominação imperialista

avaliação das práticas governamentais agora se baseia em resultados efetivos, marcando uma nova abordagem na governança. Nossa amiga, Carolina Lima Gonçalves interpreta o neoliberalismo mais como uma governamentalidade, mas não deixa de percebê-lo também como uma racionalidade governamental simultaneamente.

da Inglaterra. O liberalismo, portanto, era associado à uma forma de controle econômico que beneficiava determinadas nações em detrimento de outras, em especial aquelas sem fronteiras marítimas, como era o caso da Alemanha.

Por outro lado, o socialismo de Estado, se refere a abordagem de Bismarck que preconizou o fortalecimento do Estado como meio de assegurar a unidade nacional. Isto incluiu políticas protecionistas nas relações exteriores e, crucialmente, a tentativa de formar consenso do proletariado para questões internas. Já a economia planificada, como terceiro ponto de adversidade se relaciona à necessidade de planejar a economia em decorrência da guerra, uma condição que persistiu após o término da segunda guerra. Isso representou uma interferência estatal considerável na economia, contrariando a premissa liberal de um mercado autorregulado. As intervenções keynesianas constituíam outra forma de adversidade identificada, envolvendo a aplicação de políticas derivadas das teorias econômicas de John Maynard Keynes. Essas intervenções propunham a atuação do Estado na economia, visando o equilíbrio do mercado por meio de ações diretas. Portanto, a identificação desse campo de adversidade, conforme a interpretação apresentada por Lima Gonçalves, evidencia as resistências e críticas que se erigiram na Alemanha desde meados do século XIX em relação ao liberalismo, fornecendo um panorama das complexidades enfrentadas pelo neoliberalismo alemão na construção de suas propostas políticas e econômicas no pós-guerra.

Para Lima Gonçalves, Foucault ressaltou que o nazismo se valeu desses elementos contraditórios para consolidar seu sistema, mas os neoliberais alemães omitem que o nazismo foi resultado de uma crise extrema (Foucault, 2008a, p. 149). O golpe teórico empregado pelos neoliberais alemães consiste em afirmar que qualquer adoção desses elementos levaria a uma experiência semelhante ao nazismo. Assim, o cerne do argumento neoliberal, conforme Foucault (2008a, p. 152), destaca Lima Gonçalves, é a invariante antiliberal, que se manifesta na oposição entre uma política liberal e qualquer forma de intervencionismo econômico. Os neoliberais insistem que o nazismo é resultado do crescimento do poder estatal, enquanto Foucault argumenta que o nazismo enfraqueceu e desqualificou o Estado (Lima Gonçalves, 2020).

A conquista incendiária dos ordoliberalis, segundo Foucault, é a ideia de que o nazismo é um defeito inerente ao crescimento do poder do Estado. Assim, o neoliberalismo busca fundar um Estado orientado pelo livre mercado, invertendo a fórmula inicial do liberalismo.

Para tomar um exemplo didático, no liberalismo clássico de pensadores como Adam Smith a preocupação fundamental está na limitação do poder de atuação estatal, daí surge a defesa liberal do *laissez-faire* econômico. Lima Gonçalves destaca então que Foucault percebeu que o neoliberalismo não se restringe a reproduzir essa lógica. Conforme as palavras de Lima Gonçalves, trata-se de regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado. A preocupação não é simplesmente liberar um espaço vazio, mas articular uma governamentalidade que vincule os princípios formais da economia de mercado às práticas de governo (Lima Gonçalves, 2020). A divergência fundamental reside no objetivo da intervenção estatal.

A redefinição introduzida pelo neoliberalismo implica em uma dissociação entre o princípio econômico de mercado e o princípio político do *laissez-faire*, bem como da questão de como o Estado deve agir em conformidade com as diretrizes do mercado e não o contrário.

A dissociação entre mercado e *laissez-faire* destaca-se como uma alteração significativa. Enquanto os liberais clássicos consideravam o *laissez-faire* como um dado primitivo e natural, os neoliberais reconhecem a necessidade de uma vigilância intensa para erigir a estrutura formal da concorrência. Isso evidencia a busca por uma regulação ativa, não simplesmente a ausência de intervenção (Lima Gonçalves, 2020). Assim, o neoliberalismo não está preocupado em determinar quando o Estado pode ou não intervir na economia, como pensavam os liberais clássicos, mas sim em **COMO** ele deve intervir. Neste ponto, Lima Gonçalves enfatiza, a ação estatal se multiplica em duas dimensões: a dimensão da regulação e a dimensão da ordenação. A dimensão da regulação busca estabilidade nos preços, enfatiza a maximização das tendências de mercado; enquanto a dimensão da ordenação busca moldar e estruturar o mercado, porém, agindo de maneira indireta. Estas duas dimensões se manifestam na relação do neoliberalismo em relação aos monopólios. Neoliberais consideram que os monopólios são resultados das intervenções estatais históricas. Nessa perspectiva

se destaca então na proposta neoliberal a importância da não intervenção direta no processo econômico, a partir da confiança na autorregulação por meio da concorrência.

Em suma, segundo a leitura que Lima Gonçalves faz de Foucault, a distinção entre o liberalismo clássico e o neoliberalismo reside na reconfiguração da intervenção estatal. Enquanto o liberalismo clássico buscava limitar essa intervenção, o neoliberalismo propõe uma atuação ativa, moldando as práticas de governo de acordo com os princípios da economia de mercado. Essa diferenciação é essencial para compreender as transformações ideológicas e práticas que caracterizam o neoliberalismo.

O texto de Lima Gonçalves (2020) oferece uma análise perspicaz sobre a relação entre neoliberalismo e governamentalidade, sob a influência dos conceitos de Foucault. A autora baiana destaca com muita argúcia a complexidade do termo neoliberalismo no senso comum e sua polissemia resultante do uso desregulado, ressaltando a necessidade de uma abordagem fundamentada na argumentação científica. Ao conectar o neoliberalismo ao conceito de governamentalidade, Lima Gonçalves identifica uma "razão governamental" que transcende a mera aplicação de políticas estatais, sugerindo uma forma de governo utilizada para legitimar territórios no pós-Segunda Guerra Mundial. A análise se aprofunda, fornecendo uma compreensão esclarecedora das transformações ideológicas e práticas ocorridas na Alemanha pós-guerra, destacando a invariante neoliberal econômico-política delineada por Foucault. A autora também ressalta a dissociação entre mercado e *laissez-faire* no neoliberalismo, revelando uma reconfiguração da intervenção estatal que busca não apenas limitar, mas atuar ativamente na conformação das práticas de governo conforme os princípios da economia de mercado. Em última análise, a contribuição de Lima Gonçalves proporciona uma visão abrangente das nuances do neoliberalismo, destacando sua evolução em relação ao liberalismo clássico e fornecendo uma base sólida para a compreensão das complexidades envolvidas na interseção entre economia, política e governamentalidade.

Por esse motivo, gostaria de gastar mais algumas linhas insistindo no texto de Lima Gonçalves. Quero apresentar a distinção que a autora faz entre o neoliberalismo estado-unidenses, europeu alemão e francês para a partir daí tratar

da racionalidade neoliberal, tanto em Lima Gonçalves e em Pierre Dardot, Christian Laval, Wendy Brown e João da Cruz Gonçalves Neto. Como disse, compreendo o neoliberalismo como a gramática da colonialidade do poder, que se traveste de modernidade. Nesse sentido, somente entendendo o neoliberalismo e como ele se apossa dos ideais de modernidade se torna possível compreender o evangelicalismo pós-cristão.

Segundo Lima Gonçalves, o liberalismo estado-unidense possui características singulares em sua relação com o Estado e na centralidade do liberalismo nos debates políticos. Ao contrário da Alemanha pós-guerra, onde o liberalismo funcionou como princípio fundador do Estado, nos Estados Unidos, ele transcendeu questões meramente econômicas e se tornou um princípio modelador de toda uma maneira de ser e de pensar, o neoliberalismo nos EUA estabeleceu uma relação entre governantes e governados.

Lima Gonçalves afirmou que Foucault destacou a permanência do liberalismo como elemento recorrente em todas as discussões políticas nos Estados Unidos. Desta forma, o neoliberalismo permeou tanto as posições tradicionalmente classificadas como de direita quanto as temáticas e discussões classificadas como de esquerda. Isto significa que o neoliberalismo estado-unidense apresenta uma ubiquidade nas questões política, social e econômica que se diferencia do contexto europeu, onde o liberalismo muitas vezes serviu como oposição a um Estado já estabelecido.

A especificidade do liberalismo estadunidense vai além de meras diferenças de abordagem econômica. Segundo Lima Gonçalves, Foucault argumenta que nos Estados Unidos, o liberalismo molda toda uma maneira de ser e pensar. Esse liberalismo alcança uma utopia, conforme proposto por Hayek, constituindo um "estilo geral de pensamento, de análise e imaginação" (Lima Gonçalves, 2020, p. 71).

Foucault elucida a distinção entre o neoliberalismo estadunidense e europeu. O filósofo francês destaca dois elementos centrais do liberalismo estadunidense: a teoria do capital humano e o programa de análise da criminalidade. A teoria do capital humano representa uma mudança epistemológica significativa, reintroduzindo o trabalho nas análises econômicas (Foucault, 2008a, p. 302).

A teoria do capital humano não se limita à mera venda ou locação da força de trabalho. Os neoliberais estadunidenses buscam analisar o trabalho como conduta econômica, tais pensadores consideram o trabalho como um sujeito ativo na gestão de recursos escassos. Essa perspectiva promove uma "mutação epistemológica", isto porque ao afastar-se da análise relacional dos mecanismos de produção e adotar a análise do comportamento humano frente à gestão de recursos escassos (Lima Gonçalves, 2020, p. 71). Ilustra essa mudança epistemológica a forma como o salário é compreendido. Quer dizer, para os neoliberais estado-unidenses o salário é uma renda proveniente do capital humano. Conceber o salário desta forma, elucidada Lima Gonçalves fazendo interpretação de Foucault, altera a visão clássica da relação entre força de trabalho e tempo, substituindo-a por uma relação entre capital e competência. O trabalhador é transformando numa espécie de empresa para si mesmo, refletindo a perspectiva do *homo oeconomicus* como uma unidade-empresa (Lima Gonçalves, 2020, p. 71).

Essa visão neoliberal estadunidense implica que o capital humano é composto por elementos inatos e adquiridos, abrangendo até mesmo as relações interpessoais. A análise econômica estende-se ao nível do equipamento genético, enquadrando as questões de saúde e educação em termos econômicos conclui Lima Gonçalves (2020, p. 72). Ao comparar as políticas de crescimento econômico entre países desenvolvidos e de terceiro mundo, Foucault (2008a, p. 319) conclui que as disparidades não se limitam à má gestão dos mecanismos econômicos clássicos, mas também à política de investimentos voltada para a melhoria do capital humano, elemento que impulsiona a inovação nos países desenvolvidos.

2.6.2. A Financeirização e suas Implicações na Democracia: Uma Perspectiva Crítica à Luz da Teoria de Wendy Brown

Wendy Brown foi o referencial teórico utilizado por Lima Gonçalves para tratar da racionalidade neoliberal. Brown aprofunda a análise do neoliberalismo contemporâneo. Para a autora, o Neoliberalismo não se restringe a políticas econômicas específicas, antes estrutura uma ordem normativa que permeia todas as dimensões da vida humana. Dito em outras palavras, Brown classifica o neoliberalismo como uma "ordem normativa" que se manifesta como uma razão

governamental. A finalidade desta ordem normativa, tanto quanto da razão governamental que ela engendra é justamente a ordenação das condutas humanas para a produção de uma economia destas (Brown, 2016, p. 5). A autora destaca a expansão do *homo oeconomicus* sobre a existência humana, ressaltando que mesmo em esferas não diretamente monetizadas, toda conduta é considerada como econômica. A contemporaneidade, segundo Brown (2016, p. 6), transformou o *homo oeconomicus* em um ser orientado não apenas por interesses egoísticos, mas pela tarefa de auto investimento, reconhecendo-se como capital humano.

Desta forma, as estruturas democráticas também apresentam uma lógica o mercado, é a forma mais exacerbada do neoliberalismo em ação, ao influenciar instituições, Estados e sujeitos a agirem sob os ditames da concorrência (Brown, 2016, p. 21-25). A lógica econômica²² em todas as esferas da existência humana é enfatizada por Brown (2016, p. 35), que, alinhando-se a Foucault, conceitua o neoliberalismo como uma "racionalidade reitora" que estende seus valores, práticas e medidas econômicas a todas as dimensões da vida humana. A autora destaca três características contemporâneas desta lógica econômica dos sujeitos: 1. a redução do sujeito ao *homo oeconomicus*, 2. a transformação do *homo oeconomicus* em capital humano e 3. a ascensão do capital financeiro como elemento central (Brown, 2016, p. 40).

A financeirização, segundo Brown (2016, p. 42), levanta a questão crucial de como as estruturas democráticas se adaptam a um mundo onde todas as condutas humanas são direcionadas pela lógica da financeirização e da competição permanente. A distinção entre neoliberalismo e liberalismo clássico é delineada por Brown (2016, p. 44), salientando a substituição da troca pela competição como princípio orientador do mercado. As consequências da redução da existência humana a capitais humanos são explicitadas por Brown (2016, p. 45), incluindo a responsabilidade dos sujeitos pelos riscos do auto investimento, a naturalização da

²² A autora Wendy Brown utiliza o termo "economization" em inglês, que pode ser traduzido para o português como "economização". O conceito de economização destaca como a racionalidade neoliberal permeia e transforma profundamente várias esferas da existência humana, submetendo-as aos princípios e práticas do mercado. No entanto, preferi utilizar a expressão "lógica econômica", posto que parece ultrapassar a ideia de uma ação automática e chegar à um princípio hermenêutico utilizado pelos diferentes agentes no seu fazer diário. Penso que esta distinção se torna importante no momento que constatamos que é a lógica econômica o princípio base da teologia da prosperidade e do coaching que orienta as Igrejas Evangélicas Pós-Cristãs.

desigualdade, o enfraquecimento da identidade de classe, o esvanecimento do ideário público e a vinculação da legitimidade do Estado ao crescimento econômico.

Em síntese, a análise de Wendy Brown sobre a racionalidade neoliberal fornece uma visão abrangente que transcende políticas econômicas, ressaltando sua influência em todas as esferas da vida, incluindo as estruturas democráticas. Essa abordagem destaca a transformação do *homo oeconomicus* em capital humano e a responsabilidade individual por riscos, evidenciando as consequências sociais e econômicas da financeirização.

2.6.3. Governabilidade neoliberal e a transformação do capitalismo: Uma análise crítica da transição do modelo fordista para o capitalismo financeiro

Dardot e Laval discorrem a esse respeito. O desenvolvimento da governamentalidade neoliberal implica em considerar a interseção entre um projeto político e dinâmicas endógenas, como tecnológicas, comerciais e produtivas. O programa político de Margaret Thatcher e Ronald Reagan, que posteriormente influenciou organizações internacionais como o FMI e o Banco Mundial, surge como resposta à percebida "ingeribilidade" das democracias diante do aumento da participação política e reivindicações igualitárias nos anos 1960, observam os autores (Dardot; Laval, 2019).

Os autores consideram que a crise do modelo fordista, caracterizado pela articulação entre taylorismo e altos salários reais, desencadeou a busca por uma nova norma organizadora tanto da sociabilidade quanto da economia. Dardot e Laval também discutem a estagflação nos anos 1970, marcada por baixa lucratividade, desaceleração da produtividade e crises do petróleo, evidencia os limites do modelo vigente, contexto citado aqui antes quando considere a elaboração de Harvey. Outro fator considerado pela dupla foi a desregulação do sistema internacional, a partir de 1973, essa desregulação ampliou a influência dos mercados sobre as políticas econômicas, minando a base autocentrada do crescimento (Dardot; Laval, 2019).

Considerando o contexto periclitante criado por esse esgotamento do capitalismo, mas compreendido como uma exaustão do modelo liberal mal-aplicado, a resposta aos desafios se materializou na política monetarista,

destacando-se a interrupção da indexação salarial, transferindo o ônus das crises do petróleo para os assalariados em favor das empresas. O aumento das taxas de juros desencadeia ofensivas contra os sindicatos, redução de gastos sociais e desregulamentação. O Consenso de Washington, refletido no FMI e Banco Mundial, tornou-se o padrão internacional, impondo disciplina monetária e orçamentária a todos os países alinhados ao poder político econômico emanado do Norte-Global (Dardot; Laval, 2019).

A nova orientação se consolidou em dispositivos como privatizações e desregulamentação, instituindo a concorrência como a regra suprema de governo. Nesse sentido, Harvey mostra-se mais detalhista ao demonstrar os efeitos em países ao Sul, como o Chile. Esse sistema disciplinar mundial, cristalizado no "Consenso de Washington", representa o ápice de uma experimentação iniciada nos anos 1970. As organizações internacionais desempenharam papel ativo na disseminação dessa norma como já argumentamos, impondo-a a economias mais frágeis (Dardot; Laval, 2019). As políticas adotadas pelos governos, tanto do Norte quanto do Sul, buscaram na competição global a solução para problemas internos. A busca por mercados externos e poupança conduz a uma reforma permanente dos sistemas institucionais e sociais. Os Estados tornam-se atores centrais dessa concorrência exacerbada, sujeitos a novas restrições que implicam em compressão de salários, redução de gastos públicos e enfraquecimento de mecanismos de solidariedade (Dardot; Laval, 2019).

Segundo Dardot e Laval, o crescimento do capitalismo financeiro foi impulsionado, inicialmente, por reformas legislativas e políticas, como a liberalização financeira e globalização da tecnologia. Os fenômenos ocorridos durante o século XX que permitiram a criação de um mercado único de capitais, a privatização do setor bancário e a abertura dos mercados financeiros também foram atividades cruciais nesse processo. A partir da segunda metade dos anos 1980, nos EUA e em alguns países da Europa, nota-se um crescimento notável das finanças e, sobretudo, uma autonomização em relação à esfera da produção e das trocas comerciais. A liberalização política das finanças foi justificada teoricamente pela eficiência da concorrência na administração do crédito. Esse movimento foi facilitado pela adaptação da política monetária norte-americana, que abandonou os princípios estritos do monetarismo doutrinal, conforme discutido anteriormente.

A transição do capitalismo fordista para o capitalismo financeiro não apenas reconfigurou as regras de controle das empresas, mas também alterou os objetivos das empresas sob pressão dos acionistas. O poder financeiro dos proprietários passou a influenciar fortemente os gestores, orientando-os para a maximização dos dividendos e cotações na bolsa. A "criação de valor acionário" (Dardot; Laval, 2019, p. 197) tornou-se o critério central de gestão, conduzindo a práticas como fusões-aquisições, terceirização e redução do tamanho das empresas. O fortalecimento do capitalismo financeiro teve implicações sociais significativas, como a concentração de renda e patrimônio, e a deflação salarial, refletindo o poder crescente dos detentores de capital. A financeirização da economia levou a uma competição global entre as forças de trabalho e incentivou o endividamento dos assalariados.

Além das transformações econômicas, a ascensão do capitalismo financeiro impactou a subjetividade dos indivíduos. A lógica do capital financeiro levou cada sujeito a conceber-se como um capital a ser valorizado em todas as dimensões da vida, desde a educação até os investimentos de longo prazo. A "capitalização da vida individual" (Dardot; Laval, 2019, p. 200) corroe as lógicas de solidariedade em prol da busca individual pelo aumento do valor.

É crucial compreender que o papel ativo dos Estados foi fundamental na construção política das finanças de mercado. A liberalização e privatização promovidas pelos governos, juntamente com a criação de normas de governança empresarial, contribuíram para o crescimento das finanças globalizadas. O Estado, longe de ser um mero espectador, desempenhou um papel central na transformação do sistema financeiro. A crise de 2007 evidenciou o paradoxo desse cenário, onde o Estado se tornou o fiador supremo do sistema financeiro. A competição exacerbada entre instituições financeiras levou a riscos cada vez maiores, e o Estado teve que intervir para evitar o colapso, ilustrando a "nacionalização dos riscos e privatização dos lucros" (Dardot; Laval, 2019, p. 200). O aumento das intervenções governamentais não representa um movimento em direção ao socialismo, mas sim uma extensão do papel do Estado na sustentação do sistema.

Dardot e Laval explicam que o neoliberalismo, tal qual abordado por Foucault quando trata da governamentalidade, introduz um novo sistema de disciplinas tal qual que se afasta do modelo clássico da disciplina como controle

coercitivo do corpo. Antes, a disciplina no modelo neoliberal atua como uma técnica de governo que estrutura o campo de ação dos indivíduos supostamente livres em suas escolhas (Dardot; Laval, 2019).

A ideia de "liberdade de escolher" é central no neoliberalismo, mas, na prática, impõe restrições normativas. Segundo Dardot e Laval, recapitulando Foucault, essa liberdade está vinculada à obrigação de seguir uma conduta maximizadora dentro de um quadro legal e institucional. Dispositivos neoliberais forçam os indivíduos a agirem conforme os interesses do sistema (Dardot; Laval, 2019). Os autores destacam ainda a promoção da responsabilidade individual, onde a vida é vista como resultado de escolhas pessoais. O neoliberalismo associa essa racionalidade à privatização da conduta, exigindo que as pessoas assumam uma parte crescente dos custos em saúde, educação e trabalho. A "responsabilização" faz com que os indivíduos se enxerguem como portadores de um "capital humano" a ser continuamente maximizado (Dardot; Laval, 2019).

Criar situações de mercado em diversos setores, essa é a estratégia neoliberal. A estratégia se manifesta como privatizações, concorrência nos serviços públicos e mercadorização de instituições como escolas e hospitais. Com o desenvolvimento de tal estratégia criasse a situação de obrigar os indivíduos a escolher, fazendo com que aceitem as condições de mercado como uma realidade incontestável. Assim, a disciplina se manifesta na necessidade de realizar um cálculo de interesse individual para prosperar no ambiente competitivo, afirmam os autores (Dardot; Laval, 2019).

A disciplina neoliberal ainda utiliza dispositivos de recompensas e punições, sistemas de estímulo e 'desestímulo' para guiar as escolhas e a conduta dos indivíduos. A tecnologia avaliativa torna-se um meio de vigilância constante, uma vez que quanto mais livre para escolher é o indivíduo, mais ele é vigiado para evitar comportamentos oportunistas. Essa lógica reflete a influência do pensamento de economistas como Milton Friedman, que desempenharam um papel crucial na disseminação das ideias neoliberais. No âmbito econômico, o monetarismo de Friedman propôs a estabilidade e simplicidade nas regras que regem as trocas econômicas, criando um ambiente previsível para os agentes econômicos. No entanto, essa estabilidade implica que os indivíduos devem adaptar seu

comportamento às coerções do mercado, tornando-se agentes autônomos "responsáveis" por suas escolhas.

Outra característica dessa disciplina neoliberal é o fato dela se refletir nas políticas fiscais, que buscam reduzir o gasto público e os programas sociais em nome do equilíbrio orçamentário. Assim, também no campo do emprego é possível verificar que as políticas neoliberais visam desregular o mercado de trabalho, enfraquecendo sindicatos e flexibilizando a legislação trabalhista. A "responsabilização" dos desempregados é implementada através de medidas de estímulo e punição, refletindo uma interpretação econômica do comportamento individual.

Dardot e Laval apresentam ainda uma análise sobre como o neoliberalismo influencia a disciplina de organizações, particularmente na gestão empresarial. Os autores chamam a atenção para que o neoliberalismo não se restringe a orientar as condutas por meio de regras macroeconômicas, antes se estende à organização do trabalho e ao emprego da força de trabalho.

Isto significa que a lógica do poder financeiro intensifica o disciplinamento dos assalariados. Essa lógica submete a parte mais vulnerável a exigências crescentes de resultados. Isso acaba refletindo, por exemplo, nas normas de rentabilidade mais elevadas em todos os setores da empresa, normas impostas verticalmente, via de regra. A gestão neoliberal busca "interiorizar" as coerções da rentabilidade financeira na própria empresa, transformando cada assalariado em um "centro de lucro individual" (Dardot; Laval, 2019).

Os autores discutem como a busca obsessiva por mais-valor na bolsa resulta na implementação de sistemas de estímulo e punição baseados em objetivos de criação de valor acionário. A individualização de metas e recompensas, associada à competição entre os assalariados, se torna uma norma dentro da empresa, refletindo a lógica concorrencial do mercado. Essa "nova gestão" nas empresas neoliberais é caracterizada por práticas como a descentralização das negociações, subcontratação, autonomização de entidades dentro da empresa e a avaliação individualizada dos resultados. Essas mudanças redefinem o modelo de empresa para um formato mais autônomo, polivalente e móvel, enfraquecendo os coletivos de trabalho (Dardot; Laval, 2019).

A gestão mais "personalizada" e difusa é destacada como uma ferramenta de controle, utilizando a concorrência entre os assalariados para alinhar-se às exigências de rentabilidade do capital. A terceirização e descentralização aumentam a necessidade de avaliação, tornando-a fundamental para a nova organização. No entanto, essa ênfase na avaliação gera tensões, especialmente relacionadas à contradição entre a busca pela criatividade e a tomada de riscos e as relações efetivas de poder dentro da empresa.

Os autores ainda destacam as consequências do novo modelo de empresa, incluindo a intensificação do trabalho, diminuição dos prazos e individualização dos salários. A gestão por metas e o autocontrole são apresentados como métodos eficazes para essa nova forma de disciplina empresarial, permitindo a redução da pirâmide hierárquica e uma coerção interna mais estrita. A filosofia da gestão, conforme expressa por Peter Drucker, ressalta a importância do autocontrole, apresentando-o como uma forma mais eficaz de gestão. Contudo, o texto aponta para o alto custo psíquico para os indivíduos, destacando que esse autogoverno ocorre em um contexto de mercado de trabalho flexível, onde a ameaça de desemprego está sempre presente (Dardot; Laval, 2019).

Os autores destacam a importância de distinguir a ideologia da nova direita do raciocínio governamental que a sustenta. A virada neoliberal não se trata apenas da "retirada do Estado", mas sim da modificação de suas intervenções em nome da "racionalização" e "modernização" das empresas e da administração pública. Esse processo não foi liderado apenas por intelectuais midiáticos, mas, de forma crucial, por especialistas e administradores públicos que implementaram novos dispositivos e modos de gestão. Dardot e Laval destacam que a virada neoliberal implicou mais na modificação das modalidades de intervenção estatal do que na simples retirada do Estado, com a participação de especialistas e administradores públicos desempenhando papel crucial na naturalização das práticas neoliberais (Dardot; Laval, 2019, p. 224).

A língua franca das elites modernizadoras, composta por um léxico homogêneo forjado nas pesquisas, colóquios e operações de formação de quadros da função pública, elas justificam as políticas neoliberais. Tais políticas não estão à serviço da "religião de mercado", nem da "democratização" dos sistemas de ação pública. Esta linguagem modernizadora do neoliberalismo foi implantada

explicitamente em nome de imperativos técnicos de gestão e eficácia. O autor destaca que as elites convertidas à racionalização das políticas públicas desempenharam um papel central nesse processo, neutralizando ideologicamente as práticas neoliberais e implantando-as na prática. Os autores argumentam que o modo neoliberal de ação pública enfatiza uma racionalização burocrática que visa aumentar o poder e a legitimidade dos altos funcionários, em vez de apenas expandir impostos ou cargos (Dardot; Laval, 2019, p. 225).

Assim, os pensadores franceses demonstram o quanto a governamentalidade neoliberal se espalhou, alcançando e ultrapassando a razão de governo, permeando as relações de produção e as relações afetivas para além das relações de produção.

Em conclusão, a análise de Dardot e Laval revela como a governamentalidade neoliberal molda amplamente as práticas sociais e econômicas, reconfigurando relações de poder e impondo uma disciplina que transcende as políticas econômicas, afetando as subjetividades e as instituições.

Dardot e Laval enfatizam a governamentalidade neoliberal como um fenômeno abrangente que vai além da mera formulação de políticas econômicas, estendendo-se profundamente à tecelagem da ordem social. Destacam que a virada neoliberal não apenas se manifesta na esfera ideológica, mas também na reconfiguração das práticas governamentais e na própria concepção do Estado. A disciplina neoliberal, conforme delineada pelos autores, não se restringe a mecanismos coercitivos tradicionais; ao contrário, opera como uma técnica de governo que interioriza normas e valores específicos, estruturando o campo de ação dos indivíduos. A ênfase na "liberdade de escolher" não apenas aparenta ampliar a autonomia individual, mas, na realidade, impõe um conjunto de restrições normativas que orientam as escolhas dentro de um quadro legal, institucional e relacional. Dessa forma, a governamentalidade neoliberal instaura uma complexa rede de dispositivos que envolvem desde a privatização da conduta até sistemas de recompensas e punições, com a tecnologia avaliativa atuando como um meio de vigilância constante. Essa abordagem de Dardot e Laval destaca a sutileza e a eficácia da governamentalidade neoliberal, permeando todos os aspectos da vida contemporânea, moldando não apenas as relações econômicas, mas também as práticas sociais e as subjetividades individuais.

A análise das abordagens de Lima Gonçalves (2020), Wendy Brown e Dardot e Laval sobre a governamentalidade neoliberal proporciona uma visão multifacetada e abrangente das complexidades envolvidas nesse fenômeno contemporâneo. Cada perspectiva oferece contribuições únicas, enriquecendo a compreensão das dinâmicas políticas, econômicas e sociais que caracterizam a era neoliberal.

Lima Gonçalves destaca a necessidade de uma abordagem fundamentada na argumentação científica ao analisar a relação entre neoliberalismo e governamentalidade, utilizando os conceitos foucaultianos para elucidar a "razão governamental". Sua análise minuciosa da evolução do neoliberalismo na Alemanha pós-guerra fornece uma base sólida para entender a interseção entre políticas estatais, transformações ideológicas e práticas de governo, evidenciando a invariante neoliberal que permeia tais processos. Wendy Brown amplia a compreensão ao conceituar a racionalidade neoliberal como uma abrangente "ordem normativa". Sua visão do *homo oeconomicus* transformado em capital humano destaca a extensão da lógica neoliberal para além da esfera econômica, influenciando as estruturas democráticas, instituições e sujeitos. A ênfase na financeirização como elemento central revela as implicações mais amplas do neoliberalismo, desde a responsabilização individual até a vinculação da legitimidade do Estado ao crescimento econômico. Dardot e Laval, por sua vez, oferecem uma análise abrangente das dinâmicas políticas e econômicas que moldam a contemporaneidade. Sua exploração da transição do modelo fordista para o capitalismo financeiro, juntamente com a ênfase na disciplina neoliberal como técnica de governo, destaca a complexidade e a abrangência dessa governamentalidade. A análise das elites modernizadoras destaca o papel crucial na implantação prática das políticas neoliberais, destacando a mudança na racionalização burocrática.

Em síntese, as análises convergem ao evidenciar que a governamentalidade neoliberal transcende as esferas econômicas, permeando as relações sociais e afetivas. A disciplina neoliberal, concebida como uma técnica de governo, revela a sutileza e a eficácia desse fenômeno na conformação das práticas individuais, organizacionais e estatais. Essas perspectivas conjuntas

proporcionam uma compreensão sólida das nuances do neoliberalismo e suas implicações abrangentes na contemporaneidade.

2.7. Racionalidade neoliberal e individualização: Desigualdade social e neoliberalismo no contexto goiano

A análise de Gonçalves Neto e Gusmão Filho sobre a racionalidade neoliberal destaca seus impactos na sociedade brasileira, especialmente no contexto goiano, onde essa lógica reconfigura valores e estruturas políticas, perpetuando interesses oligárquicos (Gonçalves Neto; Gusmão Filho, 2018).

Um dos aspectos centrais abordados é a estratégia de individualização promovida pela lógica neoliberal. A narrativa de Jordan Peterson, como exemplificada por Gonçalves Neto e Gusmão Filho, contribui para naturalizar a competição incessante, transformando as questões sociais em desafios puramente individuais. Essa perspectiva, ao desconsiderar as estruturas sociais e históricas subjacentes, legitima a desigualdade como uma consequência do mérito individual, obscurecendo a exploração estrutural. No contexto específico de Goiás, os autores destacam a adaptação do neoliberalismo a traços arcaicos e tradicionais, especialmente no que diz respeito à influência das oligarquias agropecuaristas. A análise mostra como a ideologia neoliberal é utilizada para ressignificar interesses particulares como se fossem universais, perpetuando estruturas oligárquicas e conservando a ordem política (Gonçalves Neto; Gusmão Filho, 2018).

Gonçalves Neto e Gusmão Filho apontam para a complexidade das coalizões de poder que sustentam o neoliberalismo. Essas coalizões envolvem grupos de influência em níveis nacionais e internacionais, formando blocos oligárquicos que exercem controle político em escala global. A utilização do discurso ideológico é destacada como uma ferramenta eficaz para universalizar políticas específicas, especialmente aquelas favorecendo o agronegócio em Goiás, enquanto se apresentam como benéficas para toda a sociedade. Assim, o discurso da competitividade também é utilizado para a privatização econômica, segundo os autores, esta não apenas se refere à desestatização de setores, mas também à incorporação de interesses privados como públicos. A análise crítica ressalta como as políticas de austeridade, apresentadas como modernizantes, na verdade,

ampliam o controle privado sobre o Estado, resultando em maior desigualdade social. A privatização, longe de afastar o Estado, o condiciona aos interesses dominantes, enfraquecendo a democracia (Gonçalves Neto; Gusmão Filho, 2018).

Gonçalves Neto argumenta que a história confirmou a análise econômica de Polanyi, não a de Hayek. Segundo Polanyi, economias desreguladas frequentemente levaram ao surgimento de regimes autoritários, pois a ausência de controle econômico enfraquece a democracia. O autor cita Merkel para destacar que o capitalismo neoliberal apresenta o maior antagonismo com a democracia: “Ideias de Hayek sobre o mercado como uma ordem espontânea e o apelo de Friedman ao Estado Mínimo [...] Esse capitalismo caracterizou-se pela desregulamentação, privatização e desconstrução do Estado de Bem-estar Social” (Gonçalves Neto, 2018, p. 176). A globalização do neoliberalismo aumentou as desigualdades socioeconômicas nas sociedades (Gonçalves Neto, 2018). Baseando-se em Merkel, Gonçalves Neto conclui que “quanto maior a desnacionalização da economia e das decisões políticas, maior a desigualdade socioeconômica” (Gonçalves Neto, 2018, p. 176). Dessa forma, ele ressalta que os princípios neoliberais, focados na manutenção econômica abstrata, confrontam dois princípios democráticos fundamentais: a autoridade dos representantes democraticamente legitimados para organizar a sociedade e o princípio da igualdade, que busca a distribuição equitativa de recursos (Gonçalves Neto, 2018).

Gonçalves Neto e Gusmão Filho sublinham que a expansão do neoliberalismo intensifica a desigualdade social e precariza as condições de vida, refletindo uma tendência global de exploração.

“A expansão do neoliberalismo no final do século XX, sobre todas as partes do globo, ampliou as desigualdades sociais (PIKETTY, 2020), intensificando os processos de exploração e precarização da vida humana, ameaçando assim a própria democracia e sua viabilidade factual diante de evidente cenário de crescente desigualdade. Esse processo de propagação do neoliberalismo e seus nefastos efeitos não seria diferente na realidade brasileira” (Gusmão Filho; Gonçalves Neto, 2022, p. 164).

Diante desse panorama, a análise dos autores sugere a urgência de repensar as bases da governamentalidade neoliberal. A naturalização da desigualdade e a privatização econômica, segundo essa perspectiva, comprometem a viabilidade democrática e ameaçam a coesão social. O texto

levanta questões relevantes para a reflexão acadêmica e para a formulação de políticas que busquem uma sociedade mais justa e igualitária. Tal perspectiva converge para o que o professor Gonçalves Neto apresentou no outro artigo já mencionado de que o desenvolvimento do Neoliberalismo no âmbito global leva à uma espécie de **Neofeudalismo Oligárquico Global**, que tem correspondido, como consequência à um enfraquecimento da democracia no Brasil, fomentando o populismo autoritário (Gonçalves Neto, 2018).

O neoliberalismo emprega o recurso à uma retórica da liberdade e da individualização, mas também converge para uma estrutura idealizada de valores “tradicionais” para encobrir suas práticas administrativas de erosão de direitos coletivos e de demolição das solidariedades tradicionais no âmbito geral. Isso já foi afirmado aqui.

CAPÍTULO 3: NEOCONSERVADORISMO E NEOLIBERALISMO: INTERSEÇÕES IDEOLÓGICAS E IMPLICAÇÕES PARA OS DIREITOS HUMANOS

Outra estrutura ideológica de conservação do poder associada ao neoliberalismo que vem ganhando força e contribuindo, por esta via, para minar os direitos humanos e assim fortalecer um ideal hegemônico de religiosidade evangelical é o conservadorismo. O objetivo deste capítulo é o de apresentar o (neo)conservadorismo como uma variação ideológica do neoliberalismo que encobre a realidade prática e justifica teoricamente o neoliberalismo ao mesmo tempo em que seleciona alguns aspectos do projeto moderno para criticar enquanto sustenta e exalta outros aspectos do mesmo supracitado projeto moderno.

O texto que se segue analisa o conservadorismo e suas conexões com o neoliberalismo, enfatizando seu caráter contrarrevolucionário, particularmente em resposta à Revolução Francesa, e destacando autores fundamentais como Edmund Burke, Russell Kirk e Roger Scruton.

Na reflexão a partir da obra de Burke se enfatizou, a partir da obra "Reflexões sobre a Revolução em França", a Revolução Francesa. Revelou-se que Burke defende a preservação das instituições tradicionais, das instituições sociais e da continuidade para a estabilidade política e social. Este ensaio propõe uma análise crítica da obra de Burke, destacando seus argumentos e implicações para a compreensão da política e da sociedade.

O pensamento de Russell Kirk, influente na formação do conservadorismo moderno, é abordado em sua obra "O Pensamento Conservador." Kirk destaca a importância da tradição como fonte de estabilidade social, apresentando os dogmas conservadores que moldam a visão conservadora. O texto explora a resistência ao despotismo democrático e a abordagem equilibrada da individualidade no conservadorismo. E, por último, a análise do filósofo britânico Roger Scruton destaca sua contribuição no campo da estética e da política conservadora. Scruton enfatiza a importância da beleza na ordem social, defendendo a continuidade com o passado e a adaptação às mudanças sociais. O autor britânico também aborda

os desafios contemporâneos, analisando a ascensão do politicamente correto e a resistência conservadora nos EUA.

O conservadorismo, como guia para os desafios contemporâneos, busca preservar tradições, resistir ao "despotismo democrático" e valorizar uma individualidade equilibrada, diferenciando-se do conservadorismo brasileiro. Essa corrente filosófica e política surgiu na Europa no século XVIII, acompanhando a modernidade, e defende a manutenção de instituições tradicionais europeias, destacando a estabilidade e continuidade da vida social. O neoconservadorismo mantém essa defesa, mas com uma crítica menos incisiva ao republicanismo, sem abandoná-la. Ainda assim, promove a preservação de uma sociedade branca, patriarcal e aristocrática, estendendo essa ideologia a contextos não europeus, refletindo a colonialidade do ser.

O conservadorismo emergiu em reação às mudanças sociais e políticas trazidas pela Revolução Francesa, que marcou o fim do Antigo Regime e se posicionou contra a monarquia absolutista, a aristocracia europeia e a Igreja Católica. Como evento radical, a Revolução Francesa gerou instabilidade política e social em toda a Europa, alimentando o temor aristocrático pela perda de privilégios. Os conservadores daquela época viam a Revolução como violenta e irresponsável, lamentando a destruição da ordem social tradicional.

Dentro do movimento conservador incipiente destacou-se Edmund Burke, filósofo inglês que é considerado o pai do conservadorismo. Em seu livro "Reflexões sobre a Revolução na França" (1790), Burke criticou a Revolução Francesa e defendeu a manutenção das instituições sociais tradicionais. Burke acreditava que a sociedade era uma ordem natural que deveria ser preservada. Ele argumentou que as instituições sociais tradicionais, como a monarquia, a aristocracia e a religião, eram necessárias para manter a ordem e a estabilidade social.

Lacerda (2019), por sua vez, classifica o neoconservadorismo como um modo de pensamento ou um conjunto de preferências, segundo a autora tais preferências. Entendido desta forma, a autora localiza a gênese desta forma de conservadorismo nos EUA da metade do século XX, todavia, não indica de forma consistente qual fator inovador para adicionar o sufixo 'neo' ao conservadorismo. Discordando de Huntington, que afirmou que o neoconservadorismo não é um

conservadorismo, posto que não conseguiria encontrar uma tradição conservadora para proteger no EUA, a autora afirma que o neoconservadorismo é sim um conservadorismo, nos moldes de uma teoria situacional, definida pelo próprio Huntington. Sendo assim, o neoconservadorismo é compreendido como o movimento de reação às lutas de libertação, às lutas anticoloniais desenvolvidas no Sul-Global a partir da década de 1950 e que ganha força no final do século XX, impulsionado pelas práticas neoliberais globais que se associam com as elites locais. Conservadorismo ou neoconservadorismo não é necessariamente religioso ou de direita, mas via de regra, como um movimento social apresenta a tendência de se associar a algumas pautas religiosas e a alguns posicionamentos de direita.

3.1. Análise crítica do desenvolvimento do conservadorismo moderno: Das raízes contrarrevolucionárias à reconciliação com o liberalismo

O conservadorismo continuou a se desenvolver no século XIX e no século XX. No século XIX, o conservadorismo foi associado ao nacionalismo e ao imperialismo. Os conservadores defendiam a unidade nacional e a expansão territorial dos países europeus. No século XX, o conservadorismo diversificou-se em correntes que combinam a preservação das tradições com valores liberais como a liberdade individual, sendo analisado por diferentes estudiosos em suas nuances ideológicas.

Segundo Moreira (2010) o pensamento conservador, que o autor classifica como tradicionalista ou contrarrevolucionário, ganha forma e significado em resposta às transformações provocadas pela Revolução Francesa, como dito outrora. O autor faz uma análise do movimento a partir das contribuições dispostas por Hobsbawm, Furet e Rémond.

Moreira, destaca que, segundo Hobsbawm, a Revolução Francesa teve impactos profundos, fornecendo à Europa e ao mundo novos princípios políticos e sociais. A configuração política europeia até 1917, destaca Hobsbawm, será formada a partir do embate entre os defensores dos ideais da Revolução de 1789 e dos opositores destes mesmos ideais. A reação conservadora, especialmente notável na França e em outras regiões, revelou-se como uma resistência aos princípios revolucionários, buscando a restauração do antigo regime como uma

defesa contra as ideias disruptivas provenientes da Revolução (Hobsbawm, 1989, p. 71-73, *apud*, Moreira, 2010).

Hobsbawm sugere que as origens da Revolução Francesa podem ser rastreadas nas condições gerais da Europa, especialmente em situações específicas da França, onde o conflito entre a estrutura oficial e os interesses estabelecidos do velho regime e as novas forças sociais ascendentes era mais agudo (Moreira, 2010). Desta forma, o autor destaca a intensidade da reação conservadora em várias regiões da Europa, particularmente durante a República Jacobina do Ano II. Nesse período, a resistência por parte do rei, da nobreza francesa e da emigração aristocrática e eclesiástica se intensificou, defendendo a ideia de que somente uma força externa poderia restaurar o antigo regime. Essa movimentação foi influenciada tanto pelos franceses emigrados quanto pelo impacto da Revolução na Europa (Moreira, 2010).

Outro pensador analisado por Moreira foi Francois Furet, este, segundo Moreira, destaca a figura de Edmund Burke, um contrarrevolucionário, e argumenta que a falta de estudos sobre Burke se deve ao estranhamento em relação à sua postura única diante do acontecimento revolucionário. Burke via a Revolução Francesa como uma ruptura com a civilização europeia, uma perspectiva que contrastava com a visão mais familiar aos franceses contrarrevolucionários (Furet, 2001, p. 93-94). Estes argumentos de Hobsbawm e Furet, apresentados por Moreira, delineiam a reação conservadora diante das mudanças propostas pela Revolução Francesa. A resistência não apenas refletia a defesa dos privilégios do antigo regime, mas também expressava uma preocupação em proteger a ordem social estabelecida contra a propagação de ideias disruptivas provenientes da França revolucionária.

Trigueiro (2015), baseado nas formulações de Reinhart Koselleck, introduz uma perspectiva mais teórica sobre o conservadorismo. Koselleck destaca a importância dos conceitos na formação da sociedade e da ação política. A Revolução Francesa ampliou o escopo de atuação dos conceitos, levando-os a apontar para o futuro. O conservadorismo, assim como outros "ismos", como destaca Trigueiro, surge nesse contexto como uma resposta à desarticulação estrutural das massas. O autor, então, destaca a importância de analisar o conservadorismo diacronicamente, considerando as mudanças semânticas ao

longo do tempo. Além disso, ele ressalta a necessidade de compreender as especificidades culturais, sociais e políticas associadas ao conservadorismo em diferentes contextos, como na Europa continental e nos Estados Unidos (Trigueiro, 2015).

Diante de tais apontamentos metodológicos a abordagem de Huntington (1957) é mencionada como uma análise que evita particularismos e historicismos excessivos, tratando o conservadorismo como uma ideologia situacional, relacionada às contingências históricas e à experiência cotidiana. Por outro lado, Hirschman (1991) contribui com uma análise da linguagem empregada no discurso político conservador, identificando padrões retóricos característicos (Trigueiro, 2015).

Gostaria agora de refletir um pouco sobre o desenvolvimento e sobre o conceito de Conservadorismo Moderno, tendo como guia norteadora o texto de Souza (2015). O professor Jamerson de Souza afirma que o conservadorismo, como movimento ideológico surgido no pós-1789, é originalmente uma reação enérgica aos avanços da modernidade, e desta forma, inicialmente, se apresenta como antimoderno, antirrepublicano e antiliberal, por esta via, também antiburguês (Souza, 2015).

Os conservadores clássicos, como Burke, de Maistre, Metternich, Disraeli e Tocqueville, centraram sua atuação na defesa das características institucionais do Antigo Regime, especialmente aquelas ligadas ao princípio da autoridade constituída, numa negação explícita das filiações ideológicas, apesar de servirem, na prática, às forças da reação (Souza, 2015). A valorização da religião, das associações intermediárias, hierarquias e a aversão ao igualitarismo foram marcas distintivas desse conservadorismo clássico, enraizado em formas de vida e organização social da Idade Média. "É comum entre os conservadores a importância dada à religião; a valorização das associações intermediárias situadas entre o Estado e os indivíduos (família, aldeia tradicional, corporação) e a correlata crítica à centralização estatal e ao individualismo moderno; o apreço às hierarquias e a aversão ao igualitarismo em suas várias manifestações" (Souza, 2015).

O conservadorismo clássico, identificado historicamente entre 1789 e 1914, representou uma unidade de pensamento filosófico, político e econômico, refletindo a sociedade de classes dinâmica e em transição da época (Souza, 2015). A virada

crucial ocorre com a incorporação do pensamento conservador pela sociologia positivista, destacando-se as contribuições de Comte, Spencer e Durkheim, que conferiram dimensão "científica" a princípios conservadores. O positivismo impulsionou o conservadorismo, realinhando suas posições para serem contrárias ao proletariado e contrarrevolucionárias, ao mesmo tempo em que incorporava valores da tradição conservadora à sociedade capitalista consolidada (Souza, 2015).

Segundo Souza (2015) A consolidação do estágio monopolista de reprodução do capital marca uma nova fase para o conservadorismo moderno. A apropriação do conceito de "totalitarismo" de Hannah Arendt desempenha um papel significativo, nivelando as experiências fascistas e socialistas sob essa noção, proporcionando ao pensamento conservador uma chave mestra conceitual.

O conservadorismo moderno, como analisado por Souza (2015), incorpora o conceito de "totalitarismo" como parte central de sua ideologia, nivelando tanto as "utopias" revolucionárias quanto as reacionárias e consolidando uma visão "presentista". Essa postura defende o presente democrático burguês, rejeitando ideais revolucionários e reacionários, ambos vistos como potencialmente "totalitários" (Souza, 2015). Ao usar estrategicamente o conceito de "totalitarismo", os conservadores buscam blindar o presente de mudanças radicais e se legitimam como defensores prudentes da democracia, criticando as "utopias" fascistas e comunistas por seus sacrifícios em nome de uma "perfeição humana" idealizada (Coutinho, 2014; Souza, 2015). O princípio da prudência, que se opõe a sacrificar o presente por um futuro incerto, fundamenta essa postura, enquanto a "humildade", derivada da percepção da "imperfeição humana", afasta o conservadorismo dessas posições utópicas (Souza, 2015).

O conservadorismo contemporâneo se apresenta como uma alternativa entre propostas revolucionárias e reacionárias, assumindo uma aparência progressista frente ao reacionarismo. Contudo, essa imagem requer crítica e desmistificação, especialmente em relação aos setores comprometidos com a emancipação humana (Souza, 2015). O conservadorismo adquire características distintas em diferentes contextos, como França, Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha e Brasil. No Brasil, combina influências europeias e norte-americanas, adaptando-se à realidade local desde o final do século XIX, o que intensifica suas

tendências mais à direita e aproxima-o de ideias reacionárias (Souza, 2015). Outro aspecto relevante é a autoimagem conservadora, marcada por um "existencialismo conservador" de tonalidades irracionistas. Compreender essa construção é essencial para uma crítica aprofundada, evitando a simplificação do conservadorismo a "traços de personalidade", que diluiria seu conteúdo histórico específico (Souza, 2015).

Posteriormente, entre as décadas de 1910 e 1960-70, observa-se um período de formação do pensamento conservador moderno, caracterizado por uma pluralidade de saberes que ampliaram os fundamentos dessa ideologia, muitas vezes de forma não explícita (Souza, 2015). A análise das concepções de Michael Oakeshott e Russel Kirk, dois expoentes do conservadorismo moderno, ilustra a tendência de atribuir ao conservadorismo características de "força interior", "temperamento" e "espírito". Essas definições psicologizantes, ao elevar o conservadorismo à "condição humana" e universalizá-lo, dificultam o debate crítico sobre seu significado histórico e contraditório (Souza, 2015).

O desenvolvimento do conservadorismo moderno, conforme abordado por Souza (2015), destaca mudanças significativas em relação ao conservadorismo clássico. Quatro pontos essenciais são ressaltados, revelando uma evolução na postura dos conservadores contemporâneos. Primeiramente, há uma relutância em assumir filiações teóricas ou tradições ideológicas, afastando-se de dogmas. Em segundo lugar, ao contrário dos conservadores anteriores, os contemporâneos valorizam o presente e não cultivam nostalgia por formas sociais passadas. Em terceiro lugar, há uma aproximação do pragmatismo e do empirismo, valorizando "o possível" e a situação dada como se apresenta. Por fim, o conservadorismo moderno não se opõe a todas as mudanças, mas especificamente às que podem ser desencadeadas pelas classes dominadas (Souza, 2015). A relação do conservadorismo moderno com a razão é complexa. Reconhecendo a importância da razão como elemento estruturante do conhecimento e desenvolvimento social, os conservadores criticam o racionalismo, considerando-o uma subversão da razão. Para eles, o racionalismo busca construir uma sociabilidade baseada em princípios de evolução que conduzem à "perfeição", uma ideia vista como promessa de progresso no período moderno (Souza, 2015). A visão conservadora da razão é influenciada pela concepção de Oakeshott (2014), que destaca a primazia do saber

prático sobre o técnico-teórico. Os conservadores argumentam que a experiência fornece os melhores referenciais para orientar a ação social, enquanto o saber teórico tende a deduzir posições políticas a partir de elaborações ideais, ignorando as condições objetivas de uma sociedade (Souza, 2015).

O conservadorismo reivindica, ao se afastar do racionalismo científico/tecnológico, a busca por evitar os excessos totalitários atribuídos aos revolucionários. No entanto, é importante não equiparar a crítica conservadora ao racionalismo com a crítica "pós-moderna", pois permanece um denominador comum na identificação da razão com a formalização positivista (Souza, 2015). O princípio conservador da "imperfeição humana" sabota a tentativa de controle absoluto e previsão das ações políticas pela razão. Os conservadores reconhecem a necessidade de aprimoramento das relações humanas, mas criticam as tentativas de construção baseadas nos princípios do racionalismo moderno, que buscam uma "perfeição humana" considerada utópica (Souza, 2015). Os conservadores adotam um "ceticismo metodológico" em relação à ação social, buscando evitar tanto o fatalismo quanto a imposição de valores abstratos. Preferem uma orientação racional que envolva a manipulação hábil do "saber prático" acumulado ao longo das tradições e situações circunstanciais (Souza, 2015).

Steinfels (1981) observou que os conservadores dos EUA na década de 1960 eram frequentemente identificados com a esquerda americana, considerando-se, em muitos casos, liberais. Steinfels minimizou a relevância do "movimento" neoconservador, afirmando que "não passa de uma corrente de opinião" (Steinfels, 1981, p. 58). Descreveu o neoconservadorismo como um conjunto de prioridades orientado por explicações específicas e um inimigo consensual. Segundo ele, o neoconservadorismo das décadas de 1960 e 1970 se destacava pela crítica negativa e pela tentativa de eliminar o que considerava errado, sem propor alternativas construtivas. Essa descrição aplica-se à atuação do ideólogo brasileiro Olavo de Carvalho e seus seguidores, conforme discutido posteriormente. Steinfels apontou que o neoconservadorismo se alimenta do medo de um caos cultural e busca impor disciplina, agindo com a convicção de que as instituições governamentais enfrentam uma crise de legitimidade que ameaça a autoridade (Steinfels, 1981). Por outro lado, como citado anteriormente, Lacerda (2019) ao identificar o neoconservadorismo contemporâneo como tendo surgido

nos EUA classifica- como um modo de pensamento da qual resultam algumas preferências e que, por isso, nos EUA acabou ganhando força e ao longo das décadas de 1950 e 1960 tornou-se hegemônica naquele país. A autora reconhece a afirmação de Steinfels de que inicialmente os neoconservadores na política institucional estivessem ligados ao partido Democrata, mas que se deslocaram para o partido Republicano para fazerem alianças tanto com a direita secular quanto com a direita cristã no seu programa de conquista do poder. A autora analisa o neoconservadorismo, então, tomando como base a perspectiva de Samuel Huntington que divide o conservadorismo em três teorias, a saber: conservadorismo aristocrata; conservadorismo autônomo e conservadorismo situacional.

O conservadorismo aristocrata está relacionado a uma classe social em particular e teria se desenvolvido primeiro em um contexto histórico específico. Assim, o conservadorismo se identificaria com o posicionamento de Burke a partir da Revolução Francesa e, nessa perspectiva, estaria condenado a selecionar uma classe social à direita para buscar conservá-la. O outro conservadorismo, o autônomo aceita que o conservadorismo se apresente em qualquer fase da História desde que se porte como defensor da religião, das tradições e da propriedade. Este tipo de conservadorismo é aquele defendido por Russell Kirk sobre quem trataremos mais tarde. Por fim, Lacerda trata da definição de conservadorismo situacional, que seria aquela forma de conservadorismo que existe em contextos específicos, a saber: no enfrentamento entre uma posição que deseja e age para produzir mudanças fundamentais contra outra situação em que um grupo quer preservar as instituições vigentes (Lacerda, 2019).

Lacerda anuncia que se identifica com a posição defendida por Huntington em que o conservadorismo é posicional. Ou seja, a autora acredita que o conservadorismo se desenvolve a partir de algumas características ou necessidades históricas específicas, sendo então o conservadorismo uma expressão de um conflito ideológico e social intenso. Desta forma, o conservadorismo surgiria quando as forças sociais que desafiam a ordem estabelecida se tornam relevantes o suficiente para apresentar perigo para as instituições (Lacerda, 2019). A influência da sociologia funcionalista de Émile Durkheim é evidente nas raízes do conservadorismo moderno, especialmente na

ênfase dada à ideia de via média. A valorização da empiria cotidiana, designada como "circunstâncias", é crucial para os conservadores, orientando a ação com base nas condições objetivas imediatas (Souza, 2015).

O conservadorismo moderno se destaca pelo pluralismo político, diferenciando-se do relativismo ao respeitar as diferenças, mas evitando a "falácia agregadora" das ideologias utópicas. Sua crítica às ideologias reside na simplificação esquemática que elas realizam, desconsiderando a complexidade do "real" (Souza, 2015). Em relação à individuação, o conservadorismo moderno destaca a centralidade das tradições, reconhecendo seu papel pedagógico na inserção do indivíduo na sociedade. As tradições oferecem os elementos necessários para a reprodução das sociedades, sendo fundamentais para a orientação da ação racional (Souza, 2015). Os conservadores valorizam os "preconceitos" como sistemas de valores acumulados, essenciais para a orientação racional da ação social e política. Esses preconceitos representam o conjunto de saberes adquiridos ao longo do tempo e funcionam como balizas seguras para a preservação da tradição (Souza, 2015).

As reformas propostas pelo conservadorismo moderno são específicas, localizadas e pontuais, visando evitar a degradação de traços da tradição. As relações com o capitalismo sintetizam as diversas dimensões abordadas, fundamentando a produção de conhecimento, o tradicionalismo e a individuação, fundamentos para a ação social e política (Souza, 2015). A partir da década de 1970, o conservadorismo moderno buscou resgatar elementos conciliatórios com a tradição liberal, especialmente destacados durante a administração de Margaret Thatcher no Reino Unido. Sua implementação da agenda neoliberal, com medidas como desregulamentação, liberalização, privatizações e reformas tributárias, desencadeou uma nova fase na relação entre conservadorismo e capitalismo. A perspectiva de que as reformas institucionais eram necessárias para preservar o sistema estabelecido ganhou força, indicando uma conciliação mais profunda com as transformações imanentes ao capitalismo.

A reconciliação entre conservadorismo e liberalismo foi evidenciada pela adoção de concepções fundamentais do liberalismo pelo conservadorismo moderno. A ideia de que o capitalismo representa a universalização natural das relações de troca e intercâmbio, derivada do *Homo Economicus*, tornou-se

aceitável para os conservadores. Além disso, a valorização do lucro como mediação fundamental do desenvolvimento, tanto individual quanto coletivo, consolidou a aproximação entre as tradições conservadora e liberal. A incorporação de princípios liberais pela tradição conservadora permitiu uma reinterpretação da tradição conservadora clássica, aproximando figuras como Edmund Burke e Adam Smith. Essa reconciliação foi expressa na compreensão de que o capitalismo é a concepção menos romântica de ordem pública, conforme destacado por Irving Kristol. O historiador João Pereira Coutinho reforça essa visão ao afirmar que um conservador deve valorizar uma 'sociedade comercial'.

No entanto, é crucial observar que essa reconciliação conservadora com o liberalismo tende a reificar o modo de produção capitalista, tratando-o como uma universalização natural e espontânea das trocas mercantis. Essa perspectiva, desvinculada das determinações ontológicas da acumulação do capital, enfoca a necessidade de zelar pelas qualidades morais essenciais à preservação dos indivíduos nos mercados. A nova agenda conservadora, delineada pelos "neoconservadores", destaca a importância da vida comercial ao demandar que os indivíduos corram riscos prudentes, confiem uns nos outros e sejam diligentes, industriais e confiáveis. Essa abordagem, centrada na centralidade e universalização dos riscos, bem como na necessidade de resgatar a confiança nos indivíduos e nas instituições, reflete uma evolução teórica e política que busca conciliar tradição conservadora e exigências do capitalismo contemporâneo.

Para aprofundar um pouco melhor na reflexão conservadora, gostaria de discutir três autores de destaque, a saber: Edmund Burke; Russell Kirk e Roger Scruton, refletindo a partir de suas obras mais paradigmáticas, *Reflexões sobre a Revolução em França*; *Os Fundamentos do Conservadorismo* e *Conservadorismo*, respectivamente. Após, esta reflexão, será possível apreender a especificidade do conservadorismo brasileiro e como este reflete na prática e retórica evangelical contemporânea.

3.2. Entre virtudes hereditárias e a queda da França: Edmund Burke e sua perspectiva conservadora na reflexão sobre a Revolução

Filósofo irlandês do século XVIII, Edmund Burke se destacou como pensador político que consolidou a filosofia conservadora através da sua obra: "Reflexões sobre a Revolução em França". Na obra, Burke constrói uma crítica às transformações ocorridas na França durante a revolução. O autor indica por esta crítica os princípios fundamentais que se tornam o marco do conservadorismo moderno.

Burke questiona a mudança abrupta posta em marcha pela revolução francesa e ressalta a importância da tradição como guia para a ação política, destacando que a estabilidade social e política é mantida por meio da continuidade gradual, ao invés da ruptura radical. Parodiando Richard Price, Burke assim o diz: "uma revolução é a marcha do povo por caminhos desconhecidos" (Burke, 1790, p. 45). Seguindo nesse sentido, o filósofo irlandês destaca o papel das instituições sociais e políticas estabelecidas ao longo do tempo. "as instituições da sociedade... não foram inventadas, mas se desenvolveram" (Burke, 1982, p. 85). Aqui, ele expressa sua convicção de que as instituições tradicionais carregam consigo uma sabedoria acumulada ao longo das gerações, proporcionando uma estrutura estável que deve ser preservada.

Para Burke, que escreve de forma rebuscada e com estilo - traço que conservadores, via de regra, cultivam como meio de angariar distinção e sobrelevá-los dos demais -, as instituições sociais refletem uma sabedoria acumulada ao longo das gerações, desempenhando um papel crucial na estabilidade social e política. Ele afirma que "as instituições da sociedade... não foram inventadas, mas se desenvolveram" (Burke, 1982, p. 85).

O filósofo irlandês também destaca que as instituições não devem ser descartadas de maneira precipitada em busca de uma transformação radical. Ele adverte que a destruição imprudente das instituições estabelecidas pode levar a uma perda irreparável de conhecimento acumulado. Parafraseando suas palavras, "nós temos uma herança a ser recebida, transmitida e aperfeiçoada" (Burke, 1982, p.67), ressaltando a responsabilidade de cada geração em preservar e melhorar as instituições que herdou. Além disso, Burke destaca que as instituições sociais fornecem uma estrutura necessária para a estabilidade política. Ao reconhecer a importância da continuidade, ele argumenta que, parafraseando o autor, "o espírito da herança agirá nas constituições com mais eficácia do que nas inscrições ou

monumentos de papel" (Burke, 1982, p. 167). Essa afirmação sugere que as instituições, ao incorporarem a herança cultural e política, são mais eficazes do que simples documentos escritos em assegurar a coesão e a estabilidade da sociedade.

Burke, ao abordar a Revolução Francesa, destaca os perigos da busca excessiva pela igualdade e da rejeição precipitada das estruturas tradicionais. Ele adverte que "a democracia será pervertida em todos os sentidos e perderá rapidamente seu caráter" (Burke, 1982, p. 80) se não for temperada por um respeito pela autoridade, tradição e estabilidade. Nesse sentido, Burke empreende uma crítica incisiva à ideia de contrato social como base para a legitimidade do governo. Sua abordagem minuciosa revela preocupações em relação a essa concepção, fundamentando sua objeção em considerações filosóficas e históricas.

O autor começa questionando a própria essência do contrato social ao afirmar que a sociedade é, de fato, um contrato, mas é um contrato entre quem está vivo, quem está morto e quem está por nascer (Burke, 1982). Nessa perspectiva, ele desafia a visão simplista de um contrato exclusivo entre os indivíduos vivos, destacando que a sociedade transcende o presente e abrange uma continuidade que se estende ao passado e ao futuro. Essa crítica sugere que a ideia de contrato social, ao negligenciar a dimensão temporal e intergeracional, oferece uma visão limitada da complexidade da sociedade. Além disso, Burke enfatiza que as práticas políticas são moldadas pela experiência histórica, destacando a evolução gradual das instituições como um reflexo da sociedade.

Ademais, Burke alerta para os perigos da desconsideração imprudente das instituições tradicionais em favor de um contrato social teórico. Ele adverte que "o contrato social não é apenas um direito, mas uma obrigação, e ele se mantém não por apenas enquanto está de acordo com a nossa conveniência" (Burke, 1982). Essa advertência ressalta a fragilidade de construções contratuais que podem ser facilmente descartadas diante das mudanças de circunstâncias, contrastando com a visão de Burke sobre a estabilidade e continuidade proporcionadas pelas instituições históricas. Dessa forma, a crítica de Burke à ideia de contrato social como base para a legitimidade do governo está intrinsecamente ligada à sua compreensão da sociedade como uma entidade orgânica e histórica, fundamentada em instituições desenvolvidas ao longo do tempo. Sua abordagem desafia a simplicidade do contrato social ao enfatizar a complexidade da

experiência humana e as nuances da evolução social, oferecendo uma crítica ponderada e perspicaz a essa concepção central na filosofia política.

Burke expressou de forma incisiva sua crítica à Revolução Francesa em seu texto "Assembleia Nacional e a Representação. Os Primeiros Atos Revolucionários", um dos capítulos do livro "Reflexões sobre a Revolução em França" (1982). Aqui, o autor aborda os acontecimentos na França, fornecendo uma perspectiva que questiona os métodos e as consequências dos movimentos revolucionários.

Burke destacou a oportunidade perdida pelos franceses de seguir um caminho mais moderado em direção à liberdade. Ele argumenta que, em vez de reconstruir sobre as fundações de sua antiga Constituição, os revolucionários franceses optaram por desconsiderar completamente sua herança histórica. O autor, então sugere que a constituição francesa anterior oferecia elementos sólidos para a construção de uma ordem política estável, mas os franceses, ao desconsiderarem essa base, se expuseram a perigos e instabilidades (Burke, 1982).

O filósofo ressalta a importância da diversidade de membros e interesses na preservação da liberdade, utilizando a analogia de diferentes classes que compunham a nação. Burke defende que as oposições e conflitos, muitas vezes vistas como imperfeições, são, na verdade, freios salutares contra resoluções precipitadas, proporcionando uma abordagem ponderada às mudanças (BURKE, 1982). Burke critica a abordagem dos franceses, acusando-os de agir como se pudessem reconstruir uma sociedade civil do zero. Ele destaca a importância de uma veneração pelos ancestrais, argumentando que isso teria elevado os franceses acima da mediocridade contemporânea, proporcionando modelos de virtude e sabedoria. O autor lamenta a falta de respeito pelos antigos privilégios e a decisão de reconstruir sem capital moral, questionando se seria mais sábio reconhecer a generosidade e coragem da nação francesa em vez de retratá-la como uma vil nação de escravos recentemente libertos (Burke, 1982).

Além disso, Burke discute as consequências, para ele, nefastas das escolhas feitas pela França, descrevendo a compra da miséria com o crime. Burke critica a Revolução Francesa por corromper os valores morais e sociais em prol de

interesses temporários, denunciando a disseminação de práticas dissolutas e irreligiosas (Burke, 1982, p. 73).

Ele argumenta que a Revolução Francesa, longe de fortalecer a virtude, resultou na prostituição dela em prol de interesses temporários. O filósofo irlandês, então denuncia a disseminação de costumes dissolutos, opiniões irreligiosas e corrupções generalizadas, enfatizando a deterioração moral que acompanhou a revolução. A crítica de Burke à Revolução Francesa culmina na descrição dos horrores que ele considera inevitáveis. Ele aponta para a negligência das precauções necessárias e a autoridade presunçosa e inconsiderada, argumentando que as calamidades subsequentes não foram causadas pela guerra civil, mas sim pelo exercício imprudente do poder em tempos de paz profunda.

Burke argumenta que os danos à França foram causados por um exercício de poder imprudente em tempos de paz, o que trouxe consequências desastrosas.

Assim, Burke sentencia que a maior característica da Revolução Francesa foi ter deixado “a baixeza” como herança à França. O irlandês com muitas palavras destaca o que considera como baixeza e determina que esta permeia a política dominante na Revolução Francesa. Segundo o que o autor “denuncia” a queda das classes altas, que, ao sacrificarem a dignidade em prol de ambições sem objetivos claros, contribuem para a degradação geral da sociedade. Assim, Burke questiona se a França, naquele momento, não está imersa em uma tendência persistente de aviltar não apenas os indivíduos, mas toda a dignidade e importância do Estado (Burke, 1982). Burke critica a falta de objetivos claros dos líderes da Revolução Francesa, contrastando suas ações com revoluções históricas que visavam o fortalecimento do Estado. (Burke, 1982).

Desta forma, Burke ilustra essa diferença por meio de exemplos históricos, como Cromwell e a raça dos Guise, Condé e Coligny na França. Ele ressalta que, mesmo sendo figuras controversas, esses líderes tinham a intenção de elevar o Estado, não de rebaixá-lo. A citação que elogia Cromwell como um agente de transformação, ainda que questionável, é apresentada para destacar a diferença entre revolucionários que visavam eclipsar seus competidores e aqueles que desencadeavam mudanças enquanto iluminavam e embelezavam o mundo (Burke, 1982, p. 80).

A crítica de Burke à Revolução Francesa estende-se à situação atual da França, que ele vê como uma paralisia na fonte da vida. Ele lamenta a aviltamento daqueles motivados por princípios de honra, prevendo uma geração futura que assemelhará a charlatães, palhaços, homens de negócios e usurários. Burke argumenta que os que tentam nivelar, ao buscar uma igualdade forçada, apenas distorcem a ordem natural das coisas, sobrecarregando o edifício social ao colocar no ar o que deveria permanecer no chão.

Para finalizar, é importante destacar a crítica feita por Burke à noção de igualdade que permeava a Revolução Francesa. Em especial ao que diz respeito à distribuição de cargos na política representativa. Burke rejeita a ideia de que todas as ocupações sejam "nobres", isto é, ele afirma uma perspectiva aristocrática hierárquica das funções sociais. Considera que algumas profissões são servis, como ser cabelereiro ou operário e isto não pode ser comparado a uma ocupação legislativa.

Para Burke, independentemente da classe social, a virtude e a sabedoria devem ser critérios para o exercício do governo. Assim, o autor destaca que o caminho para a eminência e o para o poder não deve ser fácil, e exalta a noção de mérito individual e verdadeiro para distinguir o indivíduo. Desta forma, Burke argumenta que a equalização indiscriminada das oportunidades pode levar a uma sociedade carente de liderança baseada em talento e virtude. Por isso, ao discutir a representação em um Estado, Burke passa a abordar a relação entre aptidão e propriedade. O irlandês argumenta que a propriedade, caracterizada pela desigualdade, é vital para proteger a sociedade da inveja e da cobiça. A hereditariedade da propriedade é vista por Burke como um elemento valioso da perpetuação da sociedade, sendo a Câmara dos Lordes um exemplo desse princípio.

"O poder de perpetuar nossa propriedade em nossas famílias é um de seus elementos mais valiosos e interessantes, que tende, sobretudo, à perpetuação da própria sociedade. Torna nossas fraquezas subservientes às nossas virtudes; recobre de benevolência até mesmo a avareza. Os possuidores de riqueza de família e da distinção que acompanha a posse hereditária (na qualidade de principais interessados) naturalmente garantem essa transmissão. Aqui, a Câmara dos Lordes é formada a partir deste princípio. Compõe-se inteiramente de bens e de distinções hereditários; e compreende, por isso, um terço do Parlamento; sendo, em última instância, o único juiz de toda a propriedade, em todas as suas subdivisões" (Burke, 1985, p. 83).

Neste parágrafo, Edmund Burke explora a importância do poder de perpetuar a propriedade nas famílias como um elemento fundamental para a estabilidade e continuidade da sociedade. Ele argumenta que esse poder contribui significativamente para a preservação dos valores e virtudes que sustentam a ordem social. A capacidade de transmitir riqueza e distinção de geração em geração é vista como um mecanismo que faz com que as fraquezas individuais se tornem submissas às virtudes familiares, promovendo uma coesão social mais sólida (Burke, 1982).

O autor continua criticando uma visão política que ele considera simplista, traduzida em argumentos "meramente matemáticos" (Burke, 1982). Assim, Burke destaca que a representação adequada deve levar em consideração a aptidão e a propriedade. Ele alerta para os perigos de uma representação excessivamente dominada pela aptidão, argumentando que os interesses dos muitos podem diferir daqueles que são escolhidos para representá-los. Na segunda parte do texto, "Sobre a Representação em um Estado. O Lugar que se Deve Conceder ao Talento; O Lugar que se Deve Dar à Propriedade. A Representação na França," Burke critica a atual situação política da França pós-Revolução. Ele prevê a ruína da sociedade francesa devido à falta de reconhecimento da propriedade como uma força estabilizadora e à tentativa de governar uma nação vasta por meio de muitas municipalidades independentes (Burke, 1982).

Burke argumenta que a divisão republicana da França levará a uma governança ineficaz e à perda da liberdade racional. Ele destaca a importância da propriedade e da hierarquia social para a manutenção da ordem. A crítica de Burke à visão republicana da França ressalta sua preocupação com a ausência de uma estrutura coerente e a previsão de caos político em decorrência das decisões tomadas pela Assembleia Nacional (Burke, 1982).

3.3. O pensamento conservador de Russell Kirk: Preservação da individualidade, tradição e advertência contra o despotismo democrático

Outro autor que contribuiu para a construção do pensamento conservador moderno foi Russell Kirk. Estados Unidense proveniente de Michigan, Kirk propôs

uma abordagem que buscou preservar as tradições, a ordem social e a valorização dos "fundamentos da civilização ocidental". Seu livro mais conhecido foi "O Pensamento Conservador", publicado em 1953, que abordarei neste capítulo. Nesta obra o autor se propõe a abordar os princípios fundamentais do conservadorismo como filosofia e como posicionamento político. Kirk enfatiza a importância da prudência na tomada de decisões políticas e o papel da "diversidade orgânica" na sociedade, bem como a preservação de instituições tradicionais. Como dito, a preservação das tradições como baluarte das sociedades constitui um dos principais argumentos de Kirk. Para o autor a tradição incorpora a sabedoria acumulada ao longo do tempo e fornece estabilidade social. Wilfred M. McClay ao introduzir o texto de "Breve Manual de Conservadorismo" deixa implícito que para Kirk a noção de tradição significa uma forma de estabilidade social, e os conservadores aderem a ela para preservar a ordem e a continuidade na sociedade (Kirk, 2021).

Além disso, o autor estado-unidense destaca dez (10) pressupostos fundamentais do conservadorismo. O próprio Kirk chama estes pressupostos de dogmas que, segundo ele, são bases do conservadorismo desde Burke e Adams. Os "dogmas" conservadores criam verdades permanentes que governam a conduta humana. Estes dogmas podem ser sintetizados em:

1. Homens e nações são regidos por leis morais divinas, originando problemas políticos como questões morais e religiosas. O estadista sábio segue a lei moral, reconhecendo uma dívida moral para com os antepassados.
2. Variedade é essencial; uniformidade é a morte da liberdade. Conservadores resistem à uniformidade de tiranos e à "despotismo democrático".
3. Justiça significa direitos individuais, igualdade perante a lei, mas não igualdade de condição. Sociedade justa requer liderança, recompensas distintas e senso de respeito e dever.
4. Propriedade e liberdade estão entrelaçadas; nivelamento econômico não é progresso. Conservadores valorizam a propriedade privada como proteção contra governo onipotente.
5. Poder é perigoso; o Estado ideal refreia o poder por meio de constituições. Conservadores preferem descentralização como prevenção à decadência.
6. Passado é fonte de sabedoria. Conservadores são guiados por tradições morais, experiência social e conhecimento legado.

7. Verdadeira comunidade é oposta ao coletivismo; baseada em amor e caridade. Conservadores buscam mantê-la através de instituições voluntárias e locais.
8. Conservadores americanos querem ser exemplo, não impor identidade. Valorizam a diversidade nas nações.
9. Homens e mulheres não são perfeitos; conservadores suspeitam de projetos utópicos. Não buscam a perfeição, mas um mundo tolerável.
10. Mudança e reforma não são idênticas. Conservadores buscam reconciliar crescimento essencial com tradições sociais e morais, reconhecendo a importância de valores permanentes (Kirk, 2021).

Em síntese, o autor procura delinear princípios orientadores da conduta que incluem a importância das leis morais de origem divina, a valorização da variedade em contraposição à uniformidade, a defesa da propriedade e da liberdade entrelaçadas, a contenção do poder estatal através de constituições sólidas, a reverência ao passado como uma fonte da sabedoria, a promoção da verdadeira comunidade baseada no amor e na caridade, bem como a necessidade de respeitar a identidade distinta das nações, a suspeita de projetos utópicos e a distinção entre mudança e reforma (Kirk, 2021).

Dito de outra forma, Kirk afirma que o fundamento da visão conservadora é o reconhecimento de que essas leis consideradas a base para resolver os problemas políticos que demandem uma abordagem moral e religiosa, elas exigem estadistas sábios. Kirk enfatiza que as leis morais divinas, como orientadoras da conduta política, exigem estadistas prudentes, reforçando a responsabilidade intergeracional e a cautela na natureza humana. (Kirk, 2021).

A variedade e resistência à uniformidade figuram no pensamento kirkiano como o princípio necessário para o repúdio à tirania e da mesma forma como uma resistência ao "despotismo democrático". No 'Breve Manual de Conservadorismo' (2021), Kirk estabelece a relação entre conservadorismo, individualismo e o "despotismo democrático". Segundo Godwin e Hodgskin, citados pelo autor, o individualismo é definido como uma filosofia que questiona a racionalidade das instituições sociais, da propriedade privada, da religião e da moral tradicionais. No entanto, Kirk contrasta essa perspectiva com a "verdadeira natureza do conservadorismo" (Kirk, 2021, p. 40). Segundo o autor, o conservador não é um individualista genuíno. Porque ser individualista implicaria na hostilidade à religião, ao patriotismo, à herança de propriedades e ao passado. O conservador, segundo

Kirk, valoriza a crença religiosa, a lealdade nacional, os direitos estabelecidos e a sabedoria do passado (Kirk, 2021).

Para Kirk, o conservadorismo mantém a primazia dos direitos individuais, sendo contrário a qualquer forma de despotismo que, sob o pretexto de democracia, possa estabelecer um governo centralizado e opressor. O governo, como criação da sabedoria divina, deve servir à justiça, ordem e liberdade, mas, quando negligência os direitos fundamentais, o conservador se opõe a essa usurpação de autoridade (Kirk, 2021, p. 40).

O conservadorismo, conforme delineado por Kirk, mantém a primazia do indivíduo, opondo-se à ideia de que o Estado existe independentemente das pessoas. Desta forma, o conservador acredita que o governo é uma criação da sabedoria divina, destinado a servir às necessidades humanas. "O conservador acredita que o governo é uma criação da sabedoria divina e que serve sob a Providência para cuidar das necessidades humanas" (Kirk, 2021, p. 40). No entanto, Kirk alerta que quando o Estado começa a negligenciar os direitos individuais, surgem formas de despotismo democrático.

A visão do conservadorismo sobre a individualidade é apresentada por Kirk como uma perspectiva equilibrada. O conservador reconhece a diversidade nas capacidades e desejos humanos, defendendo que homens e mulheres devem ter direitos iguais perante a lei, mas com liberdade para desenvolverem suas personalidades excepcionais ou conduzirem uma vida tranquila e ordinária. O conservador, portanto, busca abrigar e nutrir uma individualidade verdadeira e saudável. Ao contrário do estigma de ser egoísta ou coletivista, o conservador deseja que as pessoas sejam diferentes, evitando a monotonia de uma sociedade uniforme. No entanto, Kirk destaca a importância de princípios morais compartilhados e lealdade às instituições sociais que garantem justiça, ordem e liberdade. O conservador não teme ser chamado de "conformista" nessas questões fundamentais e condena qualquer "individualidade" que ameace a ordem social.

O texto enfatiza que o conservador não é um anarquista; ao contrário, reconhece o valor do governo justo, como o constitucional dos Estados Unidos. Os Pais Fundadores, longe de serem individualistas radicais, planejaram estabelecer uma união na qual a personalidade individual prosperaria mediante sólidas estruturas e governo prudente.

"o conservador não é um anarquista. Ele acredita que o governo justo — como o governo constitucional dos Estados Unidos, com seus poderes, freios e contrapesos, equilíbrios e garantias aos direitos individuais — é uma grande força para o bem. Os homens que assinaram a Declaração de Independência e os membros da Convenção de Filadélfia não eram individualistas — enfaticamente não eram — no sentido de acreditar que todos os homens e todas as mulheres são feitos livres ou felizes simplesmente destruindo todos os antigos padrões morais e instituições políticas" (Kirk, 2021, p. 42).

Em suma, o conservadorismo, como concebido por Russell Kirk, emerge como uma filosofia que busca preservar a individualidade, reconhecendo a diversidade humana, mas sempre dentro dos limites de princípios morais compartilhados e instituições que garantem uma sociedade justa, ordenada e livre. O alerta contra o despotismo democrático ressoa como uma chamada à defesa dos direitos individuais e à manutenção do equilíbrio entre liberdade e ordem.

Kirk destaca a diferença entre comunidade e coletivismo, defendendo que a verdadeira comunidade é mantida por governanças locais e voluntárias, ao passo que o coletivismo, como o marxismo, busca uniformidade e centralização. No cenário internacional, ele sugere que os conservadores americanos devem servir de exemplo sem impor sua identidade a outras nações, reconhecendo a importância da diversidade e da limitação das aspirações utópicas.

3.4. Roger Scruton: Desafios Contemporâneos e a Busca por Identidade Nacional

Provavelmente o filósofo autoproclamado conservador mais reconhecido contemporaneamente é Roger Scruton. Scruton foi um filósofo britânico que se notabilizou por abordar aspectos da estética e da política na sua obra filosófica conservadora. Nesse sentido, Scruton ponderou sobre a importância da beleza na arte e na arquitetura, momento em que defendeu a ideia de que a apreciação estética está intimamente ligada à nossa compreensão do mundo. Nesse sentido, Scruton explorou a natureza transcendental da experiência estética sob o argumento de que a busca pela beleza não repousa apenas sob a capacidade ou a experiência subjetiva, antes implica numa busca fundamental por significado e ordem (Scruton, 2009). Scruton defende que a liberdade não é a base da ordem

social, mas um subproduto, emergindo de práticas sociais tradicionais que garantem coesão e evitam a anomia.

Scruton defende que a liberdade não é a base da ordem social, mas um subproduto dela, resultante de práticas sociais desenvolvidas ao longo do tempo, como costumes, tradições e grupos com interesses comuns. Ele ressalta a autoridade como meio de garantir coesão e evitar a anomia. Para ele, a verdadeira soberania popular exige respeito pelas tradições, leis e pela narrativa de uma ordem legítima, pois a liberdade é mais valorizada quando as pessoas vivem conforme seus valores e tradições, fortalecendo a ordem social. Scruton também aponta que a situação atual desfavorece os conservadores no meio intelectual, forçando-os a se redefinir e centrar suas batalhas nas "guerras culturais", com ênfase no combate ao politicamente correto. Ele questiona se esse foco representa um abandono parcial da tradição liberal ou o estágio final do individualismo liberal.

Outro aspecto interessante é a visão dinâmica de Scruton sobre o conservadorismo. Contrariando interpretações estáticas, ele reconhece a necessidade de adaptação às mudanças sociais. Segundo Scruton, o conservadorismo não deve ser meramente reativo, mas sim capaz de incorporar as transformações necessárias para garantir sua relevância contínua (Scruton, 2014). Isso reflete uma abordagem mais flexível, onde o conservadorismo não é uma mera resistência ao novo, mas sim uma força adaptativa.

A tradição é vista como um alicerce indispensável, fornecendo um arcabouço para a coesão social e protegendo a sociedade contra mudanças abruptas. A autoridade, quando fundamentada na tradição, garante a ordem social. Scruton afirma que o conservadorismo evoluiu de uma defesa da tradição contra a soberania popular para abraçar causas como a religião, a alta cultura e, mais recentemente, a defesa da civilização ocidental contra o "islamismo militante" (Scruton, 2019) e o "politicamente correto".

É recorrente no texto de Scruton a convicção de que "as coisas boas são mais facilmente destruídas que criadas" (Scruton, 2019, p. 55). Essa premissa fundamenta a resistência conservadora às mudanças politicamente encaminhadas, a ênfase que o conservadorismo dá a partir dessa perspectiva é a preservação do que considerado valioso para a estabilidade social segundo os conservadores.

O autor britânico recorrer à trajetória do conservadorismo na Inglaterra pós-Segunda Guerra Mundial. Disto destaca sua existência como uma força fragmentada à margem da vida intelectual. Assim, Scruton indica a relutância de intelectuais em se identificarem como conservadores. De modo, curioso, o pensador britânico cita George Orwell para fundamentar sua "correção política" contemporânea. Digo curioso porque Orwell se considerava socialista, apesar de se distanciar dos intelectuais de esquerda por questionar suas "ortodoxias fedorentas". A postura crítica de Orwell influenciou Scruton. Sobretudo, a leitura de "1984". A partir daí Scruton discute como as fábulas políticas de Orwell, como "A Revolução dos Bichos," oferecem uma profecia acurada sobre a atualidade, destacando o policiamento da linguagem e a violência contra categorias tradicionais, fenômenos que agora são observados rotineiramente nos campi universitários.

"Consequentemente, entender o politicamente correto e encontrar meios de combatê-lo se tornaram causas proeminentes entre os conservadores. O politicamente correto é simplesmente o estágio final do individualismo liberal — o estágio no qual todas as barreiras contra a identidade auto escolhida serão removidas? Se sim, quais dessas barreiras os conservadores ainda podem defender e como podem justificar a tentativa de defendê-las? Ou se trata antes de uma derrogação da grande tradição liberal, a maneira pela qual a igualdade se tornou uma causa tão urgente e dominante que nada permanece da liberdade e toda a vida social é absorvida em uma incansável caça às bruxas contra os defensores das distinções sociais?" (Scruton, 2019, p. 56)

Scruton destaca a presença de vozes conservadoras entre imigrantes, atribuindo ao privilégio do imigrante a capacidade de falar sem ironia sobre o Império Britânico e sua cultura única. Ele argumenta que os nativos se mostram mais relutantes devido ao medo do politicamente correto, que percebe o conservadorismo como inimigo. Assim, o autor cita a obra de Cowling como um exemplo de dissidência cultural, porque demonstra a ironia como uma característica distintiva do conservadorismo britânico (Scruton, 2019). O texto de Scruton também destaca a presença de historiadores imigrantes na Escola Londrina de Economia, como Elie Kedourie e Peter Bauer, que contribuíram para a defesa da tradição tory²³

²³ A defesa da tradição tory é uma ideologia política que defende a preservação da tradição e da ordem social. Os tories acreditam que a sociedade é melhor quando é baseada em valores tradicionais, como a família, a propriedade privada e o patriotismo.

e a crítica à cultura liberal. A obra de Kenneth Minogue, crítico constante do "nacionalismo ideológico" e defensor do legado inglês, assim como sua visão sobre como os valores democráticos podem minar a cultura de distinção e emulação essenciais para uma sociedade civil duradoura. A ironia, que é traço presente também em Burke, utilizada pelos conservadores britânicos para expressar suas opiniões de maneira protegida, desafia as restrições críticas e se opõe ao politicamente correto (Scruton, 2019).

Pensadores como F. W. Maitland destacaram-se, especialmente na sua visão sobre a singularidade inglesa e a importância do *common law* e da representação parlamentar na formação da ordem política. Maitland argumenta contra a visão marxista da história, defendendo que a liberdade individual na Inglaterra foi moldada pelo *common law* e pela representação parlamentar, não pelo Iluminismo ou por forças econômicas (Scruton, 2019).

Além disso, seu texto também aborda a influência do conservadorismo na vida intelectual estado unidense e destaca que os EUA como um lugar onde o conservadorismo ganhou maior prestígio e aceitação social. Para Scruton, a razão dessa valorização do conservadorismo nos EUA foi a sua constituição federal. Desta forma, ele destaca a dualidade da constituição federal, unindo os estados enquanto impondo limites ao governo central, como um fator que contribui para a influência e aceitação do conservadorismo nesse contexto (Scruton, 2019).

A constituição federal dos EUA foi projetada para unir os estados, deixando muitas questões governamentais para as legislaturas estaduais, o que permitiu aos conservadores lutarem pela recaptura de poderes para a constituição federal. Em segundo lugar, muitos costumes e instituições fundamentais para a sociedade americana são produtos da associação civil, não regulados por órgãos federais ou estruturas legais estaduais. Desta forma, Scruton destaca a ênfase tanto de libertários quanto de conservadores estado unidenses na necessidade de uma sociedade livre do controle estatal. Enquanto os libertários buscam a mínima interferência para preservar a liberdade individual, os conservadores, preocupados com a sobrevivência das tradições, defendem que a sociedade depende de costumes e tradições ameaçados pela liberdade individual.

"Nos Estados Unidos, tanto libertários quanto conservadores enfatizam a necessidade de uma sociedade livre do controle do Estado. Mas, ao passo

que o libertário argumenta que o pensamento e a prática política devem se abster de exigir qualquer tipo de conformidade à lei ou a algum princípio para além do mínimo necessário à manutenção da liberdade individual, o conservador acredita — pelas razões que acabei de indicar — que há algo mais em jogo. A sociedade depende, para sua riqueza e continuidade, de costumes e tradições que são ameaçados pela liberdade individual, ainda que também sejam expressões dela. O fardo filosófico do conservadorismo americano tem sido definir esses costumes e tradições e demonstrar como eles podem sobreviver e florescer a partir de sua própria dinâmica interna, fora do controle do Estado" (Scruton, 2019, p. 59).

Scruton passa a citar e discutir de forma breve algumas figuras conservadoras nos EUA que contribuíram para o florescimento do conservadorismo no solo daquele país. Desta forma, destaca a presença fundamental de Buckley para o conservadorismo estado unidense. Destaca com Buckley o conservadorismo cultural, o liberalismo econômico e o anticomunismo. Buckley ainda teria contribuído, segundo Scruton, com as críticas que fez ao ateísmo e ao individualismo propagadas por Ayn Rand, a quem Buckley considerava alheio à essência da herança americana, apesar de Rand se considerar conservador. Scruton ainda cita as "guerras culturais" e a influência da Suprema Corte estado unidense na definição da constituição daquele país. Assim destaca Robert H. Bork e as batalhas conservadoras relacionadas a interpretações e decisões da corte.

Scruton, ainda interessado em louvar os construtores do conservadorismo estado unidense cita o já discutido aqui, Russell Kirk. Kirk é lembrado por basear sua obra na ordem transcendente, segundo Scruton, bem como na necessidade da ordem social em conexão com a relação entre propriedade (privada) e liberdade. Ao destacar estes valores, Kirk teria contribuído para a fundamentação da filosofia conservadora estado unidense. Uma última observação, para ressaltar os desafios ao conservadorismo contemporâneo desfolhado por Scruton é a mescla entre conservadorismo e libertarianismo é evidenciada nas respostas conservadoras às teorias de justiça social de John Rawls, destacando a aliança intelectual da "Nova Direita" nos anos 1970 em resposta à "Nova Esquerda" dos anos 1960. O movimento da "Nova Direita" é apresentado como uma tentativa de reafirmar os valores cívicos do Ocidente contra a agressão soviética e resistir às tentativas marxistas de dominar a academia.

Scruton apresenta uma análise do desenvolvimento do conservadorismo, especialmente em resposta aos desafios propostos pelo neoliberalismo, bem como

pelo confronto com o radicalismo islâmico. Nesse sentido, Scruton explora a evolução do conservadorismo desde a ascensão do neoliberalismo, destacando a influência de figuras como Milton Friedman e James M. Buchanan. Ele argumenta que, embora inicialmente o neoliberalismo tenha sido visto como uma filosofia política abrangente, hoje é frequentemente percebido como uma ameaça ao legado cultural e social.

"Essa mescla entre as posições conservadora e libertária pode ser testemunhada no multifacetado movimento que surgiu tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos nos anos 1970 e que, às vezes, é chamado de "Nova Direita", parcialmente porque foi, ao menos no nível intelectual, uma resposta ao movimento da "Nova Esquerda" dos anos 1960. O movimento da Nova Direita foi o companheiro intelectual da aliança política entre Reagan e Thatcher, uma tentativa de reafirmar os valores cívicos do Ocidente em face da agressão soviética e uma resposta não sistematizada às tentativas marxistas e neomarxistas de assumir o comando da academia. Foi menos ecumênico, no estilo de Buckley, que diversificado, consistindo amplamente na reação inglesa a três décadas de ortodoxia socialista amena, por parte de uma nova geração de suas exasperadas vítimas. [...] Durante algum tempo, o neoliberalismo pareceu estar assumindo a forma de uma filosofia política abrangente, endossando a famosa tese de Joseph Alois Schumpeter (1882–1950) em *Capitalismo, socialismo e democracia* (1942), segundo a qual o empreendedor capitalista é o verdadeiro instrumento da adaptação positiva, arrebatando instituições e hábitos moribundos em uma tempestade de "destruição criativa". Todavia, a nova economia, na qual tudo — casamento, família, arte, fé e nação — era disponibilizado para venda em uma liquidação global, causou alarme disseminado tanto na direita quanto na esquerda, com o resultado de que, hoje, o neoliberalismo é mais frequentemente visto como ameaça a nosso legado que como parte importante dele" (Scruton, 2019, p. 59).

Assim, Scruton destaca que a reação da Nova Direita, buscou proteger a identidade nacional e as tradições britânicas contra o emergente multiculturalismo. Essa Nova Direita teve como marco histórico concreto a fundação da *Salisbury Review* na Inglaterra. Scruton segue, em *O Conservadorismo*, abordando os desafios enfrentados pela Inglaterra em especial pelas comunidades islâmicas e pela resistência da esquerda que insiste em abordar as questões sociais de maneira realista (Scruton, 2019).

Desta forma, Scruton classifica Samuel Huntington nos Estados Unidos, Pierre Manent na França e a si próprio, Scruton na Inglaterra, como neoconservadores. Nesse sentido, a preocupação de neoconservadores gira em torno da imigração muçulmana e a crítica ao multiculturalismo como solução. Huntington, em particular, é mencionado por sua análise do choque de civilizações,

ênfatizando a importância da identidade americana e da redescoberta do legado espiritual para enfrentar a ameaça islâmica.

Huntington destaca que, após o colapso do comunismo, a civilização ocidental enfrenta um conflito com o mundo islâmico e que a resposta a essa ameaça envolve redescobrir a identidade americana, calcada em seu legado religioso e político (Scruton, 2019, p. 63).

Huntington ênfatiza que a civilização ocidental está enfrentando uma ameaça do mundo islâmico e a resposta à tal ameaça passa pela afirmação de uma identidade americana calcada numa perspectiva moral valorativa religiosa, isto é, contra a "intolerância religiosa" respondemos com intolerância religiosa.

Scruton, influenciado por Pierre Manent, defende a importância de uma lealdade compartilhada baseada na nação como legado espiritual sob um Estado de direito. Ele critica a elite governante por subestimar a relevância da nação e preferir alternativas transnacionais, que dificultam a integração da minoria muçulmana. Manent ressalta que "não podemos esperar que os cidadãos muçulmanos se submetam sinceramente à doutrina de 'direitos humanos', como exposta na declaração original dos revolucionários franceses. Mas, mesmo assim, devemos encontrar em nossa sociedade um lugar que respeite seu modo de vida religioso" (Scruton, 2019, p. 63). Para Manent, essa lealdade compartilhada só pode ser encontrada na nação, que deve ser vista como um legado espiritual sob um Estado de direito. Ele critica projetos transnacionais como a União Europeia por serem insuficientes para promover a verdadeira integração da comunidade muçulmana, que, segundo ele, só é possível no nível nacional, onde os cidadãos são representados por seus votos (Scruton, 2019).

O texto de Scruton, ao seguir a perspectiva de Manent, destaca a preocupação com o silenciamento deliberado de discussões sobre os desafios apresentados pela imigração muçulmana e o uso da palavra-propaganda "islamofobia" para desencorajar qualquer abordagem realista do impacto social dessa migração. Manent denuncia a falta de diálogo honesto sobre a realidade da comunidade muçulmana, financiada e guiada externamente, e a necessidade de encontrar um equilíbrio entre a preservação da identidade nacional e o respeito pelo modo de vida religioso da minoria muçulmana. Além disso, Manent oferece uma visão sobre como enfrentar o extremismo islâmico, destacando a importância da

proximidade e do território na construção de uma sociedade coesa. Ele propõe a nação como um meio de reconciliar pessoas de diferentes crenças e estilos de vida, enfatizando que a representação política é a solução para os problemas atuais, desde que seja fundamentada na presunção de uma identidade nacional compartilhada (Scruton, 2019).

Scruton finaliza adicionando que o conservadorismo ainda será um ingrediente necessário na constituição da solução aos problemas emergentes no contexto global contemporâneo. O autor destaca a importância da lealdade nacional e argumenta que a cidadania depende de lealdades pré-políticas territoriais, em contraste com a lealdade pré-política oferecida pelo islã. Scruton defende a preservação do legado ocidental de cidadania, desafiando as tendências de censura e autopunição na vida pública (Scruton, 2019).

3.5. Neoconservadorismo Brasileiro: Uma análise crítica da relação estado-sociedade na sociedade capitalista brasileira

O texto "Notas sobre a complexidade do neoconservadorismo e seu impacto nas políticas sociais", de Guilherme Silva de Almeida (2020), apresenta uma análise sobre a influência do neoconservadorismo no contexto político, econômico e cultural do Brasil. Almeida ressalta a importância de compreender essa influência no atual cenário, caracterizado pela intensificação das manifestações neoconservadoras, as quais afetam não apenas as políticas sociais, mas também o posicionamento crítico dos assistentes sociais diante das relações sociais.

Uma das questões fundamentais abordadas é a interseccionalidade entre o neoconservadorismo e outras formas de opressão, como o racismo, o classismo, o heteropatriarcalismo e o autoritarismo. Sonia Corrêa, citada no texto, destaca que o problema não se resume apenas a figuras políticas como Bolsonaro, mas sim à sociedade como um todo, que reflete profundas camadas de preconceito e autoritarismo, agora ativadas e convertidas em retórica e ação visíveis e virulentas. Essa análise reforça a necessidade de uma abordagem plural e complexa para compreender o neoconservadorismo, evitando visões unilaterais e simplificadoras. Almeida contextualiza o neoconservadorismo no panorama latino-americano, destacando sua resistência mesmo em períodos de democratização e ascensão da

esquerda. Ferreira (2016) ressalta que países que experimentaram governos de esquerda após períodos de ditadura não conseguiram efetuar uma transição eficaz, mantendo estruturas autoritárias e perpetuando a violência contra os mais pobres. Esse contexto histórico contribui para a compreensão da persistência do conservadorismo e sua adaptação às novas realidades políticas (Almeida, 2020).

No contexto da ascensão da ultradireita no Brasil, Almeida destaca a relação do neoconservadorismo com a manutenção da ordem capitalista e desigualdades estruturais. Almeida ressalta que o conservadorismo sempre esteve presente na sociedade capitalista como forma de preservar a ordem estabelecida, sendo alimentado pela desigualdade social e racial. Essa análise conecta o neoconservadorismo à necessidade de preservar a hegemonia do capital fetiche transnacional, evidenciando suas raízes históricas e estruturais. A influência do neoconservadorismo se manifesta não apenas no campo político, mas também na esfera religiosa, especialmente no crescimento do neopentecostalismo. Vasconcelos e Cavalcante (2019) discutem o papel desse movimento na saúde pública, destacando a proliferação das chamadas "Comunidades Terapêuticas" e suas abordagens moralizadoras, muitas vezes em conflito com recomendações internacionais de redução de danos. Essa influência religiosa se intensifica com a popularização das redes sociais, que potencializam a disseminação de valores conservadores e a polarização política (Almeida, 2020).

O neoliberalismo confessional, como descrito por Almeida, representa uma nova fase do capitalismo, caracterizada pela vinculação tática do neoliberalismo a instituições e discursos de origem religiosa e moralizadora. Esse fenômeno se reflete na política brasileira, onde a moralidade neoliberal confessional se tornou um elemento central da campanha eleitoral, influenciando as discussões sobre gênero, sexualidade e aborto. A vitória eleitoral de Bolsonaro em 2018 é analisada à luz dessa moralidade, que se dissemina por meio das redes sociais e se entrelaça com a agenda econômica neoliberal. O texto também aborda as transformações sociais que contribuíram para a ascensão do conservadorismo, como o aumento da participação feminina no mercado de trabalho, as mudanças nas estruturas familiares e a visibilidade dos sujeitos LGBTIQ+. Essas transformações provocaram reações de setores conservadores, que viram suas posições de privilégio ameaçadas. A eleição de Bolsonaro reflete esse contexto de contestação das

hierarquias sociais estabelecidas, especialmente entre os homens brancos e bem remunerados.

Almeida destaca que a implementação de medidas como a "PEC das Domésticas" também abalou os privilégios das elites brancas, gerando resistência e reações neoconservadoras. Estas reações procuram preservar os "privilégios" das "proprietárias" de empregadas. Desta forma, as reações se manifestam em propostas espúrias, como a criação do "dia do orgulho heterossexual", que buscam valorizar o que já é socialmente privilegiado, ilustrando a resistência à mudança nos padrões de poder. Outro palco de disputa em que os neoconservadores brasileiros costumam atuar na busca por visibilidade e legitimidade é o discurso contra o "politicamente correto" é central para os neoconservadores, pois representa uma reação à supressão do direito de agressão, especialmente por parte daqueles que se sentem enfraquecidos pela crise capitalista e pela ameaça de desemprego. Bolsonaro capitaliza essa insatisfação, vinculando o politicamente correto ao socialismo, enquanto oferece uma sensação de retorno à "normalidade" aos segmentos que se sentem ameaçados pela mudança (Almeida, 2020). A moralidade neoconservadora é sustentada por instituições religiosas, que influenciam tanto a política quanto a sociedade.

Lacerda analisa o fenômeno do neoconservadorismo e sua influência tanto no Brasil como nos Estados Unidos. A autora investiga as semelhanças entre o neoconservadorismo estadunidense e suas manifestações na política brasileira contemporânea, com especial destaque para a organização na Câmara dos Deputados brasileira. Lacerda então, busca as interconexões entre as agendas conservadoras, como a defesa da família tradicional, o punitivismo, o neoliberalismo e as ações e discursos dos parlamentares brasileiros. Lacerda (2019) argumenta que essas agendas, embora frequentemente tratadas de forma isolada pela literatura, constituem componentes essenciais do neoconservadorismo brasileiro, uma "reelaboração do neoconservadorismo norte-americano" (p. 16).

Além disso, a autora destaca a importância da direita cristã como protagonista dessa coalizão conservadora. A autora examina de forma detalhada como essas agendas se manifestam na atuação parlamentar brasileira. Ela analisa o combate ao feminismo e às demandas LGBT, a adoção de políticas punitivista, a postura em relação à política externa (especialmente em relação ao bolivarianismo

e ao sionismo) e o posicionamento em questões neoliberais. Destaca-se a identificação de parlamentares e grupos que lideram essas agendas conservadoras, como a bancada evangélica e outros representantes da direita.

A análise de Lacerda (2019) revela como essas agendas conservadoras se articulam na Câmara dos Deputados brasileira e como influenciam decisões legislativas importantes, como a redução da maioria penal e as políticas relacionadas ao pré-sal, aos gastos públicos e à reforma trabalhista. Além disso, a autora destaca o papel de figuras políticas proeminentes, como Jair Bolsonaro, cujas posições se alinham fortemente com o neoconservadorismo.

Sierra, Veloso e Zacarias (2020) analisam a relação entre vigilância e controle social, destacando o papel do Estado na sociedade capitalista e abordando as perspectivas liberal, marxista e gramsciana. As autoras discutem a disputa sobre a relação entre Estado e sociedade, particularmente em relação à vigilância e ao controle social. Essa disputa reflete-se nas políticas sociais, levantando a questão de se o acesso aos serviços deve ser garantido pelo Estado ou mercantilizado. Os liberais defendem a privatização dos serviços, deixando ao Estado apenas funções repressivas, enquanto os marxistas defendem o acesso universal e a desmercantilização, com maior participação social e responsabilidade estatal. O texto também explora as diferentes visões ideológicas sobre a intervenção estatal.

Os conservadores defendem valores tradicionais, como religião e família, e contestam a intervenção estatal. Os liberais destacam a proteção da propriedade privada e são contrários à intervenção no mercado. Já os marxistas veem o Estado como representante dos interesses da classe burguesa, exercendo controle sobre a classe trabalhadora para garantir a acumulação de capital. As autoras mencionam contribuições teóricas de Marx, Lenin, Mandel e Gramsci para explicar essa relação. Marx vê o Estado como uma "máquina para opressão de uma classe por outra", enquanto Lenin e Mandel ressaltam a função de vigilância e controle em sociedades divididas em classes. Gramsci, por sua vez, introduz o conceito de hegemonia para explicar como as classes dominantes exercem controle sobre a sociedade civil e legitimam sua dominação.

Ainda, as autoras ressaltam a importância das transformações no mundo do trabalho para as mudanças nos mecanismos de vigilância e controle social. As novas formas de organização do trabalho, como o fordismo, geram uma

sociabilidade voltada para os objetivos da produção em massa, impactando nas modalidades de controle social. Sierra et ali. a partir da discussão da luta por hegemonia passam a tratar sobre a ascensão do neoconservadorismo brasileiro. Neste sentido, as autoras destacam a influência que esta abordagem ideológica tem exercido na política e na sociedade brasileira.

Assim, as autoras asseveram que o neoconservadorismo no Brasil teve suas origens na década de 1980, com a formação da bancada evangélica na Constituinte, que mais tarde se fortaleceu com a criação da Frente Parlamentar Evangélica. Desde então, essa bancada tem desempenhado um papel fundamental na política nacional, especialmente na defesa da moral cristã e da família tradicional, em oposição aos movimentos feministas e de minorias. Sierra, *et ali.* afirmam: "Desse modo, os neoconservadores revigoraram o que é mais tradicional na política brasileira: a sua raiz no latifúndio, a sua força nos aparelhos repressivos e a sua moral cristã." (Sierra, *et ali.* 2020, p. 11).

As autoras reforçam com isso que a tradição neoconservadora que passa a se desenvolver no Brasil a partir de 1980 não é inovadora, antes, reforça vícios político-econômicos instaurados em terras tupiniquins a partir da colonização dos portugueses. Nesse sentido, reforçam as autoras, uma das características marcantes desse movimento é sua associação com outras bancadas conservadoras, como a ruralista e a da bala, formando uma base sólida de apoio ao governo. Essa aliança entre diferentes setores conservadores tem permitido a implementação de políticas que fortalecem o neoliberalismo e restringem os direitos sociais e trabalhistas. "A associação do neoliberalismo com o neoconservadorismo constitui um fenômeno do mesmo movimento de acumulação do capital, em um contexto de hegemonia do capital financeiro" (Sierra, *et ali.* 2020, p. 11). Citando o texto de Cunha, as autoras afirmam a formação de "exércitos que marcham em defesa da moral e dos bons costumes", sob uma bandeira da família idealizada no Brasil. "Trata-se da perspectiva neoconservadora alimentada pela religião, que está crescendo neste país, enquanto se restringem os direitos sociais" (Sierra, *et ali.* 2020, p. 13).

Assim, o neoconservadorismo brasileiro fomenta ações de vigilância e controle que promovem uma ideia de luta do bem contra o mal onde o bem se identifica com a moral cristã, branca e patriarcal enquanto o mal representa tudo

que se afasta disso. A introdução dos evangélicos no cenário político brasileiro é sentida pelas autoras como um sintoma forte do neoconservadorismo e as autoras citam o golpe contra Dilma Rousseff como um exemplo do amadurecimento da bancada evangélica como porta-voz dessa ideologia que se desenvolve desde a Constituinte de 1987. O texto destaca também a estratégia do neoconservadorismo de utilizar a religião como instrumento de legitimação política, associando os valores cristãos com a defesa do livre mercado e da ordem social tradicional. Essa abordagem permite ao movimento angariar apoio popular, especialmente entre os setores mais conservadores da sociedade, enquanto promove uma agenda contrária aos direitos humanos e às políticas de inclusão social. O recurso ao cristianismo no discurso neoconservador tem funcionado como uma estratégia política de legitimidade e como apoio, visando tornar aceitáveis o autoritarismo e a intolerância em defesa da família e da propriedade.

Além disso, o texto ressalta o papel da mídia e do discurso político na disseminação do medo e da intolerância, alimentando o conflito de classes e minando as conquistas democráticas alcançadas desde a promulgação da Constituição de 1988. "A difusão do medo nas narrativas da mídia, reforçada no discurso político neoconservador, tem envolvido os conflitos de classe numa ilusão ideológica do bem e da paz, por sua vez inalcançáveis sem justiça social" (Sierra, *et alii*. 2020, p. 14). Nesse sentido, o neoconservadorismo se apresenta como uma ameaça à democracia e aos direitos fundamentais, ao mesmo tempo em que busca consolidar uma nova ordem social baseada na hierarquia, na exclusão e na repressão.

Nesse sentido se destacam a contribuição de alguns ideólogos que se juntam aos religiosos para construir um imaginário do conservadorismo brasileiro. Gostaria de tratar brevemente sobre eles antes de avançar para a análise do discurso evangélico pós cristão brasileiro (Almeida, 2020).

3.5.1. Olavo De Carvalho, a anti-intelectualidade, o antissocialismo e a homofobia: A afirmação controlada da liberdade individual absoluta.

Olavo de Carvalho, considerado o principal pensador do neoconservadorismo brasileiro, autodenominava-se filósofo, embora sem

reconhecimento institucional formal, além de escritor e professor. Ganhou destaque por sua influência no cenário político e cultural do Brasil, especialmente antes e durante a primeira metade do governo Bolsonaro. Suas ideias conservadoras e críticas à esquerda o tornaram uma figura de relevância no debate público, conferindo ao bolsonarismo uma aparência de intelectualidade de resistência. Sua obra escrita reflete um (neo)conservadorismo com forte defesa dos valores tradicionais, da moralidade religiosa e da preservação da cultura ocidental, embora sua postura pessoal fosse frequentemente marcada por linguagem rude, contrastando com a moralidade que defendia.

Carvalho abordava temas de política, filosofia, religião e cultura com uma abordagem polêmica e provocadora, desafiando as "narrativas dominantes" e promovendo uma visão (neo)conservadora. Em "O imbecil coletivo: atualidades (in)culturais brasileiras" (2018), coletânea de crônicas ao longo de 25 anos, ele busca demonstrar a existência de um "imbecil coletivo", definido como um grupo de pessoas inteligentes que se reúnem para se tornarem imbecis. Ele critica a *intelligentzia*, que, segundo ele, oferece respostas ainda mais tolas do que as de indivíduos isolados. O livro, com 469 páginas, é marcado por ataques às políticas de combate à desigualdade e defesa dos direitos humanos, que ele associa ao comunismo sem maiores explicações.

Em "O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota" (2013), outra coletânea de crônicas, Felipe Moura Brasil, na introdução, apresenta a obra como uma tentativa de organizar o conhecimento e "levar para fora" o leitor, indicando que o objetivo final seria guiar o leitor em direção ao espírito e à liberdade, elevando-o a uma condição "apenas um pouco inferior à dos anjos". Esses dois livros foram selecionados devido ao reconhecimento público. "O Jardim das Aflições" (1995), parte da trilogia que inclui "O Imbecil Coletivo" e "A nova era e a revolução cultural" (1994), ganhou notoriedade com o documentário da Brasil Paralelo. Já o último é menos conhecido pelo público. A escolha por limitar a análise a essas duas obras se deve às repetições de temas e estilo do autor, justificando a concentração nas obras mais relevantes.

3.5.1.1. Críticas às ideologias progressistas e o anti-intelectualismo olaviano

Parte deste texto vem se dedicando à análise do conservadorismo moderno e sua relação com o totalitarismo, bem como a posição do neoconservadorismo relativo ao presente democrático burguês e suas características distintivas. Nesse sentido, continuarei verificando como no pensamento de Olavo de Carvalho se estabelece a reconciliação entre (neo)conservadorismo e (neo)liberalismo por meio de um processo de erosão do conhecimento ou, dito de outra forma, pelo estabelecimento de uma colonialidade do saber/ser.

No 'Imbecil Coletivo', Carvalho se situa no panorama intelectual brasileiro como um antagonista autônomo. Nesse sentido um ponto crucial destacado é a tentativa do autor de situar a cultura brasileira contemporânea dentro do contexto mais amplo da história das ideias no Ocidente. Pretensioso? Sem dúvidas. Ele consegue? Definitivamente não. Essa abordagem contrasta com trabalhos anteriores sobre a identidade brasileira, que muitas vezes se restringiam ao período moderno. Olavo de Carvalho se coloca como um pioneiro nesse esforço de contextualização temporal mais abrangente. O autor discute também as diferenças entre sua abordagem e a de outros estudiosos da identidade brasileira, como Darcy Ribeiro, Mário Vieira de Mello e Gilberto Freyre. Ele destaca suas diferenças essenciais, especialmente em relação à escala temporal e às bases filosóficas empregadas. "Meus únicos antecessores parecem ter sido Darcy Ribeiro, Mário Vieira de Mello e Gilberto Freyre..."

Carvalho destaca sua interpretação dos símbolos dentro do contexto de sua própria trilogia. Carvalho enxerga sua relação com William Blake como uma profunda imersão no simbolismo metafísico e interpretativo presente na obra do poeta inglês. Ele observa que, embora os três volumes de sua obra possuam uma forma diferente, todos eles são unidos pela ideia subjacente, representada pelos monstros bíblicos Behemot e Leviatã na gravura de Blake. Carvalho utiliza essa imagem não apenas pela sua estética, mas principalmente para indicar que atribui a esses símbolos o mesmo sentido que Blake atribuiu a eles. Para ele, a interpretação desses símbolos não é apenas uma alegoria poética, mas sim a aplicação rigorosa dos princípios do simbolismo cristão.

Ao analisar o significado desses símbolos, Carvalho destaca a dualidade entre Behemot, representando as forças obedientes a Deus, e Leviatã, simbolizando o espírito de negação e rebelião. Ele ressalta que ambos são forças

cósmicas desproporcionalmente superiores ao homem, que travam uma batalha não apenas no cenário do mundo, mas também dentro da alma humana. Carvalho conclui que a iconografia cristã retrata Jesus como o único capaz de subjugar Leviatã, simbolizando a necessidade de enfrentar o combate espiritual para evitar a desordem e o caos na história. Ele sugere que, ao se afastar desse combate espiritual e optar por soluções puramente materiais, o homem se entrega à fatalidade e ao destino, movendo-se da esfera da Providência e da Graça para o âmbito da necessidade implacável e da rebelião impotente.

No ensaio "Rorty e os animais", Carvalho critica a abordagem pragmática de Rorty a forma como o autor entende a linguagem. Desta forma, Carvalho afirma que Rorty nega a existência de verdades objetivas para defender a manipulação psicológica da linguagem e reduzir a filosofia a um jogo de poder e que por esse artifício promove uma visão niilista da realidade (Carvalho, 2018).

Para Carvalho, consiste um contrassenso a afirmação de Rorty sobre Platão e a mudança no entendimento do tempo pelos filósofos ao longo da história. Rorty sugere que os filósofos começaram a levar a história e o tempo a sério somente com Hegel, ignorando o enfoque temporal presente na filosofia grega e cristã. Além disso, o autor aponta a falácia na associação de Hegel e Darwin como responsáveis por afastar a filosofia da questão sobre a essência humana, argumentando que Hegel, na verdade, desenvolveu conceitos aristotélicos e que Darwin não se preocupou com questões existenciais. Mas, o ponto principal de Carvalho gira em torno da concepção de linguagem de Rorty.

Para Carvalho a ideia de que a linguagem não é uma representação da realidade, mas um instrumento para realizar desejos humanos consiste num erro insuperável. Carvalho classifica a filosofia pragmática de Rorty como limitada e falsa e critica a proposta de Rorty, que segundo Carvalho, seria a de abolir distinções entre verdadeiro e falso, absoluto e relativo por meio de um novo vocabulário. Isto seria uma manipulação psicológica com a finalidade de controlar o pensamento das pessoas evitando os "verdadeiros debates filosóficos" (Carvalho, 2018). Carvalho critica a proposta de Rorty que, segundo ele, promove uma visão niilista ao propor a abolição das distinções entre verdadeiro e falso, o real e o aparente, e a criação de uma 'novilíngua' (Carvalho, 2019, p. 58). Como o que ocorre com frequência em seus ensaios Carvalho não chega a uma conclusão

propositiva ou mesmo numa elaboração sistemática, antes, o ensaio termina com uma ofensa ao Rorty sem qualquer relação com o restante do texto.

Assim, faz apresenta uma exposição da ascensão de Rorty no país em detrimento do marxismo. Neste sentido, afirma que a influência de Gramsci na cultura brasileira teria preparado o terreno para Rorty, uma vez que ambos guardam como pontos de convergência no projeto mútuo de negar um "sentido" histórico teleológico²⁴ (Carvalho, 2018).

Carvalho sugere que o interesse crescente dos intelectuais progressistas por filosofias que negam o sentido da história reflete um sentimento depressivo após o fracasso do comunismo internacional. Em vez de aderirem a visões otimistas do comunismo, eles procuraram refúgio em ideologias próximas que poderiam explicar o devir histórico aparentemente absurdo sem abandonar o fundamento materialista do marxismo. O autor então destaca a aproximação da intelectualidade brasileira com correntes materialistas "burguesas", como a filosofia analítica de Russell e Wittgenstein, e especialmente o pragmatismo. Assim, ele afirma que tanto Gramsci quanto Rorty negam a possibilidade de conhecimento objetivo, reduzindo a atividade intelectual à propaganda e manipulação das consciências, com o objetivo de criar ilusões compartilhadas pela sociedade. Além disso, Carvalho critica a ascensão do que ele chama de "intelectual coletivo", uma entidade fantasmagórica responsável por dirigir as consciências sem ter uma consciência própria. Ele argumenta que essa entidade tem um desprezo por argumentos e provas, preferindo a manipulação psicológica para moldar os sentimentos da massa. Curiosamente, Carvalho não apresenta dados que manifestem alguma forma de existência dessa entidade deixando-a como um espantalho fantasmagórico que ele agita para reforçar sua crítica à intelectualidade que não o reconhece como um dos seus (Carvalho, 2018).

A partir dessa análise, Carvalho descreve a vida intelectual brasileira, como: "O proletariado intelectual, disperso em inúmeras instituições e ocupado com suas tarefas cotidianas, já não tenta acompanhar o avanço das ideias no mundo, conformando-se em não acompanhar sequer as descobertas em sua própria área." (Carvalho, 2018, p. 69)

²⁴ Quer dizer, Gramsci, assim como Rorty, no sentir de Carvalho não acreditam numa providência ou que a história tenha uma finalidade, um objetivo.

O autor destaca a perda da capacidade de discussão racional e a predominância do consenso formado por ondas de sentimentos. Ele argumenta que a democracia interna desses "intelectuais coletivos" é uma farsa, pois as decisões são influenciadas por uma miríade de fatores desviantes, resultando em um arranjo mecânico de pressões e transigências em vez de uma resposta imediata à realidade. Por fim, Carvalho adverte sobre as consequências antropológicas dessa evolução, alertando que uma geração de "intelectuais coletivos" dominando o mundo poderia levar à perda da individualização da consciência, comprometendo o destino da espécie humana.

"Se na URSS oito décadas de propaganda obsedante e repressão cruenta não conseguiram eliminar no povo o sentimento religioso, como é que a nossa ditadura conseguiria em vinte anos operar esse milagre diabólico, ela que não chegou sequer a controlar com eficiência o movimento editorial, a imprensa nanica, as agitações de estudantes, ela que em duas décadas de tiroteios não fez mais do que duzentas vítimas, dez por ano, taxa que Pinochet ou Castro superariam em uma semana? (Carvalho, 2018, p. 89).

Segundo o autor, a ditadura acentuou o isolamento dos intelectuais, fazendo muitos perderem o sentido de suas vidas e gerando uma literatura marcada por isolamento e desesperança, como em "Quarup" e "A hora dos ruminantes". Olavo considera que a reação dos intelectuais à repressão foi desmedida e mórbida, disseminando um negativismo pela sociedade. Embora a violência tivesse impacto limitado na população em geral, deixou profundas marcas nos intelectuais e seus círculos, gerando um ambiente de desespero e mudanças radicais em suas perspectivas.

Olavo de Carvalho argumenta que a politização da vida intelectual durante o regime militar resultou em uma esterilização cultural, tornando os intelectuais brasileiros incapazes de atribuir valor fora do contexto político imediato. Para ele, a verdadeira arte e intelectualidade devem transcender esse contexto. O autor critica a dependência dos intelectuais de ideias importadas, especialmente do marxismo, destacando Gramsci como um dos principais alvos. Segundo Olavo, a influência negativa dos intelectuais durante e após a ditadura militar contribuiu para disseminar valores como cinismo, nihilismo e rebeldia, e para uma cultura marcada por depressão, isolamento e uso de drogas. Professores teriam defendido abertamente o uso de entorpecentes como forma de libertação, promovendo

também pansexualismo, ceticismo e o culto ao macabro. Carvalho atribui o aumento da criminalidade e da corrupção ao "culto da malandragem na nossa literatura", que, segundo ele, se originou nas "camadas letradas" e se espalhou pelas classes médias e baixas. Com um estilo lacônico, Olavo deixa lacunas que induzem o leitor a completar suas ideias com um temor sugerido por suas insinuações. Como quando diz que: "Ofendidos pela ditadura, os intelectuais brasileiros reagiram de forma desproporcional, promovendo uma degradação dos valores culturais em nome do combate ao regime" (Carvalho, 2018, p. 95).

Olavo afirma que Graciliano Ramos e sua patota não degradaram. E por isso, que os intelectuais a partir de Medici degradam em amargura, rancor estéril, ódio a todos os princípios e valores da civilização e desejo de vingança a qualquer preço. A transformação cultural da sociedade brasileira repousa sobre os ombros da intelectualidade e está usa este fardo com a mais alta falta de senso de responsabilidade, afirma o astrólogo (Carvalho, 2018). Vale ainda destacar, na perspectiva construída por Olavo, o povo é uma massa de manobra moldável e a tarefa de modelar o povo e interpretar as tendências culturais é necessariamente dos intelectuais. De forma que quando intelectuais se mantêm em valores e princípios positivos se constrói uma nação saudável, quando os intelectuais se orientam por valores degradantes e degradados, o povo os segue direto para a vala.

3.5.1.2. Conservadorismo, moralidade e a defesa da tradição cristã

O neoconservadorismo de Olavo de Carvalho pode se enquadrar no tipo de conservadorismo situacional descrito por Huntington como o tipo de conservadorismo que se apresenta como o enfrentamento entre uma posição que quer mudanças fundamentais e outra que pretende conservar as instituições vigentes. Bem o caso de Carvalho que se posta ao lado de instituições idílicas do passado, tais instituições, deve-se ressaltar não são brasileiras, pois como o autor fundamentou no início do seu texto, as transformações culturais cultivadas pela intelectualidade brasileira já estavam presentes no espírito deste povo, por isso a ditadura não pode ser responsável, mas os intelectuais sim, pois já estariam

cultivando este espírito a mais tempo. As instituições a serem preservadas tem origem no passado remoto, raízes na cultura cristã imaginada pelo autor.

Inicialmente, o autor questiona o conhecimento dos intelectuais brasileiros sobre Aristóteles, destacando a falta de aptidão para compreendê-lo além de resumos superficiais. Essa falta de familiaridade com a filosofia grega, especialmente com os pensamentos de Platão e Aristóteles, é apontada como um reflexo da miséria intelectual do país. Como já foi dito, Olavo se restringe a uma crítica à produção intelectual brasileira (que poderia ser apropriada, a observação sobre a recursividade à filosofia e às ciências sociais estadunidenses e europeia constitui o âmago da ideia de colonialidade do saber em Quijano, no entanto, diferente da prática de Olavo, o autor peruano elabora uma filosofia da praxis a partir do contexto histórico latino-americano, ressaltando a contribuição dos povos africanos e ameríndios) (Carvalho, 2018).

Esses filósofos estabeleceram os fundamentos do pensamento ocidental, moldando não apenas a filosofia, mas também áreas como religião, ética, política, cultura e ciência. O autor destaca que todas as correntes filosóficas e revoluções do pensamento ao longo da história tiveram suas origens nas questões propostas por Platão e Aristóteles. Desde o cristianismo até o evolucionismo, do Renascimento científico à física matemática do século XX, suas ideias permeiam todas as esferas do conhecimento. Olavo omite na sua construção a contribuição que os povos africanos deram para a constituição da filosofia grega, também ignora a participação dos povos islâmicos para a preservação e desenvolvimento não só da filosofia aristotélica, mas da ciência matemática, da astronomia e da medicina. O que pretendo destacar aqui é que a crítica olaviana à intelectualidade brasileira faz eco a uma perspectiva inteiramente eurocêntrica (Carvalho, 2018).

O autor transmite a impressão de conhecer amplamente a produção intelectual brasileira, julgando sua classificação como precisa. Assim, ele aponta a preferência da intelectualidade brasileira por autores de "fácil digestão literária", como Nietzsche e Sartre, em detrimento de pensadores mais complexos, como Kant e Aristóteles. Carvalho também denuncia a valorização de títulos acadêmicos sem a devida profundidade reflexiva, o que transforma a filosofia em uma especialização secundária. Essa crítica pode refletir seu ressentimento por não ser

reconhecido pela academia, o que o leva a ser chamado de astrólogo, jornalista ou pensador bolsonarista, mas não de filósofo.

O autor destaca a resistência dos ambientes letrados à reflexão crítica, onde o populismo demagógico prevalece sobre a busca pelo conhecimento verdadeiro. Ele lamenta que estudiosos sérios não sejam reconhecidos, prevalecendo a ignorância intelectual. Em "O Imbecil Coletivo", Carvalho acusa os intelectuais brasileiros de promoverem um negativismo pós-fracasso do comunismo, aproximando-se de correntes materialistas e reduzindo a atividade intelectual à propaganda. O autor denuncia a influência de Gramsci e outros pensadores que, segundo ele, preparam o terreno para ideias que negam verdades objetivas.

3.5.1.3. Olavo de Carvalho e a crítica aos movimentos políticos e à democracia

Ainda há que se falar de como o autor trata da política e dos movimentos sociais, temáticas que surgem em diversos momentos de sua fala e que o tornaram notório, pois manifesta aquilo que a direita pensa sobre a temática. Para tanto, utilizarei mais os escritos do livro "O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota", apesar de "O imbecil coletivo" também comentar aspectos político sociais, ele é majoritariamente voltado para a destruição da imagem de intelectual que o astrólogo formou dos pensadores e professores brasileiros. "O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota" é também uma coletânea. Também exaustiva, no sentido de cansativa, posto as 594 páginas. Nele com auxílio de Felipe Moura Brasil, Carvalho apresenta ideias segundo módulos temáticos. A postura ainda é a mesma, uma verborragia falastrona que se traveste de erudição ao citar diversos autores e produtos culturais (em especial os europeus) sem nunca se aprofundar em coisa alguma. A escrita de Olavo não pode ser considerada científica, posto que lhe falta um objeto delimitado, como é exigido dos parâmetros da ciência moderna como assevera Kuhn. Mas, também não é filosófica porque lhe falta o rigor conceitual e uma metodologia sistemática para abordar qualquer assunto.

Mas, ao tratar do tema democracia Carvalho, em artigo intitulado "De Bobbio a Bernanos" (Carvalho, 2013) apresenta uma análise peculiar sobre o estado atual da democracia, abordando também questões relacionadas à política,

individualismo e socialismo/comunismo. O autor, neste artigo, questiona não apenas a viabilidade da democracia como solução para os males políticos, mas também os desdobramentos sociais e culturais decorrentes do seu suposto aprimoramento. O astrólogo campinense tenta contextualizar o século XX como um período marcado pela proclamação do fim das democracias e pelas experiências ditatoriais. Todavia, ao final do século, se observa, segundo Olavo, um consenso generalizado em favor da democracia.

Olavo cita Bobbio para quem "A única solução para os males da democracia é mais democracia" (Carvalho, 2013), destacando a aparente unanimidade em torno desse conceito. Contudo, Olavo levanta questionamentos pertinentes sobre o significado de "mais democracia" na frase de Bobbio. Ele argumenta que essa expressão pode ser interpretada de maneiras distintas, dependendo da perspectiva política de cada indivíduo. Para alguns, mais democracia significa menos intervenção do Estado na economia, enquanto para outros representa maior proteção estatal aos desfavorecidos. Essa divergência de interpretações reedita o embate entre capitalismo e socialismo, segundo Olavo, ambos se autointitulando democracias.

Carvalho insiste e problematiza ainda a ideia de que "mais democracia" seja necessariamente benéfica. Ele argumenta que, à medida que a democracia se expande, sua natureza tende a se modificar, podendo até mesmo se tornar opressiva. O autor exemplifica esse processo com a "democratização da cultura", onde a igualdade cultural almejada acaba por nivelar todos os bens culturais, transformando-os em mercadorias sem valor intrínseco. Quer dizer, Olavo subverte o argumento de Platão quando este afirma que o princípio da liberdade individualizado e intensificado leva à corrosão da democracia. Para Olavo as especificidades culturais dos diferentes grupos sociais que tendem a subverter a estabilidade social (Carvalho, 2013).

Outro ponto abordado por Carvalho é o perigo representado pelo consenso em favor da democracia. O autor argumenta que a democracia não se baseia na concordância, mas sim na gestão inteligente da discordância. Assim, no entendimento do homem que afirmou que não foi provado que a terra é redonda o clamor por "mais democracia" pode implicar na supressão das vozes dissidentes, ameaçando a própria essência democrática. Por fim, o autor invoca a reflexão de

Bernanos, para quem "a democracia não é o oposto da ditadura: é a causa dela" (Carvalho, 2013), sugerindo que a democracia pode eventualmente levar ao surgimento de regimes autoritários. Argumento que na verdade remonta a Platão que entendia a democracia como a menos ruim das formas de governo.

Em artigo escrito em 1999 para o Jornal da Tarde e juntado na coletânea "O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota" o jornalista recluso na Georgia apresenta uma crítica sobre o uso, sob sua percepção, indiscriminado e muitas vezes inadequado do termo "democracia" em diversos contextos além do estrito domínio político-jurídico. O autor argumenta que a aplicação da palavra "democracia" a áreas como a economia, a cultura e até mesmo a sexualidade é, na verdade, uma figura de linguagem que carece de fundamentação conceitual sólida.

Ele argumenta que a democracia é o pressuposto estatal dos direitos individuais, não o exercício desses direitos pelo cidadão ou pela sociedade civil. Ao afirmar que "democrática não é a ação individual em si, mas sim o quadro jurídico e político que a autoriza ou determina" (Carvalho, 1999), Carvalho destaca a importância de compreendermos a democracia como uma ordem política e jurídica na qual certos atos são possíveis, e não como uma característica intrínseca das ações individuais ou coletivas.

O autor critica veementemente a ideia de "democracia econômica" ou "democracia social", argumentando que a transposição da ideia democrática para outros campos além do político-jurídico resulta apenas em ampliar o domínio político, o que, em última análise, pode levar à politização excessiva de todos os aspectos da vida social. Segundo Carvalho, "a democracia, por essência, consiste justamente em limitar o raio de ação do governante: estendê-la é destruí-la" (Carvalho, 1999). Dessa forma, o autor sugere que o verdadeiro remédio para os males da democracia não está em buscar "mais democracia", mas sim em reconhecer os limites desse regime político e a necessidade de preservar esferas da vida social que não devem ser politizadas.

Assim, em dois artigos publicados no Diário do Comércio em Outubro de 2011 Carvalho disserta sobre os conceitos de democracia normal e patológica que ele cunhou. No primeiro artigo o autor destaca os elementos essenciais que distinguem esses dois tipos de regime político. Assim, ele lança mão de analogia muito recorrente entre pensadores conservadores, a saber: a analogia entre a

saúde e a doença em organismos vivos e a normalidade e a patologia em sistemas políticos. Carvalho afirma que "não se pode falar de uma doença política da democracia quando não se tem uma ideia clara do que é uma democracia normal" (Carvalho, 2011).

Assim, o astrólogo refugiado na Virginia define a democracia normal como aquela que apresenta uma série de características essenciais que a distinguem de outras formas de regime político. Ele destaca que a normalidade democrática vai além dos traços jurídico-formais, como a existência de uma ordem constitucional e partidos políticos, enfatizando a importância de diferenças substantivas que o mero formalismo não apreende. Segundo o autor, a normalidade democrática é caracterizada pela "concorrência efetiva, livre, aberta, legal e ordenada de duas ideologias" (Carvalho, 2011) principais: a esquerda e a direita.

Além disso, Olavo discute os extremismos de esquerda e de direita, destacando suas características e suas relações com o sistema político democrático. Ele argumenta que ambos os extremos políticos compartilham uma tendência ao controle estatal da economia, embora possuam objetivos ideológicos distintos. No entanto, Carvalho enfatiza que a extrema esquerda e a direita são incompatíveis em essência, pois representam projetos políticos opostos. Por fim, o autor critica a falta de clareza e objetividade na discussão política, especialmente no contexto brasileiro. Ele argumenta que a maioria dos comentaristas políticos e professores universitários no Brasil são parte interessada na confusão generalizada sobre esses conceitos, o que dificulta o entendimento da verdadeira natureza da democracia.

Já no artigo que continua a discussão sobre a democracia patológica, Democracia normal e patológica — II de 10 de Outubro de 2011, Carvalho destaca os aspectos patológicos da democracia brasileira. Ele parte da ideia de que situações especiais produzem a flexibilidade das facções políticas tradicionais que, segundo ele, podem subverter a política habitual em situações especiais - Olavo destaca o governo petista e a administração Bush como exemplos dessa subversão da política habitual. "governo petista, ao adotar controles monetários ortodoxos para escapar a uma crise econômica, e a administração Bush, ao criar um sistema de vigilância interna quase socialista depois do 11 de Setembro, são exemplos notórios" (Carvalho, 2011, p. 99).

Assim, conclui que "a democracia saudável é a administração bem-sucedida de um conflito insolúvel, destinado a perpetuar-se entre crises e não a produzir a vitória definitiva de uma das facções" (Carvalho, 2011, p. 99).

Para Olavo a democracia brasileira está em estado terminal devido à substituição do jogo normal entre esquerda e direita por um sistema de controle monopolístico por parte da "facção dominante", que controla não apenas o poder estatal, mas também a cultura e a mentalidade pública. Essa facção, composta pela aliança entre a esquerda e a extrema esquerda, exerce um controle hegemônico sobre a sociedade, tornando-se invisível e indistinguível da própria normalidade democrática.

Carvalho destaca que essa situação vai de encontro ao ideal de Antônio Gramsci, onde o partido revolucionário desfruta de uma autoridade invisível. Além disso, o autor critica a falta de uma oposição de direita efetiva, ressaltando que a direita como tal praticamente não existe mais no cenário político brasileiro. Ele argumenta que os ideais da direita são cada vez mais criminalizados como extremismo, o que gera um clima de medo entre os políticos que ousam expressar tais ideias. Carvalho destaca a criação artificial de uma "ameaça direitista" pela esquerda dominante, que utiliza expedientes como a exploração obsessiva dos feitos malignos do regime militar e a amplificação de hostilidades pontuais por parte de políticos de centro como evidências de um golpe iminente.

Por fim, o autor descreve o cenário político brasileiro como nitidamente psicótico, onde a coexistência pacífica das instituições democráticas formais convive com a total supressão da concorrência ideológica. Ele argumenta que essa situação gera uma "farsa existencial", onde a esquerda governante inventa inimigos para camuflar seu controle hegemônico, levando a uma distorção da realidade e da consciência pública.

Apesar de falar de moderação como um fator constituinte do regime democrático, Olavo preserva e estimula a narrativa do "extremismo" que busca exterminar "o inimigo". Tal afirmação fica patente no questionamento que faz em uma nota escrita ao Direito do Comércio em 2013, a saber: "Você quer destruir a esquerda, destruí-la politicamente, socialmente, culturalmente, de modo que nunca mais se levante e que ser esquerdista se torne uma vergonha que ninguém ouse confessar em público?" (Carvalho, 2011, p. 113). Na nota Olavo se indigna contra

a hipotética resposta negativa de um político de direita e imagina que a esquerda dominando o panorama político já exterminou a direita política no Brasil.

Para Olavo "a esquerda" - novamente temos um termo demasiadamente vago - teria conseguido fazer com que até os "direitistas" aceitassem-na sem estranhamento com a imagem do Lula moderado, quando "os homens de direita" de verdade prefeririam a morte à aliança.

O autor recorre demasiadamente ao ataque a inimigos estereotipados. Como é o caso do socialismo inventado por Olavo. O astrólogo foi filiado ao Partido Comunista Brasileiro entre 1966 e 1968. Logo tem algum conhecimento dos escritos marxianos/marxistas e da organização política dos partidos e movimentos políticos de esquerda no Brasil. No entanto, entre suas meias verdades, encontram-se muitos excessos.

No artigo "Que é ser socialista?", Olavo de Carvalho Utilizando dados do "Livro Negro do Comunismo²⁵", aponta que o socialismo causou a morte de mais de 100 milhões de pessoas, além de espalhar terror, miséria e fome em vastas regiões do mundo (Carvalho, 1999). Para Olavo a busca pela diminuição ou eliminação das diferenças econômicas ou de poder político são o que constituem o cerne da identidade socialista. Todavia, paradoxalmente essa busca acaba por concentrar um poder político capaz de subjugar tanto os ricos quanto os pobres, diz Olavo.

Assim, no socialismo, o poder político e o domínio sobre as riquezas se confundem e isso produz uma elite burocrática que detém não apenas o poder político como também concentra a riqueza. Além disso, Carvalho ressalta que a experiência socialista, quando não resulta em uma oligarquia burocrática, tende a se dissolver em um capitalismo selvagem. Ele argumenta que, no socialismo, os desníveis econômicos não apenas aumentam, mas se tornam impossíveis de serem eliminados sem a destruição completa do sistema. Mesmo essa destruição não resolveria o problema, pois a elite burocrática conservaria o poder econômico, agora autodenominando-se como classe burguesa (Carvalho, 1999).

²⁵ O Livro Negro do Comunismo: Crimes, Terror, Repressão (*Le Livre noir du communisme: Crimes, terreur, répression*), obra monumental coordenada por Stéphane Courtois, apresenta um panorama sombrio dos crimes perpetrados por regimes comunistas ao longo do século XX. J. Arch Getty argumenta que o livro falha em apresentar uma análise histórica rigorosa e equilibrada. Ele critica a metodologia utilizada para contabilizar o número de vítimas, questionando a confiabilidade das fontes e a falta de transparência nos critérios utilizados.

O autor destaca que a lógica por trás do socialismo é autocontraditória, pois promete um resultado que inevitavelmente leva ao oposto do desejado. Ele critica aqueles que insistem em se apegar a essa ideia, mesmo diante das evidências históricas e da própria lógica. Para Carvalho, ser socialista é recusar-se, por orgulho, a assumir as responsabilidades de uma consciência humana, demonstrando uma renúncia à capacidade de discernimento básico (Carvalho, 1999).

Noutro texto acerca dos socialistas, "Lógica da canalhice", vocifera sobre a persistência do socialismo no Brasil e as consequências disto para o autor. Olavo critica autores que minimizam o comunismo como algo do passado, e fundamenta seu argumento lembrando dos cidadãos chineses e cubanos que vivem, segundo sua opinião, sob a opressão de regimes comunistas.

Um dos pontos-chave do texto é a denúncia da difusão de ideias comunistas nas escolas brasileiras, que ultrapassou a fase da doutrinação e chegou ao ponto de coagir os alunos a aderirem ao discurso socialista sob ameaça de constrangimento e punição. Carvalho destaca que isso não se trata apenas de propaganda, mas de um verdadeiro estupro das consciências, preparando as crianças para aceitarem governos totalitários e assassinos (Carvalho, 2001).

Além disso, o autor refuta a comparação entre o comunismo e outras formas de violência ao longo da história, destacando a magnitude e a natureza única da repressão soviética. Ele argumenta que o socialismo não é uma ideia decente, equiparável ao nazismo em sua hediondez, e critica a hipocrisia dos comunistas ao condenarem os excessos de seus adversários, enquanto ignoram os crimes cometidos em nome de sua própria ideologia (Carvalho, 2001). Carvalho também aborda a manipulação temporal perpetrada pelos adeptos do socialismo, distorcendo a cronologia dos eventos para justificar suas ações. Ele denuncia a perda do senso crítico e da capacidade de discernir a verdade, resultante da aceitação das premissas socialistas. Para Carvalho, acreditar na propaganda comunista é um ato de autodestruição intelectual, que mina a capacidade de raciocínio e distorce a percepção da realidade (Carvalho, 2001).

Nesse sentido, um outro texto dele, "Socialismo X Capitalismo: Ainda a canalhice" disserta sobre o que o autor considera distorções promovidas pelos defensores do socialismo ao equipará-lo ao capitalismo. Olavo não aceita a

possibilidade de se comparar Capitalismo e Socialismo. O astrólogo pondera que a diferença crucial entre as vítimas do socialismo são vítimas de um genocídio deliberado. Isto porque, na contagem dos corpos do socialismo ele, Carvalho, não está considerando os soldados mortos em combate, ou as vítimas civis da guerra ou em crimes comuns. Para o autor o recurso à duplicidade de pesos e medidas por parte dos propagandistas do socialismo seve para desviar a atenção dos horrores perpetrados pelos regimes socialistas. Isso inclui atribuir culpas às democracias ocidentais por guerras iniciadas por governos totalitários, nivelando moralmente o genocídio premeditado com os efeitos colaterais de políticas econômicas (Carvalho, 2001).

Carvalho também critica a manipulação dos números e a tentativa de negar a diferença moral entre assassinatos em massa e crimes individuais, resultando na equiparação de ações radicalmente distintas. Assim, ele pretende denunciar a desonestidade intelectual por trás desses argumentos, que buscam afirmar o socialismo comparando-o com o capitalismo e seus problemas. Para o astrólogo tal tentativa não passa de expedientes maliciosos típicos da retórica dos intrujões e dos canalhas (Carvalho, 2001).

O autor enfatiza a importância da objetividade e da justa proporção na análise dos fenômenos sociais, ressaltando que a manipulação da realidade para atender a interesses políticos é incompatível com a integridade intelectual. Ele destaca a gravidade moral da causa que sustenta essas manipulações, equiparando-a à vileza dos procedimentos argumentativos empregados para igualar o socialismo ao capitalismo (Carvalho, 2001).

Mas qualquer palavra mais doce do que canalhice, que eu empregasse para qualificar esse gênero de discurso, me tornaria indigno da condição de escritor; indigno, a rigor, da simples identidade funcional de jornalista. Pois, se há uma obrigação elementar do jornalista, é a de dar aos fenômenos que descreve a justa proporção que têm na realidade (Carvalho, 2001).

Além disso, Carvalho critica aqueles que, diante da magnitude do mal perpetrado pelo socialismo, preferem negar sua realidade ou desculpá-lo, transformando o perdão em crime e o crime em mérito. Ele argumenta que a ignorância voluntária diante do mal representa uma vitória do próprio mal sobre a consciência humana (Carvalho, 2001).

Assim, no texto "Confronto de ideologias?", publicado na revista *Época* em 24 de março de 2001, Olavo comenta sobre uma concepção equivocada difundida por alguns acerca do embate entre capitalismo e socialismo. Primeiro o autor destaca a inadequação do termo "ideologia" para designar tal debate. Principalmente quando se trata do capitalismo. "Uma ideologia é, por definição, um simulacro de teoria científica. É, segundo a correta expressão do próprio Marx, um "vestido de ideias" que encobre interesses ou desejos. Ao aceitar definir-se na linguagem de seu adversário, o liberal moderno assume o papel que ele lhe impõe: confessa-se porta-voz dos interesses dos ricos" (Carvalho, 2001, p. 117). Isto é, para Olavo, ao aceitar ser rotulado como defensor de uma "ideologia" ao argumentar a favor do capitalismo, o liberal moderno assume involuntariamente o papel de porta-voz dos interesses dos ricos.

Desta forma Carvalho direciona sua crítica à concepção de que o confronto entre capitalismo e socialismo seja uma "luta de ideologias". Ele argumenta que essa visão distorcida perpetua um jogo viciado no qual o socialismo é elevado à condição de ideal enquanto o capitalismo é frequentemente demonizado. O autor enfatiza que o capitalismo não é uma ideologia, mas sim um sistema econômico com fundamentos científicos sólidos, que existiu e demonstrou suas virtudes muito antes de ser formulado em palavras por pensadores como Adam Smith (Carvalho, 2001).

Em sua análise Carvalho pretende evidenciar uma dicotomia entre o capitalismo, fundamentado em uma análise científica dos processos econômicos e na busca pela eficiência, e o socialismo, baseado em promessas ilusórias e na manipulação ideológica para sustentar ambições de poder. Todavia, em seu texto não são apresentados dados concretos, objeto bem delimitado ou metodologia para uma análise sistemática. Apesar disso, o autor conclui enfatizando que as reações socialistas à sua argumentação não conseguem refutar suas afirmações, limitando-se apenas a expressar descontentamento e revolta, o que reforça a fragilidade da ideologia socialista diante da realidade econômica e política (Carvalho, 2001).

Olavo, ante a reação que ele considera virulenta e falastrona de seus adversários de esquerda, produz uma reflexão sobre a mentalidade socialista bem como dos equívocos relacionados ao entendimento do capitalismo. Carvalho destaca a visão distorcida dos socialistas em relação ao sucesso na sociedade

democrática, que é interpretado como resultado de uma suposta manipulação maligna das classes dominantes. Ele diz: "Para o cidadão normal de uma democracia, o êxito de quem quer que seja é resultado do talento e da sorte. Para frustrados e invejosos embriagados de mitologia socialista, é o efeito de uma planificação maligna das classes dominantes, o produto diabólico de uma máquina de exclusão social inventada e controlada por astutos engenheiros sociais burgueses" (Carvalho, 2003).

Olavo questiona a visão socialista de que o capitalismo é uma máquina controlada para impedir o progresso social. Ele questiona a capacidade dos socialistas em compreender a realidade econômica, evidenciando a contradição entre a denúncia da suposta planificação maligna do capitalismo e a defesa da economia planejada como solução para os problemas sociais (Carvalho, 2003). Carvalho também destaca a rigidez da disciplina nos partidos socialistas, que sacrificam a moralidade em prol da hierarquia partidária, e como isso influencia na percepção distorcida do inimigo, concebendo-o à sua própria imagem. Ele ressalta que essa projeção fantasiosa é paradoxal, pois, ao mesmo tempo que o capitalismo é visto como uma hierarquia maquinal, a atmosfera partidária socialista é idealizada como uma comunidade solidária (Carvalho, 2003).

Além disso, o autor aborda a diferença na compreensão das regras do jogo entre sociedades capitalistas e socialistas. Enquanto nas democracias capitalistas as regras do jogo são fixas e as finalidades sociais mudam conforme as inclinações da opinião pública, nas sociedades socialistas as finalidades são constantes e as regras do jogo são adaptadas conforme as conveniências dos líderes partidários (Carvalho, 2003).

Um aspecto crucial apontado por Carvalho é a tendência de fusão entre o capitalismo e o socialismo, resultando em uma economia fascista. Ele argumenta que, ao desistir da estatização integral dos meios de produção, os socialistas acabam promovendo reformas econômicas e políticas que levam ao fortalecimento do Estado e à perda de liberdades individuais, configurando uma forma contemporânea de fascismo (Carvalho, 2003). Assim, o autor contribui para construir um inimigo a ser derrotado por aqueles que se identificam com uma pauta de direita, que é eminentemente individualista, e associado à um discurso de

liberdade individual e de competitividade comercial. Valores que são sacralizados na retórica olavista.

Um exemplo do uso do discurso religioso, que era recorrente na fala prolífica em palavrões do astrólogo campinense refugiado na Virginia pode ser observado no texto "A Escolha Fundamental" de Agosto de 2000 para o Globo. Nele o autor explora contrastes entre visões tradicionais espirituais e as ideologias revolucionárias, assim destaca suas diferenças fundamentais em relação à concepção do propósito da vida humana e de modelos de conduta ética. O objetivo de Olavo parece ser, nesse texto, demonstrar a distância entre "pessoas de bem", de fé, e partidários das teorias de esquerda, em especial socialistas.

Uma das distinções fundamentais apresentadas pelo autor é a concepção do propósito da vida humana. Enquanto para as tradições espirituais, como o cristianismo, o judaísmo e o islamismo, cada vida humana tem um propósito intrínseco e sagrado que se revela gradualmente ao longo da existência e se completa na busca pela perfeição e santidade, para as ideologias revolucionárias modernas, como o socialismo e o comunismo, a vida individual não possui sentido próprio e adquire significado apenas na medida em que contribui para a realização da sociedade futura: "Para as modernas ideologias revolucionárias, a vida individual não tem nenhum sentido e só adquire algum na medida da sua participação na luta pela sociedade futura" (Carvalho, 2000, p. 124).

Essa diferença de perspectiva também se reflete na ética das duas visões. Enquanto as tradições espirituais possuem modelos estáveis de conduta baseados em exemplos de santidade e virtude, as ideologias revolucionárias dependem da conformidade com a "linha justa" do movimento revolucionário, determinada pela liderança e pelas assembleias. Assim, a ética do religioso é conceitual e material, visando condutas específicas como piedade, generosidade e sinceridade, enquanto a ética do revolucionário é formal e instrumental, reduzida a uma equação genérica de fins e meios: "Um déspota, um tirano, o suprassumo do reacionarismo para seus contemporâneos, pode se tornar retroativamente progressista caso se descubra que contribuiu, *malgré lui*, para acelerar um processo que desconhecia por completo" (Carvalho, 2000, p. 125).

Enquanto o "homem espiritual" pode buscar a perfeição de acordo com sua própria consciência e valores éticos, sem necessidade de seguir uma autoridade

externa, o revolucionário está vinculado à conformidade com a ideologia dominante e à obediência à liderança partidária. Nesse sentido, a possibilidade de conduta independente é nula para o revolucionário, pois sua ética é determinada pela fidelidade à linha do movimento revolucionário (Carvalho, 2000). Carvalho enfatiza que a incompatibilidade entre as éticas das grandes tradições espirituais e a mentalidade revolucionária é inevitável, e, para o autor, cada indivíduo eventualmente terá que fazer uma escolha entre essas duas visões de mundo. Ele critica aqueles que tentam reconciliar as ideologias revolucionárias com as tradições espirituais, argumentando que essa tentativa é fútil, pois as diferenças fundamentais entre as duas são irreconciliáveis: "As virtudes do homem espiritual são explícitas e definidas, têm um conteúdo conceitual identificável: piedade, generosidade, sinceridade etc. As do revolucionário são ocasionais, utilitárias e instrumentais" (Carvalho, 2000, p. 125).

No texto "Psicologia do Fanatismo" publicada no Jornal da Tarde em 2002 o Astrólogo do Apocalipse, forma como alguns dos seus seguidores se referiam a ele por causa do tom pessimista, aborda o fanatismo e suas características fundamentais, em especial a que mais o revolta, a absorção da individualidade na ideologia coletiva e o desprezo pela individualidade alheia, traços já comentados aqui desde o livro "O Imbecil Coletivo".

Olavo começa sua análise citando Victor Frankl, que identifica dois traços essenciais do fanatismo: a absorção da individualidade na ideologia coletiva e o desprezo pela individualidade alheia. Ele define "individualidade" como a combinação singular de fatores que torna cada ser humano único e insubstituível. Essa individualidade, observa-se, é mais claramente expressa nas obras dos grandes artistas, filósofos, santos e profetas, cujas personalidades criativas não se enquadram facilmente em categorias gerais como "estilo de época" ou "ideologia de classe" (Carvalho, 2002). Para Olavo há uma clara relação entre o fanatismo e a mediocridade, apontando que boa parte da "ciência social" contemporânea tende a reduzir as individualidades à mediocridade padrão, incapaz de reconhecer a singularidade e complexidade de cada ser humano. Nesse sentido, ele critica a visão de Antônio Gramsci, que limitava o papel dos seres humanos ao de agentes ou pacientes da luta de classes, ignorando as individualidades que não se enquadram nesse esquema (Carvalho, 2002).

Um aspecto importante do fanatismo descrito por Carvalho é a identificação completa do indivíduo com a ideologia coletiva. O fanático pensa, sente, ama, odeia, quer e age de acordo com os preceitos do partido ou da ideologia que adota. Essa identificação é tão profunda que não há espaço para a individualidade, e tudo que escapa dessa "bitola" é considerado desimportante ou doente. Além disso, Carvalho destaca a filiação partidária como fator estruturante e essencial da personalidade do fanático, que se torna incapaz de existir fora do contexto ideológico do partido (Carvalho, 2002). Olavo também aborda a relação entre o fanatismo e a temporalidade histórica. Segundo Olavo, o fanático rejeita o presente em nome de um futuro cronológico a ser realizado neste mesmo plano de existência, tornando-se profundamente enraizado na temporalidade histórica e incapaz de perceber qualquer realidade além do mundo imediato da ideologia coletiva.

Essa "total mundanização do pensamento", como preconizava Gramsci, impede o fanático de experimentar a solidão, profundidade e tridimensionalidade característicos daqueles que não estão totalmente submersos na ideologia (Carvalho, 2002). Visto que o texto foi escrito em 2002, momento em que se discutia ardentemente o crescimento do fanatismo religioso (poderia citar como relevantes para o debate: os Ataques com bombas contra as embaixadas dos EUA no Quênia e na Tanzânia, realizados pela Al-Qaeda em 2000. Os atentados de 11 de setembro nos EUA, perpetrados pela Al-Qaeda, em 2001, que tiveram impacto sobre todo o planeta. O assassinato da jornalista brasileira Daniela Arbex por grupos islâmicos no Rio de Janeiro em 2002, e neste mesmo ano o massacre de Bali, na Indonésia, realizado por Jemaah Islamiyah), é muito curioso não haver nenhuma menção às ações fundamentalistas religiosas que impactavam as relações nacionais e internacionais desde então. Ele deliberadamente direciona a classificação de fanática aos pensadores e grupos de esquerda sob o pretexto que pessoas que se identificam com esse perfil político não são capazes, segundo ele, de perceber a individualidade alheia.

Nesse sentido, no texto "Ainda o fanatismo" escrito para o Jornal da Tarde, em dezembro de 2002, Olavo continua a discussão dos mecanismos psicológicos que motivam o fanatismo. Voltando a alusão à Frankl que é mencionado, não aprofundado. Mais um pretexto para iniciar o debate que uma proposição a ser

levada a sério no texto de Carvalho, este volta a afirmar que o fanatismo se manifesta por meio do desprezo pela individualidade alheia. Carvalho expande essa ideia ao discutir a estrutura da individualidade, que se manifesta na hierarquia de metas vitais, cada uma refletindo valores universais reconhecíveis por outros indivíduos, mesmo que não compartilhem das mesmas metas.

"O que é essencial para um é secundário para outro. Mas todas as metas refletem, de algum modo, algum valor universal, que pode ser reconhecido e apreciado por quem não as compartilhe. Não quero necessariamente para mim o que você quer para você, mas reconheço que querê-lo é bom para você" (Carvalho, 2002, p. 128).

A individualidade, portanto, só pode ser compreendida claramente dentro de uma estrutura relacional do ser. No entanto, para o fanático, só há um objetivo autêntico: as metas do seu partido ou seita, segundo Carvalho. Todas as outras metas são subjugadas à ideologia coletiva, tornando-se boas ou más conforme se ajustem ou se afastem daquelas (Carvalho, 2002).

O autor tenta ilustrar essa dinâmica através de exemplos históricos, como o caso de Eric Voegelin, que foi perseguido pela Gestapo por suas conclusões científicas independentes do partido nazista, e Boris Pasternak, que foi condenado à prisão como inimigo do Estado soviético devido à sua poesia lírica que não servia aos propósitos socialistas. Para o fanático, qualquer critério autônomo é desconsiderado; o que importa é se a posição de alguém se encaixa ou não na narrativa ideológica do partido (Carvalho, 2002). O texto também destaca a negação do direito de autodefinição aos indivíduos por parte dos fanáticos. Eles insistem em enquadrar as pessoas em categorias pré-fabricadas, como "amigos" ou "inimigos" do partido, ignorando completamente as intenções pessoais e as explicações individuais dos indivíduos. Mesmo que alguém se oponha ao socialismo por motivos morais ou filosóficos independentes dos interesses das "classes dominantes", para o fanático socialista essa pessoa será rotulada como um ideólogo das classes dominantes, sem considerar sua posição real (Carvalho, 2002).

Como dito antes, valores como a individualidade e a liberdade individual são sacralizados por Olavo no mesmo passo em que produz espantalhos dos inimigos, para chamar a atenção e desviar da realidade. Olavo fala de um impulso humano

em transcender a rotina pessoal e familiar em busca de um "sentido" superior na história, todavia critica a banalização deste impulso quando realizado por meio da militância em grupos e ideologias políticas que busquem "igualdade", "justiça" ou outras como a "liberdade". Para estas buscas Olavo reserva a classificação de militância cega, como o fez no texto "Causas Sagradas" publicado no Diário do Comércio em 2012. Carvalho destaca a ironia de que, embora essas palavras representem valores substantivos, quando são desprovidas da substância pessoal dos indivíduos que as representam, tornam-se meras abstrações vazias. Carvalho critica a ilusão moderna de que é possível enobrecer-se através da identificação com uma "causa", quando na verdade todas as causas só adquirem valor concreto pela nobreza dos indivíduos que as representam (Carvalho, 2012).

Para o autor existe uma tendência à sacralização das causas políticas modernas, sem exceção, todas as causas, segundo ele, tendem a adquirir esse caráter sagrado, o que leva os militantes a julgarem o mundo segundo os critérios absolutos de sua própria ideologia. Para os militantes, "bom" é quem está do seu lado, enquanto "mau" é quem está contra, e esse julgamento não admite relativização ou consideração das virtudes pessoais dos indivíduos (Carvalho, 2012).

Novamente, como foi dito acima, o autor não está interessado no equilíbrio ou na conciliação, menos ainda na possibilidade de que a diversidade apresente soluções para problemas modernos. Nada disso, como foi demonstrado, a aparência da crítica aos extremos não passa disso, aparência, posto que qualquer causa identificada de esquerda é imediatamente rejeitada por Olavo. O autor faz, ao final deste texto, uma comparação entre a idolatria das causas políticas e a sacralização na religião, argumentando que os movimentos políticos que adotam a adesão ou rejeição à sua causa como critério último de julgamento das condutas humanas se tornam caricaturas grotescas da religião e da moralidade. Essa sacralização do contingente e do provisório, segundo Carvalho, produz uma degradação moral da humanidade ao nível da simples criminalidade politicamente oportuna (Carvalho, 2012).

O pensador do bolsonarismo alardeia a tendência política de tornar irracional o debate por meio do apelo a valores partidários, mas os valores partidários que ele rechaça aqui são aqueles que se identificam com ideais progressistas nas

relações interpessoais e das políticas de combate às desigualdades. No texto “Breve história do machismo” de agosto de 2001, Olavo faz uma crítica ao conceito de machismo, onde o autor imagina a evolução histórica do conceito. Ele usa um recurso de inverter os papéis sociais para levar *ad absurdum* um retrato das mulheres como heroínas que levam o fardo das tarefas árduas enquanto os homens são privilegiados.

O texto, então explora a inversão das mulheres pelos homens, destacando que essa ideia é amplamente aceita e reafirmada em diversos contextos sociais. O autor utiliza uma linguagem irônica para descrever os papéis tradicionais de gênero ao longo da história, desde os tempos primitivos até os dias modernos (Carvalho, 2001). Uma das estratégias retóricas utilizadas por Carvalho é o exagero para ressaltar a injustiça histórica enfrentada pelas mulheres. Ele descreve situações absurdas em que as mulheres são forçadas a realizar tarefas perigosas e árduas enquanto os homens desfrutam de conforto e lazer. Por exemplo, durante os tempos primitivos, os homens ficavam nas cavernas enquanto as mulheres enfrentavam perigos para garantir a sobrevivência da comunidade (Carvalho, 2001).

O autor também ironiza eventos históricos como as cruzadas e as grandes navegações, retratando as mulheres como verdadeiras heroínas que enfrentavam desafios extremos enquanto os homens desfrutavam dos benefícios de suas conquistas. Essa abordagem visa destacar a discrepância entre o que Olavo considera como a realidade histórica e a percepção tradicional de gênero, principalmente a perspectiva feminista (Carvalho, 2001).

Além disso, o texto critica implicitamente o machismo ao destacar a inversão de papéis sociais tradicionais. Ao retratar as mulheres como as verdadeiras provedoras e protetoras, o autor questiona a ideia de superioridade masculina e sugere uma reavaliação dos papéis de gênero na sociedade. A ironia é óbvia e a intenção de Olavo é justamente desqualificar as reivindicações dos movimentos feministas apresentando um espantelho desqualificado da mulher e exaltando um tipo de masculinidade idealizado. A crítica ao feminismo, juntamente com a crítica ao socialismo é um tema recorrente nos escritos e nas falas de Olavo. Lendo em paralaxe é possível entender a afirmação de uma estrutura social baseada numa

divisão sexual do trabalho tradicional, isto é, binária e onde a mulher é subordinada ao homem.

3.5.1.4. Valores Morais, Família E Crítica À Cultura Contemporânea

No texto "A era dos masturbadores", o autor critica as transformações na sexualidade contemporânea, enfatizando o avanço da liberdade sexual com a destradicionalização cultural e os progressos tecnológicos. Ele questiona a ideia de que a masturbação solitária, tanto masculina quanto feminina, representa um avanço, argumentando que ela reduz o ato sexual à mera busca por sensações isoladas, sem vínculo relacional ou biológico (Carvalho, 2012). O texto inicia com uma crítica a um redator do UOL, que teria elogiado um filme sobre a invenção do vibrador feminino. Quanto à indústria pornográfica, que objetifica o corpo feminino e fomenta fantasias idealizadas de masculinidade, o autor faz apenas breves menções. A visão conservadora e católica de Olavo emerge ao abordar o ato sexual em sua plenitude, destacando sua dimensão cósmica e biológica. Segundo ele, a verdadeira relação sexual envolve o contato entre pênis e vagina, com implicações bioquímicas e alquímicas que transcendem o simples prazer (Carvalho, 2012).

Além disso, o texto critica o papel da tecnologia, especialmente da internet, na transformação da sexualidade, destacando como a pornografia online e os dispositivos eletrônicos contribuem para a banalização do sexo e a perda do senso de intimidade. O autor argumenta que a predominância desses elementos na cultura contemporânea leva à infantilização das massas e à desorientação das consciências, substituindo princípios universais de bem e justiça por demandas de grupos específicos (Carvalho, 2012).

Em relação às reivindicações feministas e outras demandas por liberdade sexual, o autor sugere que, embora muitas delas sejam justas, sua implementação sem uma base de princípios universais (leia-se princípios de uma tradição conservadora da cristandade) pode levar à injustiça geral e à confusão cultural, não se sabe o que possa ser essa "confusão cultural" a qual o autor se refere. Ele critica a substituição de princípios universais por demandas de grupos específicos, o que pode levar à perda do senso de propósito e ao surgimento de uma mentalidade individualista e hedonista na sociedade contemporânea (Carvalho, 2012). Quer

dizer, as pautas dos movimentos feministas e LGBTQIA+ na percepção de Olavo é responsável por uma banalização da política motivada por princípios que o autor considera egoístas.

Nesse sentido, Olavo se propôs a analisar as estratégias utilizadas para promover agendas políticas e ideológicas relacionadas às reivindicações feministas e LGBTQIA+, que ele chama de gayzistas, bem como imaginar os resultados para a liberdade individual, família e para a religião. Então no texto "A técnica da opressão sedutora" Carvalho apresenta uma reflexão a partir do contexto dos EUA em que irá se concentrar nas políticas judiciais de proteção à mulher. Olavo considera que este é um pretexto que acaba por resultar em uma série de medidas que prejudicam os direitos dos pais, principalmente os pais divorciados. O autor argumenta que, mediante acusações infundadas, os homens podem ser expulsos de casa, proibidos de ver seus filhos e obrigados a pagar altas pensões alimentícias, sem direito a uma defesa adequada (Carvalho, 2011).

O autor argumenta que a instrumentalização da justiça em favor de agendas ideológicas, especialmente associadas ao marxismo cultural, resulta na criação de um sistema que oprime a liberdade individual e familiar sob o pretexto de combater desigualdades sociais (Carvalho, 2011). Ele ressalta que a demonização do "opressor" e a ampliação dos direitos das minorias acabam reforçando essa opressão estatal. O papel da religião também é abordado, destacando a pressão sofrida pela Igreja, especialmente a católica, para se alinhar às agendas progressistas, o que compromete a liberdade de consciência e expressão. O autor critica a atuação da CNBB, que, embora se posicione contra a discriminação, não apresenta uma resistência efetiva a projetos de lei que ameaçam a liberdade religiosa.

Após a criação de leis e medidas para conter os "malvados", inicia-se a fase de "ampliação da democracia", onde os "direitos" conquistados tornam-se meios de opressão estatal. Qualquer crítica a esse processo é vista como "reacionarismo nostálgico" de um passado "incompatível com o alto estágio de civilização em que nos encontramos". Esse ciclo leva as vítimas a adotarem a linguagem dos acusadores, tornando-se incapazes de reagir. A postura da CNBB, que repudia a "toda discriminação" enquanto mantém uma oposição frágil ao PL-122, exemplifica essa dinâmica no Brasil (Carvalho, 2007, p. 11).

Outro ponto relevante destacado pelo autor é a estratégia de manipulação ideológica, na qual grupos descontentes são instrumentalizados para promover agendas políticas específicas. Ele descreve um ciclo repetitivo no qual indivíduos são apontados como culpados, sofrem uma intensa campanha de difamação e são posteriormente alvo de medidas legislativas restritivas. Esse ciclo, segundo o autor, resulta na supressão da liberdade de expressão e no fortalecimento do controle estatal sobre a sociedade (Carvalho, 2011). Olavo representa um "(neo)conservadorismo secular". Isto é, uma forma de secularismo que não está associado à uma instituição religiosa propriamente, apesar de utilizar vários argumentos e dogmas da igreja católica. Nesse sentido, o autor seleciona. Ele ignora a ala progressista da igreja católica e se associa às reivindicações discriminatórias e exclusivistas das igrejas evangélicas, tanto no que tange aos direitos femininos, como se argumentou até agora, como com relação aos direitos LGBTQIA+.

Olavo nesse texto, diz defender a liberdade de expressão, sobretudo, em favor a uma valorização da família tradicional e à relação entre sexualidade e saúde pública. Nesse sentido ele procura argumentar que a promoção de práticas sexuais LGBTQIA+ quando comparadas são privilegiadas no espaço público quando contrastadas com as práticas heterossexuais. Um dos pontos centrais do texto é a crítica à demonização daqueles que defendem a família tradicional e expressam opiniões contrárias às práticas sexuais consideradas mais "progressistas".

O inveterado fumante de charutos recluso nos EUA, argumenta que a liberdade de expressão, de poder condenar a homoafetividade como um pecado imperdoável, está sendo cerceada em nome de uma ideologia que busca subverter "a ordem natural das coisas" em favor de uma visão puramente subjetiva e hedonista da sexualidade (Carvalho, 2007). Curiosamente, Olavo em nenhum dos seus textos chega a refletir, como já o fez Burke, que o capitalismo enquanto modo de produção depende da relativização de ordem tradicionais e normas morais para ampliar sua margem de lucro.

Nesse sentido, o autor também faz referência à religião, especialmente ao cristianismo, ao destacar a importância da estrutura racional da realidade, personificada no "Verbo divino". Ele sugere que a ideologia LGBTQIA+, a qual repito, trata como gayzismo, representa uma ameaça à ordem racional e moral

estabelecida pelo cristianismo, promovendo uma cultura de irracionalidade e ativismo extremista (Carvalho, 2007). Essa visão coloca em confronto direto os “valores tradicionais cristãos” com as demandas e reivindicações do movimento LGBT, gerando um conflito ideológico e cultural.

Em "Consequências mais que previsíveis" (Diário do Comércio, junho de 2007), o autor critica políticas e movimentos ligados à comunidade LGBT, abordando temas como homofobia, liberdade de expressão, autoritarismo e religião. Ele se declara neutro quanto às práticas homossexuais, mas ataca o movimento gay, descrevendo-o como uma ideologia e um projeto de poder. Segundo Olavo, suas críticas foram rotuladas como "homofóbicas", o que, em sua visão, exemplifica a restrição à liberdade de expressão e as consequências legais dessa classificação. No texto, Olavo lista atitudes rotuladas como "homofóbicas", desde citações religiosas até piadas e expressões de repulsa física, e critica a imposição de leis que criminalizam opiniões e comportamentos amplamente aceitos pela sociedade. Ele argumenta que tais leis representam um autoritarismo disfarçado de proteção aos direitos LGBT, prejudicando a liberdade de expressão e de consciência (Carvalho, 2007).

Olavo também aponta a ironia do movimento LGBT, que, segundo ele, raramente protesta em países onde os homossexuais são perseguidos, como Irã e Cuba: "No Irã, o homossexualismo é punido com a pena de morte. Vocês já viram a liderança gay organizar um protesto internacional contra isso?" (Carvalho, 2007, p. 492). Em contraste, ele afirma que, em países mais tolerantes como o Brasil, há uma crescente demanda por legislações restritivas.

Desta forma, Olavo disserta sobre a relação entre a ascensão do movimento LGBT e a tolerância crescente da sociedade em relação à homossexualidade. Ele argumenta que, à medida que a sociedade se torna mais tolerante, o movimento LGBT se torna mais assertivo e autoritário em suas demandas, buscando impor sua agenda por meio de medidas legislativas draconianas (Carvalho, 2007). Além disso, o autor destaca a influência de grupos intelectuais e políticos homossexuais na história do século XX, sugerindo que o movimento LGBT está vinculado a um projeto de revolução civilizacional (Carvalho, 2007). Para Olavo, é visível e óbvia a construção progressiva de uma cultura autoritária firmada em valores

homoafetivos, que ele chama de gaysistas. E expressa seu "respeito" à diversidade com as seguintes palavras:

Olavo diz ser possível separar "homossexualismo" de pessoas, como se fosse uma prática e não uma identidade. E entendendo como uma prática o autor diz não poder tratar como nobre ou respeitável as relações íntimas que classifica como inversão hedionda. A estigmatização da homoafetividade é pauta recorrente de Olavo. Ele mutila a luta pelo reconhecimento LGBTQIA+ como sendo uma forma de autoritarismo contra a liberdade de expressão, assim, tenta passar a ideia de tolerante ao diferente, mas defensor da liberdade, mas, sempre apresenta um ato falho - ou seria uma estratégia retórica bem colocada - que revela suas intenções discriminatórias.

Com isso, pretende-se afirmar que há no neoconservadorismo olaviano uma forte identificação com os princípios afirmados no processo civilizatório moderno. Se a modernidade é entendida como um projeto civilizacional de dominação do Norte Global sobre o Sul Global, e o neoliberalismo é uma racionalidade, uma lógica comportamental. O (neo) Conservadorismo como retórica do neoliberalismo que legitima o projeto de modernidade na performance olaviana é possível encontrar uma tradução para um conservadorismo secular e católico. Olavo advoga por um Estado controlador da vida privada dos indivíduos, mas que desregula o mercado. Uma sociedade anticientífica, anti-intelectual, com uma estrutura hierárquica baseada no patriarcalismo. Esse neoconservadorismo secular encontra eco nos discursos pentecostais (católicos e evangélicos, dando destaque para estes últimos). Da forma como se manifesta o neoconservadorismo faz eco com o evangelicalismo pós cristão brasileiro pelas afinidades que demonstram ambos – anti-intelectualidade, antifeminismo, antissocialismo e pautas homofóbicas apresentadas como defesa da família e da liberdade – e, nesse pé, reforçam o ethos neoliberal.

O conservadorismo evolui como resposta às mudanças sociais, mantendo ênfase na ordem e tradição. Edmund Burke, considerado o pai do conservadorismo, destacou a importância da continuidade e da preservação das instituições sociais e políticas. Autores como Russell Kirk e Roger Scruton ampliaram essa perspectiva, enfatizando a relação entre tradição, liberdade individual e ordem social. No contexto brasileiro, o conservadorismo, em suas formas clássica e

neoconservadora, reflete uma adaptação às especificidades locais, combinando elementos europeus e norte-americanos e se relacionando com movimentos políticos e sociais, como o neopentecostalismo. Essa adaptação manifesta-se em questões de moralidade, família e ordem social, com implicações diretas nas políticas públicas e no debate ideológico contemporâneo.

Olavo de Carvalho emerge como uma figura distinta dentro do panorama conservador brasileiro, destacando-se por seu estilo incisivo e por uma abordagem que combina críticas à esquerda com um discurso marcado por elementos de teoria da conspiração e ataques à intelectualidade progressista. Ao contrário de autores como Burke e Kirk, que fundamentam o conservadorismo em uma reflexão sobre a continuidade histórica e a prudência, Carvalho adota uma retórica combativa, que se afasta do tom moderado e erudito de seus predecessores. Sua produção não se limita à defesa das tradições ou ao apelo à ordem, mas se expande em uma crítica feroz àquilo que ele chama de “marxismo cultural”, enfatizando uma luta contra supostas forças que estariam minando os valores ocidentais.

Nesse sentido, a contribuição de Olavo de Carvalho se distingue por sua abordagem polarizadora, que mescla referências filosóficas e políticas com uma visão quase apocalíptica da sociedade. Ele atribui à intelectualidade brasileira uma cumplicidade na decadência moral e cultural do país, promovendo uma visão de mundo onde a ameaça à liberdade e aos valores tradicionais é constante e deve ser combatida com vigor. Em contraste com a análise sistemática de Kirk ou a valorização das tradições defendida por Scruton, Carvalho oferece uma narrativa que busca mobilizar seguidores através de um discurso mais visceral e de resistência. Seu legado, embora influente em círculos conservadores e no governo de Jair Bolsonaro, é marcado por controvérsias e críticas sobre a profundidade e a consistência de suas ideias. Essa abordagem menos convencional e mais confrontativa ilustra como o conservadorismo brasileiro contemporâneo, especialmente em sua vertente neoconservadora, incorporou elementos de radicalização que o distanciam do conservadorismo clássico de matriz europeia e norte-americana.

CAPÍTULO 4: A RELIGIÃO NA TEORIA SOCIAL MODERNA. A PARTICIPAÇÃO DA RELIGIÃO NO PROJETO DA RACIONALIDADE-MODERNIDADE OCIDENTAL

Nesta seção, investigo a relação entre religião e modernidade no Brasil, desafiando a visão eurocêntrica da secularização. A hipótese central é que manifestações religiosas periféricas, como o neopentecostalismo brasileiro, não representam um passado pré-moderno, mas constituem aspectos intrínsecos da modernidade e da colonialidade. Proponho uma análise crítica que destaca como a modernidade, muitas vezes, obscurece a diversidade histórica e cultural do Sul Global, interpretando movimentos religiosos conservadores como fundamentalistas e subprodutos de uma modernidade “incompleta”. A análise incorpora perspectivas de autores como Kant, Hegel, Dussel e Habermas para questionar a ideia de que o avanço econômico e científico reduz a presença do religioso no espaço público. Argumento, em vez disso, que a religiosidade periférica é um produto da modernidade e da colonialidade, ainda que marginalizada e estigmatizada. Esta abordagem visa desnaturalizar a perspectiva eurocêntrica da modernidade e oferecer uma visão mais plural da religiosidade no Sul Global, reconhecendo seu papel nas dinâmicas sociais e na vida cotidiana.

É preciso salientar que o projeto racionalidade-modernidade não exclui a religião na constituição da sociedade moderna. Vale lembrar que Kant, como discutido na primeira parte deste trabalho, separa a religião e a ética de forma puramente filosófica. O autor argumenta que a religião está relacionada com a razão prática e, por isso, além dos limites da ética filosófica. Assim, ao justificar a não inclusão da religião na ética filosófica o autor conclui que os deveres religiosos não se tornam deveres para com Deus, automaticamente há a necessidade de pensar na vontade de Deus como um meio de tornar as obrigações morais intuitivas para nós mesmos, diz Kant (2008). Assim, o dever em relação a Deus é subjetivo e visa o incentivo moral em nossa razão legisladora, mas não é uma obrigação objetiva de prestar serviços ao outro.

Hegel, por outro lado, aprofundou o primado da autonomia da razão e da ideia de modernidade elaborados por Kant. Com isso, fundamentou o Estado como

uma racionalidade histórica cuja função é a de resguardar a individualidade como um direito fundamental característico do tempo histórico moderno. Nesse sentido, ele associou ao Estado e ao direito modernos uma interpretação teológica em que a Cristandade é fundadora da individualidade e que a modernidade somente aprofunda tal noção de individualismo (Hegel, 2019). Logo, a sociedade moderna utiliza da presença da religião para justificar características específicas das desigualdades sociais ao mesmo tempo que por meio de suas explicações, eminentemente pautadas pelo contexto e filosofias do Norte-Global, invisibiliza o contexto histórico-cultural de países como o Brasil, por exemplo.

A teoria sociológica ao se deparar com a emergência de movimentos religiosos conservadores e/ou religiosos de contestação de características modernas atribui à incompletude do projeto moderno. Movimentos religiosos interpretados como fundamentalistas nesse sentido, seriam produto da incerteza existencial experimentada pelos agentes modernos sequiosos por uma direção que a ciência não pode dar. Aferrada ao paradigma Norte-Global de concepção do espaço público e de sua relação com a modernidade a teoria sociológica em grande parte não consegue explicar as novas configurações do religioso, a não ser por um reducionismo tacanha e repetitivo, como, por exemplo, os múltiplos artigos e trabalhos de conclusão de curso que se restringe a tratar de uma única concepção de laicidade.

A seguir, busquei desenvolver melhor esse ponto para demonstrar que a teoria social moderna contribui para obscurecer parte da realidade histórica e cultural dos povos do Sul Global. Tal afirmação parte do pressuposto que a modernidade está orientada para a exploração dos recursos naturais e do trabalho dos habitantes, é um processo colonial. Assim, a religiosidade nunca se ausentou completamente da esfera pública e tanto foi utilizada para a conservação de estruturas de exploração, como a manutenção de benesses e reconhecimento da autoridade para oligarcas, quanto para a emancipação pela organização política para a reivindicação de direitos, como é o caso da teologia da libertação. A religião é, nesse sentido, uma das formações periféricas que depende a um tempo da natureza das formações pré-capitalistas agredidas e das formas de agressão exterior.

Desta forma, como diz Dussel (1995), o protestantismo chegado à América Latina, não é causa da modernidade, mas efeito dela; também é salutar pensar que o catolicismo latino-americano não é a expansão do catolicismo português ou espanhol. Mas, nasce junto com ele, e é hegemônico em todo um âmbito cultural e, nesse contexto, a religião oficial convive com a religião dos dominados. O protestantismo, nesse sentido, já é uma repercussão interna das transformações ocorridas no centro e no norte do continente europeu. O sistema-mundo produzido pela desvinculação do Mar Mediterrâneo como o mar central e a transferência desse papel para o Mar Atlântico ensejou também os meios para a produção de um novo fenômeno religioso. O protestantismo, provoca o aparecimento do catolicismo no mundo moderno, provoca Dussel. O catolicismo com sua contrarreforma foi criado com reação ao surgimento do protestantismo. E essa nova faceta da religiosidade europeia contribuiu para a dominação dos povos conquistados, que foram religiosamente dominados pela Igreja da cristandade latino-germânica. Esta cultura religiosa da cristandade moderna permite à igreja escapar do horizonte de uma cultura secundária e periférica do mundo muçulmano e abre para uma experiência planetária que a transforma inteiramente, mas sem nunca se abrir para uma experiência ecumênica. Dussel pretende com tal exposição afirmar que a secularização não passa de uma estratégia retórica que encobre os processos de dominação faticamente empregados na América Latina.

Todavia, Habermas, em palestra a um grupo de livreiros seus contemporâneos, salientou que o fundamentalismo islâmico²⁶ é produto de um processo de secularização que não se concluiu e que nos cobra juros por isso. Lembro que, como foi afirmado anteriormente, para Habermas a modernidade é detém como característica fundamental a racionalidade como base de uma organização social emergente. Desta forma, tal processo de racionalização induziu a criação de instituições burocráticas e técnicas que deslegitimaram e gradativamente ameaçaram formas de vida pré-modernas, em alguns casos até mesmo

²⁶ O sentido da expressão fundamentalismo islâmico aqui utilizado é decorrente da compreensão de senso comum também assumida por Habermas (2013), isto é, os movimentos religiosos políticos radicais que por meio da luta armada pretendem impor a perspectiva islâmica contra as demais sociedades. A utilização dessa expressão é de cunho descritivo. Assim como Almeida, neste trabalho a categoria fundamentalismo é compreendida como uma categoria midiática de acusação contra os evangélicos (e contra grupos islâmicos), mas que, no entanto, não se constituiu como categoria de autoidentificação destes, sendo associado mormente ao terrorismo islâmico e, assim, contendo um sentido eminentemente negativo.

substituíram, em diversas partes do mundo, as instituições tradicionais. Para tratar do fenômeno do fundamentalismo, Habermas lança mão justamente de uma perspectiva eurocêntrica da constituição da modernidade e da sua relação com a religiosidade.

Desta forma, admite que a religiosidade nunca se ausentou completamente da esfera pública, antes foi utilizada para a conservação de estruturas de exploração tanto quanto para a manutenção de benesses e reconhecimento da autoridade para oligarcas. Em seu discurso o teórico alemão está eminentemente preocupado com o fenômeno que ele classifica como fundamentalismo religioso. Habermas, assim pondera que o fundamentalismo é um fenômeno moderno decorrente do descompasso entre motivos e meios (Habermas, 2013, p. 03). Neste cenário movimentos religiosos fundamentalistas ganham espaço em âmbito internacional a partir do início do século XXI, e a partir daí tal presença se torna incontornável. A premissa de Habermas é de que tais movimentos estão intimamente articulados à forma da sociedade contemporânea²⁷. Neste sentido, Habermas parece fazer uma atualização da leitura Kantiana de religião e modernidade. Para Habermas ante a ruptura com formas de vida tradicionais promovida pela modernidade não houve qualquer construção de instituição ou prática social que possibilite mobilizar forças emocionais, individuais e sociais que organizem os sentimentos de degradação e transformem tais sentimentos numa expressão política (Habermas, 2003, p. 03).

Assim, Dussel enxerga a modernidade como um projeto eurocêntrico e colonialista que instrumentaliza a religião para fins de dominação, enquanto Habermas entende a modernidade como um processo de racionalização e emancipação, no qual a religião tende a declinar em importância. A secularização, nesse sentido, é entendida por Dussel como um processo que não é neutro, antes é uma estratégia para mascarar a perpetuação de relações de poder desiguais. Enquanto Habermas defende a secularização como um processo necessário para a autonomia individual e a liberdade de consciência.

Grande parte da sociologia da religião brasileira adota uma perspectiva secularizante que correlaciona a modernidade à exclusão do religioso, paradigma

²⁷ A palestra proferida por Habermas aconteceu um mês após o ataque as duas torres em New York, compreender, ou mesmo falar sobre esta situação era uma urgência ante o impacto do ato bárbaro.

representado por Marx, Weber e Habermas. Nesse sentido, o pentecostalismo/neopentecostalismo é interpretado, pela sociologia brasileira, como uma expressão do fundamentalismo religioso em terras tupiniquins. Isto é, esta forma do evangelicalismo também é considerada pela teoria social como parte de uma condição social moderna e ganha força a medida em que instituições como a política, a ciência ou a cultura se mostram insuficientes para resolver problemas sociais e mobilizar sentido para os diferentes agentes. Não se encontra na sociologia brasileira a afirmação que as instituições sociais, incluindo a religião institucionalizada, é produzida como projeto de dominação e exploração que é a modernidade. A religião, portanto, é um desvio da modernidade nessa interpretação, é algo dissonante do projeto moderno.

Note-se por exemplo a perspectiva da professora Maria das Dores C. Machado. A autora ao tratar da religião como fenômeno social lança mão como fundamentos teóricos os pressupostos weberianos e durkheimiano, a saber a consideração de que a religião expressa uma capacidade de classificação e ordenação cognitiva do mundo, quer dizer uma noção de representação coletiva como principal função social da religião, noção esta emprestada de Durkheim. Ao mesmo tempo a professora enfatiza o processo de desencantamento do mundo weberiana reforçando a ideia de uma racionalização da cultura como característica central da sociedade Ocidental moderna.

A autora inclusive cita em nota de rodapé a crítica de Habermas à teoria weberiana em que nesta noção de racionalização das imagens do mundo existe um traço de evolucionismo à medida em que expressa um “empobrecimento” societal do processo de racionalização (Machado, 1996, p. 14). Mais à frente, após de aprofundar pormenores no debate sobre a racionalização da vida e do desencantamento do mundo a partir de Weber, a professora Maria trata da modernidade. A autora usa o conceito de modernidades múltiplas que designa a possibilidade da existência de formas diferentes de modernidades, cada qual alinhada a um repto histórico social diferente. Assim, segundo Machado, é possível enfrentar com mais sucesso a ameaça que a ocupação do espaço público por grupos religiosos impõe à democracia liberal. Friso que a autora entende que grupos religiosos são ameaçadores à democracia, num sentido iluminista (Machado, 2012).

Em artigo publicado mais tarde, 2012, Machado assevera existirem dois consensos no campo das ciências sociais acerca do processo de secularização: 1. O deslocamento da religião da posição de princípio regulador da vida social; 2. A esfera jurídica passa a assumir a intermediação entre sociedade civil e Estado. A autora traz à baila o conceito de modernidades múltiplas que designa a possibilidade da existência de formas diferentes de modernidades, cada qual alinhada a um repto histórico-social diferente. Assim, segundo Machado, é possível enfrentar com mais sucesso a ameaça que a ocupação do espaço público por grupos religiosos impõe à democracia liberal.

Machado, então, defende a existência de múltiplas secularizações no Ocidente e propõe um exame crítico dos padrões de fusão e de diferenciação do secular. A autora relembra, acertadamente, que Freston também usa o conceito de modernidades múltiplas para discriminar as especificidades do processo de autonomização das esferas no contexto latino-americano. Machado, então, destaca o paradoxal processo de constituição da modernidade e do liberalismo político no Brasil. Processo que buscou combinar valores igualitários de matriz europeia com princípios hierárquicos destinados a garantir a exclusão social e política da maioria da população. Este pântano movediço tornou-se terreno produtivo para a intervenção de instituições religiosas. Subjaz na argumentação da professora Maria que as distinções observadas no processo de modernização brasileiro se dão em razão de especificidades históricas e culturais brasileiras. De certa forma, nos modernizamos errado, por isso, a relação entre religião e esfera pública por aqui se dá de uma forma parasitária e apequenada.

Ricardo Mariano (2011) por sua vez, ao discutir uma diversidade de acontecimentos que recolocaram a religião no debate público em torno do globo a partir da década de 1980, em especial as religiões monoteístas, considera que a teoria da secularização, que guarda vínculos genéticos com a modernização, se tornou objeto de controvérsia perdendo desta forma sua aura auto evidente. As críticas mais contundentes à teoria da secularização, segundo Mariano, giram em torno da reavaliação da presença e do papel da religião na modernidade. Tais críticas lidam com dificuldades, segundo Mariano, de lidar com a contingência histórica dos processos de secularização. Mariano discute a perspectiva de que a maior parte dos sociólogos até a década de 1990 afirmavam a existência da relação

entre modernização e secularização, especialmente quando concebido em moldes teleológicos, unilaterais e homogêneos. No entanto, a reorientação conceitual a partir dos anos 1990 indicará a existência de múltiplas modernidades em detrimento de uma percepção clássica que afirmava uma modernidade única e hegemônica. Isso, é claro, repercutiu na teoria da secularização.

Nesse sentido, Mariano alerta sobre o risco de incluir os avanços alcançados nos últimos anos com a teoria da secularização em lutas políticas secularistas, mesmo que não intencionalmente. Ele cita, como exemplo, a redução da religião à categoria de “tradição” ou “superstição” em contraposição à “modernidade” e à “racionalidade”. O risco é real, posto que o conceito de secularização é polissêmico e assim apresenta continuidades pré-sociológicas, religiosas e transita tanto no léxico de grupos e ideologias secularistas quanto de seus adversários religiosos. O autor chama a atenção para que, etimologicamente, em português, francês e espanhol o termo secularização divide espaço com laicidade.

O conceito de laicidade é mais restrito, por outro lado, ele denota a regulação da esfera pública nos âmbitos político, jurídico e institucional nas relações entre religião e política. “Refere-se histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e toda referência e legitimação religiosa à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais” (Mariano, 2011, p. 244). O conceito de secularização é mais amplo e atende a múltiplas dimensões referindo-se a fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas nas quais se verifica redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas.

O que gostaria de destacar aqui é a forte influência do conceito de modernidade/secularização sobre o pensamento sociológico brasileiro que trata sobre o fenômeno religioso. Via de regra se parte da perspectiva weberiana que correlaciona o desenvolvimento econômico, técnico e científico com uma redução do religioso no espaço público ao mesmo tempo em que se verificaria um forte processo de hedonização da vida e de uma individualidade que é pautada numa afirmação consumista e concorrencial. Esta perspectiva que associa o religioso/tradicional ao irracional foi o mecanismo de dominação utilizado para

marginalizar grupos étnicos com pessoas negras e indígenas e/ou vedar-lhes a participação política.

Na primeira parte deste trabalho, quando tratei sobre modernidade, foi discutido o conceito de crise de sentido, apresentado por pensadores (pós) modernos, destaque para Berger nesse sentido. Berger afirmou que crise de sentido experimentada em sociedades é produto da consciência da diversidade que estabelece relação entre as diversas experiências e que jungida a estas experiências que contribuem para construir uma consciência intersubjetiva estão as múltiplas possibilidades de o indivíduo selecionar quais os sentidos querem dar para cada experiência. A crise de sentido - que é constitutiva da modernidade - surgiria quando a constituição intersubjetiva de um sentido deixa de proporcionar aos indivíduos uma base estável para o entendimento das próprias ações e do próprio eu.

Desta forma, Berger compreende crise de sentido como a incapacidade de ter segurança do que deve ser feito ou de quem se é de fato. E tal crise de sentido é intrínseca à modernidade, como afirmei a pouco, porque na modernidade a pluralidade das interpretações das diferentes formas de vida contribui para a formação desta incapacidade de se vincular a um sentido integrador para os indivíduos (Berger, 2004, p. 15). A formação de um campo religioso composto por agentes em competição pelo monopólio legítimo da produção de bens de salvação que relativiza a dominação da verdade formular de cunho tradicional (Bourdieu, 2004, p. 38, 39), neste sentido, reforçaria a crise de sentido e enfraqueceria a presença e a função da religiosidade na modernidade.

Para Dussel (1995), a diversidade religiosa reflete uma adaptação ao contexto colonial, coexistindo historicamente. Ele destaca que, embora o protestantismo tenha surgido com a modernidade e uma nova cultura global, a Reforma Luterana foi inicialmente um fenômeno interno à Europa, restrito à Europa Central, do Mar Cantábrico ao Mar Báltico. A América, conquistada na primeira onda expansionista europeia, passou a ser dominada religiosamente pela Igreja da cristandade latino-germânica, ainda não configurada como "católica".

Segundo Dussel, o "catolicismo" é um fruto da modernidade, originado com a expansão hispano-lusitana no século XVI e associado ao sistema-mundo em que a Espanha e Portugal se situavam como centros e a América luso-hispânica como

periferia (Dussel, 1995, p. 59). Esse catolicismo latino-americano não se tornou um novo tipo, mas sim a base do próprio catolicismo, vinculado ao poder ibérico no sistema-mundo moderno. Quando o centro do poder mundial migrou para Flandres e Inglaterra, o protestantismo tornou-se a ideologia dominante; a América, contudo, manteve o protestantismo como uma religião periférica. Dussel sugere que a modernidade depende da diversidade religiosa e se constitui a partir dela, não sendo a crise de sentido fruto de um campo religioso diversificado, mas uma característica inerente à própria modernidade.

A "Cristandade das Índias" ocidentais desenvolveu-se com uma lógica de dominação que perdurou por três séculos, em que o europeu, apoiado na tecnologia militar, impôs-se sobre impérios e culturas ameríndias. Uma teologia eurocêntrica justificava essa dominação e a exploração dos recursos locais, exemplificada pelo pensamento de Ginés de Sepúlveda, que subordinava religiosidades não católicas sob a justificativa de inferioridade. Dussel observa que o catolicismo oficial prevaleceu nas cidades, centros de dominação onde a "liturgia latina" e as "devoções peninsulares" se expandiram vigorosamente (Dussel, 1995, p. 60). Nas áreas rurais, no entanto, cultos ameríndios persistiam de forma sincrética, ainda que desprovidos de suas estruturas originais. Em terras brasileiras, o protestantismo permaneceu marginalizado por longo tempo, enfrentando menos repressão do que práticas não cristãs. Dussel argumenta que o avanço do sistema-mundo globalizado reorganizou a vida social enquanto desestruturava as famílias mestiças e de escravos negros, promovendo exclusão e dominação. Esse processo criou uma crise de sentido, eliminando tradições para impor novos valores alinhados à economia global.

Retomando Habermas, a referência ao fundamentalismo islâmico não é incidental, mas sugere uma "colonialidade do saber e do ser", onde formações religiosas não católicas são automaticamente deslegitimadas politicamente. Tanto Habermas quanto outros pensadores e movimentos sociais consideram fundamentalistas as reivindicações políticas de grupos religiosos, pressupondo uma ameaça nas suas aspirações, assim como nas dos movimentos rotulados como fundamentalistas.

Quando utilizo o conceito de evangelicalismo pós-cristão brasileiro aqui, no entanto, procuro pensar que este seria um estágio de desenvolvimento da

politização da religião, tomando como analogia a formação do fundamentalismo islâmico no Afeganistão e no Irã. Neste estágio o evangelicalismo pós-cristão brasileiro ensaia uma ufanista performance futura, sonha e se prepara para o momento de glória onde há de se vingar de todos os que não o apoiaram ou com ele fizeram *bullying*. Quer dizer, o evangelicalismo pós-cristão brasileiro é a manifestação de um moralismo constitutivo da experiência político-econômica neoliberal contemporânea que usa do discurso e prática religiosos para estender os meios de dominação na sociedade contemporânea. A partir da prédica de Habermas, é possível fazer tal afirmação considerando o *leitmotiv*²⁸ intrínseco aos dois modelos religiosos, o fundamentalismo islâmico e o evangelicalismo pós-cristão brasileiro, a saber: o clamor para a construção de um “reino político” no presente. Embora este reino político seja inspirado e utilize um discurso religioso de tom escatológico, a escatologia aqui serve apenas como recurso ideológico²⁹ que se integra a uma estratégia de produção de pânicos morais³⁰ como estratégia mobilizadora.

O objetivo desta discussão é afirmar que o fundamentalismo é parte integrante da modernidade, não um desvio dela, como sugerido por Habermas. Acompanhando Dussel, defende-se que a religiosidade periférica da cristandade é uma manifestação da própria modernidade — ambos coexistem inseparavelmente. A violência e a intolerância, agora rotuladas como “fundamentalismo” em grupos islâmicos ou evangélicos, são expressões dessa modernidade, apenas mudando de agentes.

Tanto o fundamentalismo islâmico, influenciado pelas intervenções dos EUA em países islâmicos e pelas desigualdades agravadas pelo capitalismo do

²⁸ Leitmotiv é uma frase musical curta e constantemente recorrente. Em música, é uma técnica de composição introduzida por Richard Wagner em suas óperas, que consiste no uso de um ou mais temas que se repetem sempre que se encena uma passagem da ópera relacionada a uma personagem ou a um assunto

²⁹ Entende-se ideologia no sentido marxiano, isto é, como encobrimento da realidade que torna obscura ou invertida a relação de forças no interior desta, isto é, substitui a dimensão das relações materiais, concretas na história por uma gritaria “filosófica de feira” ou dogmas religiosos frutos da imaginação (Marx, 2007, p. 86,87).

³⁰ Cunha define o conceito de Pânico Moral como uma reação desproporcional à uma situação de rompimento do padrão normativo. Tais pânicos morais são mobilizados, segundo a autora, pela mídia e/ou agentes de controle social – neste caso pastores e bispos evangélicos. Em geral, tais agentes sentem-se ameaçados pelas transformações socioculturais e possuem condições de organizar uma reação contra as ameaças nos termos de “algo deveria ser feito” a respeito dessas circunstâncias (Cunha, 2020, p. 31).

século XX, quanto o evangelicalismo pós-cristão compartilham uma missão de conversão ou destruição dos "infiéis". Um exemplo desse ímpeto proselitista foi a declaração do pastor bolsonarista Silas Malafaia em 09/01/2023 sobre os atos golpistas de 08/01/2023. No vídeo dirigido a seus seguidores, Malafaia afirmou que os ataques não deveriam ser classificados como golpe e profetizou contra a Rede Globo, reforçando seu discurso polarizador. O líder assembleiano ainda ousou profetizar contra a rede Globo afirmando:

"Agora eu vou deixar uma palavra profética para o consórcio do mal: Globo, esquerda, governo Lula e o ditador Alexandre de Moraes. Vocês estão em segurança, estão rindo, está tudo bem, 'derrotamos os nossos inimigos', então escute o que eu vou dizer. Virá repentina destruição e derrota. Deus não trabalha no tempo do homem. Aguardem que nós vamos ver o que vai acontecer com esses caras" (Malafaia, apud, EM OFF/UOL, 2024)

Malafaia sempre atuou politicamente. Sempre foi brizolista. Votou em Lula duas vezes e, nas últimas eleições, de última hora, declarou apoio ao tucano José Serra. No início da campanha, disse que votaria em Marina Silva, que também é da Assembleia de Deus, mas mudou de ideia depois de ouvir que ela proporia um plebiscito sobre o aborto. Tem como objetivo eleger um presidente da República evangélico, que necessariamente não precisa sair dos quadros da igreja, segundo ele: "É alguém que surgirá da política e que, contingencialmente, será evangélico". "É alguém que surgirá da política e que, contingencialmente, será evangélico", especulou Malafaia (Pinheiro, 2011). Perspectiva que se adequa a Teologia do Domínio, da qual tratarei mais adiante.

O evangelicalismo pós-cristão brasileiro e os movimentos islâmicos fundamentalistas compartilham uma crítica à alta modernidade. Gray, ao discutir a Al Qaeda, observa que, embora existam múltiplas formas de ser moderno, persiste a visão de que apenas um modelo de modernidade, idealizado no século XVIII, é válido e inerentemente bom. Esse modelo associa a expansão do conhecimento científico com a emancipação humana. No século XIX, o positivismo reforça essa visão, estabelecendo a crença de que a ciência traria uma moralidade universal e superaria a escassez natural, segundo Gray (2004).

O autor também menciona o debate entre Marx, Lenin, Fukuyama e neoliberais sobre o futuro baseado na ciência, e destaca que o "capitalismo

democrático" dos EUA se consolidou como o verdadeiro ideal moderno a ser globalizado. Essa visão molda políticas de instituições internacionais, como o Fundo Monetário Internacional, e justifica a "guerra ao terror", onde a Al Qaeda é tratada como uma "reliquia do passado" a ser eliminada (Gray, 2004, p. 14).

O autor afirma, de forma contundente, que esta é uma visão errada. O islamismo radical é moderno, apesar de reivindicar ser antiocidental, ele se estrutura tanto pela ideologia do Ocidente quanto pelas tradições islâmicas, sem o desenvolvimento do neoliberalismo, do marxismo, do positivismo o radicalismo islâmico não teria chegado a existir. É o desenvolvimento histórico de uma modernidade colonizadora que produz a crença de que se pode "refazer a condição humana. Se há um mito exclusivamente moderado, é esse" (Gray, 2004, p. 14). A al-Qaeda, nesse sentido, proclama um mundo onde o conflito desapareceu. Um ideal revolucionário desejável que a aproxima de projetos marxistas, bakunianos, maoistas e pelos evangelistas neoliberais (duplo sentido) que profetizam o fim da história. Gray, acentua que a classificação fundamentalista é uma atribuição dada pelos autores e autoridades hegemônicas no cenário internacional norte-global (Gray, 2004, p. 14).

O rótulo de fundamentalismo, segundo Dussel, é uma imposição colonial que deslegitima movimentos religiosos periféricos. Por isso, no discurso de pastores e parlamentares representantes do evangelicalismo pós-cristão brasileiro é possível identificar o repúdio a afirmação da autossuficiência humana como característica central da experiência humana. É nesse sentido, que aproximei o evangelicalismo pós-cristão brasileiro com o fundamentalismo islâmico. Ambos são manifestação da modernidade, apesar de partirem de uma contestação à estrutura social moderna, o que em alguns sentidos os aproxima da definição de não hegemônicos de Boaventura de Sousa Santos (2014). São cria dessa estrutura. Tal qual afirmou Bauman, a Revolução Moderna consistiu numa negação do metafísico e na afirmação de uma agenda de preocupações e problemas terrenas e cotidianas. Ou, dito em outras palavras, para o pensador polonês foi a ideia moderna de autossuficiência humana que passou a dominar o ambiente moderno (Bauman, 1998, p. 212, 213).

Nesse sentido, veja como Casanova advoga a existência de três eixos distintos – embora articulados – de secularização: 1. Secularização como

diferenciação funcional entre esferas secular e religiosa; 2. Secularização como declínio das crenças e práticas religiosas; 3. Secularização como marginalização da religião. Das três, para Casanova, a primeira é a considerada mais plausível por sociólogos brasileiros, como por exemplo, Mariano (2011).

Mas, em decorrência da separação funcional das esferas verifica-se a emergência de grupos de pressão religiosos (as religiões públicas) para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública. O autor destaca que Weber foi a grande referência no debate sobre a secularização como diferenciação funcional das esferas sociais/institucionais. E tanto Weber quanto Casanova, no comentário de Mariano sobre a obra dos autores, tratam essa diferenciação funcional, bem como a redução da influência religiosa na esfera pública, sobrepondo, o sentido de secularização ao de laicidade. A distinção entre os dois conceitos então se dá em função da operacionalização deles. Mariano reconhece que o conceito de laicização é mais operacional.

A partir do início do século XX um projeto político intelectual com conotações higienistas e criminológicas se desenrolou, projeto este baseado num modelo cristão católico como antítese de práticas mágico-religiosas espíritas e afro-brasileiras. A forma como Mariano apresenta a questão da laicidade é descritiva da forma histórica como se processaram as relações de poder em torno da religião no Brasil, mas, mesmo citando as religiões afro-brasileiras o autor jamais entra na racialização da religião como um eixo estruturante das relações de poder.

Segundo dados do IBGE (2010), os evangélicos foram o grupo religioso que mais cresceu no Brasil entre 2000 e 2010, aumentando de 15,4% para 22,2% da população — um salto de 26,2 milhões para 42,3 milhões de fiéis. Em contraste, os católicos passaram de 73,6% para 64,6%. No universo evangélico, 7,8% dos pentecostais identificaram-se como não brancos, destacando a relevância de considerar a organização racializada das religiões no debate sobre pentecostalismo e neopentecostalismo, aspecto muitas vezes ignorado. Por exemplo, o historiador Luís de Castro Campos Jr. (1995) descreve o crescimento do pentecostalismo nas regiões Norte e Sudeste, mas limita-se à expansão geográfica sem explorar as características demográficas. Da mesma forma, Paul Freston (1994) foca nas “ondas” pentecostais sem aprofundar o perfil social dos fiéis.

A construção de um “tipo ideal” com base em aspectos teológicos obscurece as realidades sociais e limita o debate teológico a características superficiais. Ainda não se considerou uma perspectiva de convivência inter-religiosa baseada nas tradições afro-brasileiras e indígenas, que trazem concepções sincréticas de relação entre religião, poder e espaço público. A laicidade, proposta em uma moldura liberal e eurocêntrica, limita-se a “tolerar” religiões marginalizadas, permitindo sua expressão apenas nos espaços designados pelo Estado, que, como observa Panikkar (2004), define e restringe a liberdade religiosa segundo suas próprias normas.

Há que se lembrar, que muito antes deste modelo liberal de espaço público e Estado laico as religiosidades ameríndias, africanas e asiáticas já se mostravam multiculturais e ecumênicas. Nandy (2004) afirma que a ideia de secularismo ganha força nas culturas de classe média e setores do estado no sul da Ásia por causa da ligação com a ideia de religião como ideologia. Mas, “o secularismo pouco tem a dizer sobre as culturas – sendo, por definição, etnófobo e, muitas vezes, etnocida, a menos que, obviamente, as culturas e aqueles que vivem de acordo com elas estejam dispostos a ser totalmente subservientes ao estado-moderno” (Nandy, 2004, p. 381).

Isto quer dizer que as religiões deveriam se tornar meros ornamentos da vida moderna. Para os teóricos do secularismo, completa Nandy, não há possibilidade de uma religião articular diferentes fés ou estilos de vida a partir dos seus princípios configuradores, a religião, para a teoria moderna – ou para maior parte dela – é uma ideologia que se opõe a modernidade e que precisa ser contida. Como consequência as teorias que tratam sobre o fenômeno religioso se debatem entre discutir o complexo contexto histórico social e suas relações de poder e uma essencialização do fenômeno religioso que se torna homogêneo.

Tal postura de exaltação da abordagem científica materialista e consequente desvalorização das tradições locais torna atraente um discurso virulento e que se identifica como conservador como o discurso de Olavo de Carvalho. A estigmatização do evangelicalismo no Brasil, juntamente com sua marginalização na periferia dos centros urbanos é reflexo como dito de uma colonialidade do poder mascarada em debates racionais sobre democracia e pluralidade. Porque, o debate sobre pluralidade religiosa e cultural na forma em que

foi conduzido nos últimos trinta anos não considera a constituição étnica da pertença evangélica, conseqüentemente só aborda superficialmente os problemas que afligem esta população.

Como resultado da marginalização da religião a partir do século XIX até o século XX, as sociedades ocidentais que passam pelo processo de modernização teriam visto uma revolução anti-escatológica, isto é, uma cruzada política sistemática apesar de não completamente intencional: 1. Para pressupostos materialistas economicistas baseados em pressupostos da ciência. 2. Incitados por este movimento em direção ao materialismo e ao positivismo os agentes religiosos se lançam em correria para retomar a esfera pública. A partir daí Bauman sugeriu que a ascensão dos fundamentalismos no final do século XX não fossem “soluções de anseios místicos há muito ostensivamente afugentados, mas não plenamente reprimidos” (Bauman, 1998, p. 226), mas sim, um fenômeno contemporâneo que “adota totalmente as ‘reformas racionalizadoras’ e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade”. Tal processo fágico não tem vistas destruir a modernidade, antes visa se fortalecer absorvendo as transformações da modernidade sem precisar pagar o preço que tais transformações exigem (Bauman, 1998, p. 226).

Habermas afirma que esta é a consequência, ao que parece, da “dialética inconclusa do nosso próprio processo ocidental de secularização” a qual se observa a imposição de uma globalização política e econômica sem a conseqüente consideração sobre os impactos que tal secularização pode causar (Habermas, 2003, p. 04). Quer dizer, a religião como fundamentalismo assombra os países desenvolvidos porque, apesar da globalização, a modernidade não se completou como o projeto civilizatório que prometia dirimir conflitos calcados na obscuridão da superstição e da religiosidade.

No entanto, tal afirmação só pode ser aceita sem restrições para países do Norte Global. Para países como o Brasil, a ideia de modernidade sempre se constituiu como um recurso narrativo para impor a estrutura capitalista de exploração dos recursos naturais, das pessoas e de destruição cultural. Como alerta Quijano, o complexo cultural conhecido como modernidade-racionalidade europeia se consolidou durante o período de estabelecimento da dominação colonial europeia. Tal complexo cultural passou a promover, a partir de então, um

paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo. A coetaneidade entre a elaboração da racionalidade-modernidade e a colonialidade foi decisiva para a emergência das sociedades urbanas capitalistas. E do século XIX até nossos dias, apesar da mudança no sistema-mundo colonial, a colonialidade não se alterou em nada (Quijano, 2019). Quer dizer, a religião, principalmente as religiões cristãs, estão presentes no espaço público latino-americano e em especial no brasileiro, não por um desvio da modernidade, mas porque fazem elas próprias parte da estrutura de dominação e de perpetuação de uma estrutura de exploração da vida dos grupos dominados, nesse caso os não cristãos.

O que se pretende enfatizar neste ponto é o efeito da classificação acadêmica política sobre a realidade criada pela perspectiva iluminista da política secularista/laicista que nega aos agentes religiosos possibilidades de contribuir de forma legítima para a construção da sociedade em que se encontram³¹. Nesse discurso rotulam as religiões como irracionais e projetam um futuro sem a presença da religião. Todavia, enfato, é uma realidade meramente discursiva.

Por outro lado, como resposta à interdição que sofrem no espaço público novos movimentos religiosos surgem nutrindo-se do ressentimento pela não efetivação da inclusão no espaço democrático e se apropriando de uma crítica de uma parte da academia para conquistarem seu espaço no debate público. Ao longo do século XX e início do século XXI, estes grupos marginalizados, cito os evangélicos, aprenderam a como jogar observado a estrutura de poder político fortemente utilizada pela igreja católica e agora usam as armas do sistema para seu próprio benefício. Como um exemplo de como o evangelicalismo se arma de um discurso que seleciona aspectos da laicidade e da secularização para buscar afirmar os próprios interesses note o discurso do deputado federal Marco Feliciano.

O deputado federal com a detenção mais cara do Brasil concedeu entrevista ao programa Tá na Roda da JP News em 23 de março de 2023. Na entrevista o

³¹ Não estou afirmando que a classificação acadêmica das manifestações religiosas seja a única responsável pela reação fundamentalista em religiões de massa, antes, o que afirmo é que tal classificação – feita a partir de pressupostos liberais eurocêntricos – de forma não premeditada contribui com outras instituições já estabelecidas no Brasil, tais como a perseguição policial de pessoas negras e a consequente criminalização de terreiros, a estigmatização das crenças e dos ritos indígenas e a representação exotérica das religiosidades asiáticas, estas se somam à estereotipação dos cultos pentecostais eivados de miscigenação com ritos afro-brasileiros

pastor e deputado respondeu ao apresentador sobre a recomendação da Promotoria visa coibir qualquer forma de proselitismo religioso; entre as proibições estão dizer “Deus te abençoe” e fazer orações com os alunos. Acontece que os professores da rede municipal tiveram que assinar um termo em que se comprometem a atender a recomendação. A partir de então quem não seguir a orientação poderá levar advertência. A recomendação, que visa coibir qualquer forma de proselitismo religioso, foi feita pelo promotor Darlan Dalton Marques após o Ministério Público receber uma denúncia anônima. Pode-se arrazoar com a promotoria que a escola, de fato, não é um espaço onde este tipo de atividade deva ocorrer, principalmente se partindo dos professores. É, pois, uma medida moralizadora que pretende manter a ordem e o princípio da laicidade no espaço público.

Todavia, sobre o ocorrido em Taubaté - SP, o deputado Marco Feliciano afirmou que é necessário interpretar a "letra fria" das circulares expedidas do ambiente escolar. Assim informou que as circulares afirmavam que os professores deveriam apresentar palavras:

"de encorajamento em virtudes morais sem qualquer referência de caráter religioso". Todavia, afirmou a impossibilidade de fazer tal instrução sem usar como base o caráter transcendente e que tal instrução deixou o corpo docente com medo. Em seguida afirmou: "nós vivemos num país onde 60% da população é católica. 30% da população é evangélica. Católicos e evangélicos são 90% da população brasileira, todos acreditam no Pai Nosso, todos acreditam em Deus. Então a maioria não pode ser esmagada pelo pensamento de uma minoria. A confusão do grande Estado laico é essa. As pessoas sempre usam o Estado laico como sendo uma espécie de bloqueio para que Deus não seja lembrado. E não é isso, o Estado laico não é o Estado laicista. O Estado laicista seria o Estado ateu. O Estado laico não é o Estado cético, que não acredita em nada. O Estado laico é o Estado que dá ao cidadão o direito de ele acreditar no que ele quiser, inclusive não acreditar em nada. E isso não impede que uma pessoa fale que ela ama a Deus. Imagine você estando numa sala de aula vendo um aluno angustiado, que isso acontece muito, chorando. E o professor vai conversar com ele e o professor dá um testemunho pessoal para ele. 'Olha eu me encontrei na minha fé. Eu encontrei em Cristo Jesus a paz e posso abençoar a sua vida. Posso dar uma palavra de oração para você. Ele não está fazendo proselitismo. O proselitismo seria forçar, o próprio significado da palavra proselitismo na nossa língua portuguesa ele fala sobre um empenho, um esforço, em forçar com insistência alguém a mudar de religião. Então as pessoas têm que entender que o ser humano é um ser apenas desta terra. É, nós acreditamos que o ser humano transcende. E quando alguém não acredita que há uma força maior que a dele, ele deixa de ser uma pessoa normal para ser uma pessoa sociopata. Ele não acredita em nada" (Feliciano, 2023).

A defesa do espaço público laico foi conduzida sem participação popular e sem clareza sobre o que e como deveria ser feito, abrindo espaço para distorções, como as do pastor Feliciano. Ele argumenta que não se pode “encorajar virtudes morais sem a referência ao ‘transcendente’”, identificando-o como Deus, e excluindo assim a possibilidade de uma moralidade secular. Feliciano afirma que o Estado é “laico, não laicista” e que a maioria não pode ser reprimida pela minoria, ignorando que, em uma democracia liberal, a maioria deve garantir às minorias espaço para expressão e organização política.

Além disso, ele sugere que a ação do Ministério Público é um bloqueio à menção de Deus, quando na realidade se trata de impedir que professores usem seu poder de forma arbitrária em sala de aula. Feliciano manipula termos da política laica para restringir direitos de grupos marginalizados e fortalecer a ação política dos evangélicos no espaço público, chegando a defender que o professor tem o direito de evangelizar alunos angustiados, alegando que o Estado garante essa liberdade. Tais distorções, convincentes para muitos, ganham terreno devido à falta de uma formação crítica que capacite as pessoas a analisarem essas afirmações.

Nesse sentido, eu queria destacar ainda que na forma do discurso evangelical contemporâneo existe um esforço em se fazer aproximar dos termos e expressões jurídicas e científicas em busca de legitimação social. Todavia, basta olhar com atenção para notar que existe uma clara confusão dos significados de laico, cético e de ateísmo. O que defendo, portanto, é que o evangelicalismo aprendeu o jogo político liberal e agora está usando as armas retóricas desse jogo contra ele mesmo.

4.1. Fé e poder: fundamentalismo religioso, neoliberalismo e a ascensão do autoritarismo

Dando continuidade à reflexão sobre as relações entre modernidade, conservadorismo e religião venho propor aqui uma análise da relação entre neoliberalismo e moralismo evangélico pós-cristão brasileiro, argumentando que esses fenômenos são intrinsecamente ligados. Antes de apresentar a hipótese quero reafirmar a proposição defendida na primeira parte deste trabalho: a saber, o conservadorismo não é uma reação exclusivamente religiosa. Antes, o

neoliberalismo se vale de discursos conservadores, seculares e religiosos, para justificar uma política autoritária voltada para a manutenção da economia e a redução dos direitos.

Dito isto, a hipótese central defendida nesta seção afirma que o neoliberalismo e o moralismo evangélico não apenas coexistem, mas se reforçam mutuamente, com o ressentimento histórico dos evangélicos sendo instrumentalizado pelo neoliberalismo para consolidar um projeto autoritário de poder no Brasil. Assim, busco evidenciar como essa aliança entre neoliberalismo e moralismo evangélico não é uma mera coincidência, mas sim uma estratégia de legitimação do poder, onde o crescimento numérico e o fortalecimento patrimonial dos evangélicos nas últimas décadas são utilizados como base para impor uma moralidade conservadora na política. Ao analisar essa interação entre religião e política, o texto também se propõe a contextualizar historicamente a relação entre religião, modernidade e neoliberalismo, destacando a complexidade desse fenômeno no contexto global e brasileiro.

Essa aliança se dá por meio da instrumentalização do ressentimento dos evangélicos, historicamente excluídos e ridicularizados, pelo neoliberalismo. O objetivo geral da seção, portanto, consiste em analisar a relação entre o neoliberalismo e o moralismo evangélico pós-cristão brasileiro no contexto da política brasileira. Assim busquei demonstrar como essa aliança contribui para a consolidação de um projeto autoritário de poder no país. Como uma consequência ao esvaziamento de sentido tradicional religioso promovido por uma cultura inspirada pelo discurso iluminista, pela economia liberal capitalista e pela esfera jurídica-política democrática.

Nos Estados Unidos, observa-se uma crescente tendência ao controle autoritário, especialmente entre o conservadorismo religioso e o neoliberalismo. Habermas interpreta esse controle no fundamentalismo islâmico como uma violência contra inimigos, enquanto Brown (2019) analisa a aliança entre o movimento evangélico e o neoliberalismo autoritário. Para Brown, o neoliberalismo moderno vai além da economia de mercado desregulada, estando ligado a estruturas políticas autoritárias. Segundo ela, “o conservadorismo religioso muitas vezes se alia ao neoliberalismo”, beneficiando-se de políticas de privatização e individualismo que enfraquecem o Estado de bem-estar social (Brown, 2019, p.

111). Essa aliança permite ao conservadorismo religioso impor agendas morais em questões como aborto e sexualidade, enquanto endossa políticas econômicas que favorecem elites e ampliam desigualdades.

Brown argumenta que essa junção cria um terreno fértil para formas autoritárias de governo, onde líderes religiosos e políticos utilizam discursos morais para justificar restrições de direitos civis e fortalecer o controle estatal. No Brasil, o evangelicalismo pós-cristão busca controle ocupando posições estatais e adaptando a linguagem jurídica para combater temas ligados aos direitos humanos e à emancipação social.

Nesse sentido, volto a uma proposição anterior, a saber: tanto o fundamentalismo religioso islâmico quanto o evangelicalismo pós-cristão guardam outra profunda afinidade, qual seja: ambos são produto de uma sociedade reclusa no presente histórico tecnificado e monetizado, cuja esperança no futuro é frágil e fugidia. Por esse motivo, ambas religiões renunciaram a sua realização escatológica, cerne do anúncio evangelizador do passado (“O Reino está próximo”. Marcos 1:15; Mateus 4:17; Lucas 10:9) para presentificar o paraíso na terra por meio da dominação política (Bíblia, 2020).

Um segundo passo no desenvolvimento deste trabalho trata de lembrar que a atual reflexão não é de todo nova. Se foi afirmado que o evangelicalismo pós-cristão tem relação direta com o sistema político econômico contemporâneo, torna-se necessário lembrar que a relação religião sob o conceito de protestantismo e modernidade já fora desenvolvida pelo sociólogo alemão, Max Weber (Weber, 2004). É correto asseverar que uma abordagem eminentemente eurocêntrica domina a paisagem da sociologia da religião brasileira, a partir daí. Em especial quando se trata do debate acerca das relações entre modernidade, economia, política e religião. A ética protestante e o espírito do capitalismo, não raro, é lembrada por professores de sociologia como o segundo livro mais vendido no século XX no Ocidente³².

De fato, não somente Weber, mas outros, como Rawls, após ele também trataram de verificar que a religião protestante está para o liberalismo político assim

³² Ainda seria possível discutir a influência das teorias funcionalista durkheimiana e estruturalista marxiana para a elaboração da concepção teórica da relação entre religião e espaço público na discussão acadêmica no Brasil. Mas, por hora nos restringiremos a anotar tais contribuições para salientar a perspectiva liberal acerca do assunto.

como o cromossomo está para o DNA. Dito às claras, segundo esse viés interpretativo, a Reforma Protestante intensifica o processo de desencantamento do mundo no Ocidente possibilitando a ruptura com tradições medievais e proporcionando a emergência de uma nova cultura no interior da Europa. Esta nova cultura seria tanto mais diversa e tolerante com a diferença quanto mais voltada para um processo de secularização como solo necessário para a economia capitalista que se desenvolvia (Rawls, 2000).

A pluralização das verdades no âmbito moderno, no entanto, sem a produção de instituições que debelassem a incerteza e indicassem uma forma de tomar decisões mais segura tornou a vida no espaço público complexa e problemática. A política democrática liberal depende desse pluralismo razoável³³ como motor para geração de transformação e progresso. No entanto, produziu como consequência não premeditada a incerteza existencial (Rawls, 2000, p. 26).

Somada à incerteza existencial se verificou que o discurso sobre a secularização e o apego à racionalidade científica, principalmente no campo político, foi meramente situacional. Permanecendo, na maior parte do tempo, a presença da religiosidade cristã que foi utilizada como importante instrumento de dominação. Isto torna-se mais verdadeiro quando o olhar é direcionado para os territórios colonizados no Sul Global.

Assim, buscou-se salientar que o espaço público no Sul Global e em especial na América Latina ao longo do século XX foi marcado por uma profunda ambiguidade. Por um lado, buscou-se construir um espaço público marcado por normas administrativas impessoais e pela busca por uma racionalidade positiva como base para tomada de decisões, segundo os modelos de política norte-americano e europeus do século XIX. Por outro lado, as relações concretas continuaram se dando com base no personalismo e tendo como principal instituição legitimadora do poder estatal a Igreja Católica. Defendeu-se, a partir daí, que a existência de um campo religioso marcado pela diversidade, porém incapaz de

³³ Rawls considera 'razoável' no interior do liberalismo político, não só a presença, mas também a contribuição de algumas doutrinas para a condução da política. Para o autor o real problema do liberalismo político está no projeto de formulação de uma concepção de justiça política num regime democrático que comporte constitucionalmente a pluralidade de doutrinas razoáveis, isto é, que não se fechem para o diálogo na busca por soluções aos problemas sociais (Rawls, 2000, p. 26)

articular sentido e mobilizar os indivíduos para a ação política (Berger, 1985; Prandi, 2017; Pierucci, 2008).

O neoliberalismo instrumentalizou o ressentimento proveniente da exclusão e da ridicularização que os evangélicos brasileiros sofreram historicamente. Assim, defende-se neste texto que neoliberalismo e o moralismo evangélico pós-cristão são dois lados da mesma moeda. Sendo o moralismo nutrido pelo evangelicalismo pós-cristão brasileiro, uma forma de exteriorização de uma “moral dos escravos³⁴” que agora chegam em uma posição de poder em função de seu crescimento numérico e do fortalecimento patrimonial que este grupo social obteve nas últimas três décadas. Para legitimar tal moral, no entanto, e concomitantemente beneficiar a racionalidade neoliberal torna-se necessário uma mudança jurídico política. Assim, supõe-se neste texto que a Bancada Evangélica seja o instrumento para tal consolidação.

4.1.1.A Unilateralidade da Secularização ou A Volta Dos Que Não Foram

Dando continuidade à reflexão argumento nesta seção que a modernidade e o neoliberalismo no Brasil geraram um vácuo de sentido e identidade na população, o que abriu espaço para a ascensão do neopentecostalismo e sua influência na política e na sociedade. Logo, meu objetivo nesta seção é o de analisar a relação entre a modernidade, o neoliberalismo e o neopentecostalismo no Brasil, com foco em como esses fatores contribuíram para a crescente influência do neopentecostalismo na vida social e política do país.

Deste modo, a abordagem acadêmica acerca das relações entre religião e sociedade apresenta a seguinte configuração: nas sociedades modernas uma situação ambígua se desenvolveu: a secularização e o desencantamento do mundo, pilares da modernidade, não eliminaram a religiosidade, mas a transformaram. Ressalta-se aqui que o conceito de modernidade, para a maioria dos/das autores/as analisados/as, é utilizado como um recorte cronológico variável, que pode ir do século XIX ao final do século XX, Pierucci, Machado, Campos Jr.

³⁴ A moral de escravos, segundo Nietzsche, é a moral dos fracos, quer dizer, a moral daqueles homens que não conseguem ser senhores de suas próprias ações. Caracteriza-se pelo ódio dos impotentes e pelo ressentimento. É a moral dos homens que negam a saúde, a criatividade e a coragem (Nietzsche, 2009).

por exemplo utilizam-no nesse sentido por diversas vezes, donde se desenvolvem características específicas, período desencadeado pelas especificidades da cultura europeia, uma vez que a teoria da religião desses/as autores/as é fortemente influenciada pela perspectiva weberiana.

O conservadorismo secular ao qual Olavo de Carvalho é um representante é um exemplo de como movimentos autoritários acabam reivindicando este espaço que a religião ocupou por muito tempo. De forma que a religiosidade perdeu o poder de integração social que detinha no período pré-moderno, porém nada ocupou o espaço que a religiosidade outrora ocupava. A ciência e a política se revezam nessa tentativa oferecendo discursos e práticas que conseguem mobilizar os agentes sociais, mas apenas precariamente. Quero destacar, essa não é uma interpretação incorreta, mas, incompleta uma vez que quando voltada para a experiência latino-americana e, especificamente a brasileira, por vezes silencia e encobre eixos estruturantes das relações de poder que estão presentes na experiência religiosa e dão sentido a ela também, mais especificamente os eixos do gênero e da raça, buscando compreender a experiência religiosa pelo sentido individual externalizado nos ritos religiosos, ou por meio da determinação econômica.

Machado (2012) por exemplo apresenta uma análise sobre as relações entre modernidade e religião enfatizando o crescimento do pentecostalismo no Brasil. Desta forma a autora aponta para consensos estabelecidos nas ciências sociais acerca do processo de secularização e, nesse sentido, destaca o papel da esfera jurídica como espaço de intermediação entre a sociedade civil e o Estado. Por outro lado, apresenta a perda de posição/espaço da religião como princípio regulador da vida social, aspecto já comentado anteriormente nesse texto. Todavia, em seu texto a autora ressalta que o processo de secularização, que ocorre no interior da modernidade não é uniforme, antes pode ser caracterizado como desenvolvido por múltiplas modernidades, alinhadas a diferentes contextos histórico-sociais. Segundo a autora esse entendimento permite uma análise mais precisa das ameaças à democracia liberal, especialmente aquelas originadas pela ocupação do espaço público por grupos religiosos.

Nesse contexto, as instituições religiosas, especialmente a Igreja Católica, desempenharam um papel relevante, embora ao longo do tempo tenha havido um reposicionamento de sua influência na esfera pública. A respeito disso Jessé de

Souza (2000) escreveu um ótimo texto acerca da produção de Gilberto Freyre. Souza reconhece Freyre como um dos mais complexos pensadores brasileiros, cuja obra é um desafio ainda hoje. Uma das principais críticas apontadas é a transformação do pensamento de Freyre ao longo de sua vida, especialmente na transição de suas ideias sobre a singularidade cultural brasileira para uma ideologia nacionalista e luso-imperialista.

Jessé Souza, ao escrever sobre o assunto, analisa a obra de Gilberto Freyre, destacando como as intuições iniciais deste autor sobre a especificidade da formação social brasileira se transformaram em uma ideologia do "apagamento das diferenças", conhecida como "tropicologia". A "tropicologia" é criticada por sua cientificidade duvidosa e pelo uso como uma ideologia que negligencia as diferenças culturais, transformando-se em uma ciência específica que prioriza o meio físico como determinante da especificidade de uma formação social singular. Essa abordagem geopolítica, segundo o texto, supõe uma comunidade mesologicamente unificada e subordina a dimensão conflitiva e o componente de poder. O texto ressalta a mudança na abordagem de Freyre ao longo de sua vida, com uma maior ênfase na dimensão mesológica em detrimento da cultural, motivada por razões políticas e geopolíticas. Freyre é caracterizado como um pensador holista, que enfatiza a harmonia e integração de contrários na sociedade, com uma atenção voltada para a hierarquia e a interdependência entre diferentes grupos, gêneros e classes. Souza classifica Freyre a partir do seu "neolamarckianismo"³⁵ por enfatizar a reificação mesológica³⁶ e espacial como uma categoria explicativa crescente. Esse conceito ajuda a compreender como a dimensão mesológica* e espacial ganha importância em detrimento da variável cultural ao longo da obra de Freyre.

³⁵ O neolamarckianismo é uma teoria evolutiva amplamente aceita pela ciência moderna. Se baseia em duas ideias principais: Lei do uso e desuso: características usadas com frequência se desenvolvem mais, enquanto as não utilizadas diminuem. Herança dos caracteres adquiridos: características adquiridas durante a vida de um organismo podem ser passadas para seus descendentes.

³⁶ Reificação mesológica se refere a um processo pelo qual elementos abstratos e conceituais, como normas, valores e instituições sociais, são transformados em entidades reificadas, ou seja, em coisas concretas e tangíveis. Essa reificação ocorre através da mediação de mecanismos sociais específicos, denominados mesologias. Mesologias são conjuntos de práticas, técnicas e saberes que organizam e dão forma à vida social. Elas funcionam como interfaces entre o mundo abstrato das ideias e o mundo concreto da realidade, moldando nossa percepção e interação com as estruturas sociais.

No entanto, o texto também aponta as limitações da interpretação "conteudística" da obra de Freyre, proposta por Araújo. Enquanto Araújo enfatiza o elemento da contradição na obra de Freyre, o texto argumenta que essa abordagem tende a congelar-se na proposição de uma "*hybris*" que acaba por se tornar uma "pseudo-explicação". A análise crítica a fetichização da "*hybris*" como uma solução para os problemas não resolvidos na obra de Freyre, destacando a importância de conceitos unívocos para a redução da complexidade da realidade. O texto argumenta que a "*hybris*" mantém a imprecisão e a ambiguidade presentes na obra de Freyre, transformando-se em uma categoria explicativa central que abarca toda a sua produção, inclusive obras como "Casa-grande e senzala" e "Sobrados e mucambos".

A chegada da modernidade ao Brasil, trazida de navio junto com a troca de mercadorias, não foi apenas uma introdução de novos valores, mas sim uma revolução social, econômica e moral. O estado e o mercado capitalistas pressupuseram uma mudança radical nos papéis sociais, na condução da vida cotidiana e na configuração valorativa da sociedade como um todo. É nesse contexto revolucionário que se destaca a nova posição do mestiço na sociedade. Com a necessidade de um mercado incipiente e de um aparelho estatal em desenvolvimento, os mestiços puderam afirmar seu lugar social. A cordialidade e o sorriso fácil, características atribuídas ao miscigenado em ascensão, tornaram-se formas de compensar o preconceito racial, demonstrando que o talento individual podia superar as barreiras impostas pela cor da pele.

A assimilação dos valores e da tecnologia ocidentais foi crucial para a modernização no Brasil, promovendo mudanças significativas na cultura e economia de sua sociedade patriarcal. No entanto, conflitos e tensões acabam disfarçados nessa adaptação. Em contraste, nos Estados Unidos, a identidade ancestral branca facilitou a reconciliação entre norte e sul após a guerra civil, consolidando um exclusivismo étnico e cultural em relação aos "réprobos" externos à comunidade.

Essa comparação destaca a visão da modernidade entre pensadores brasileiros, como Machado, Campos Jr., Souza e Freyre, que a tratam como um ideal a ser alcançado, mas frequentemente ignoram as contribuições ameríndias e afro-brasileiras. A pluralidade, que o debate sobre a secularização eurocêntrica

valoriza, já existia em comunidades ameríndias, no Indostão e na península Ibérica (Dussel, 1995). Entretanto, a ideia de multiculturalidade e a secularização como resposta aos conflitos culturais são retratadas como invenções exclusivas do Estado moderno europeu.

Sobre a questão da modernidade e da especificidade cultural brasileira Ricardo Mariano (2011) elabora a discussão revisitando a teoria da secularização, principalmente conforme proposta na discussão de Peter L. Berger relendo Max Weber. Segundo essa visão, a secularização tem suas raízes na religião judaica e cristã, e a institucionalização da religião separou o sagrado do profano, conferindo autonomia ao mundo secular. O protestantismo, em particular, é destacado por sua contribuição para o processo de racionalização ética da vida, abolindo o milagre e promovendo uma visão histórica linear e moralizada. Mariano também discute a relação entre pluralismo social/cultural e secularização, argumentando que a diversidade de interpretações da realidade promove o colapso das estruturas de plausibilidade religiosa. No entanto, Mariano aponta que Peter L. Berger e William Smith, questionam a ideia de que vivemos em um mundo secularizado. Smith, por exemplo, argumenta que uma religião conservadora pode se fortalecer em ambientes pluralistas, usando o confronto com forças seculares para reforçar sua identidade coletiva (Mariano, 2011).

O texto de Mariano também diferencia entre evangélicos e fundamentalistas, destacando que os evangélicos buscam transformar o mundo através do engajamento político e social, enquanto os fundamentalistas tendem a se isolar da sociedade em busca da salvação individual. No entanto, Smith critica a estratégia dos evangélicos, argumentando que sua ênfase no proselitismo e na influência pessoal limita sua compreensão dos problemas sociais e sua capacidade de formular soluções adequadas.

Almeida (2020) constrói seu texto em contraste com Pierucci (1987), que analisava a direita política no Brasil. Ele destaca uma inversão desde então: enquanto em 1987 era escandaloso ser de direita, hoje, após escândalos como Mensalão e Lava Jato, é ser de esquerda que causa controvérsia, especialmente para o PT e Lula. Almeida vê nessa mudança uma crise de legitimidade da esquerda, refletida em derrotas eleitorais e na contínua valorização da meritocracia e do empreendedorismo. O autor argumenta que o "Estado mínimo", que respaldou

Bolsonaro, difere do neoliberalismo anterior por seu foco em empreendedorismo e combate à corrupção (ALMEIDA, 2020).

Almeida também aborda a influência evangélica na política, criticando a falta de atenção de Pierucci ao papel crescente das igrejas na promoção do conservadorismo e na tentativa de moldar a legislação. Em textos anteriores, como “A Onda Quebrada – Evangélicos e Conservadorismo” (2017a) e “Os Deuses Do Parlamento” (2017b), Almeida analisa o impacto evangélico no impeachment de Dilma Rousseff, observando como discursos parlamentares incorporam linguagem religiosa, até mesmo entre políticos laicos, e discute a persistência de símbolos religiosos no Estado brasileiro, como o crucifixo no STF e a expressão “Deus seja louvado” nas cédulas (Almeida, 2017).

Em “A Onda Quebrada”, Almeida explora o conservadorismo evangélico, alertando que o conceito de fundamentalismo, frequentemente usado como ataque, tende a deslegitimar e ocultar as complexas realidades do movimento. Citando Butler, ele observa que conflitos político-culturais são moldados por enquadramentos que polarizam e naturalizam identidades (Almeida, 2017). Almeida argumenta que, embora o conservadorismo inclua muitos evangélicos, ele se estende a um amplo espectro político. O termo “evangélicos” é plural e contestado; muitos preferem ser identificados por suas denominações ou como “cristãos” (Almeida, 2017).

Almeida discute também a influência da bancada evangélica na política brasileira, destacando sua representação como moralista e sua capacidade de mobilização para captação de votos. Ele observa que parte significativa do “baixo clero” está vinculada a igrejas pentecostais, o que demonstra a influência dessas denominações na esfera política (Almeida, 2017). Ele ressalta que essa ética econômica difere daquela analisada por Weber e reflete uma disposição por empreender permeada por barganhas sacrificiais, como o dízimo (Almeida, 2017). O autor também aborda a questão da moralidade pública destacando o protagonismo dos evangélicos pentecostais na reivindicação do controle dos corpos, comportamentos e dos vínculos primários. Ele observa que a Frente Parlamentar Evangélica tem buscado regular e restringir a moralidade liberal e laica no Brasil (Almeida, 2017). Além disso, o autor discute a questão da segurança, destacando a demanda por políticas repressoras e punitivistas que encontram

ampla aceitação pela população em geral. Ele observa que Bolsonaro representa essa retórica da violência de Estado e dos interesses milicianos, buscando apoio evangélico por meio de atos rituais e narrativas de conversão (Almeida, 2017).

Voltando ao texto inicial, “Evangélicos à Direita” (2020) uma das contribuições teóricas fundamentais do texto é a análise da teoria do enquadramento de Butler. Almeida utiliza essa abordagem para compreender os conflitos político-culturais, especialmente aqueles que opõem a moral religiosa à diversidade de gênero. Ele argumenta que esses quadros de entendimento são construídos e perpetuados por políticas de reconhecimento que, ao mesmo tempo em que reconhecem identidades, as fixam em oposição a outras, dificultando possíveis alianças (Almeida, 2020). Quanto ao conservadorismo, Almeida destaca sua diversidade de usos na esfera pública, desde uma categoria política de acusação até um estatuto conceitual. Ele resgata a discussão de Huntington sobre as diferentes formas de conservadorismo e argumenta que o conservadorismo brasileiro, especialmente o evangélico, difere daquele observado em outros contextos, focando principalmente nos costumes e na moralidade pública (Almeida, 2020).

A expansão da esfera pessoal protegida, como observada no conservadorismo brasileiro, reflete uma tentativa de inscrever a moralidade cristã no ordenamento legal do país, em contraposição aos valores liberais. Isso é evidenciado pelo apoio de políticos conservadores, incluindo Bolsonaro, às pautas cristãs, e pela tentativa de influenciar legislações que reflitam esses valores (Almeida, 2020). Almeida é representativo de uma postura diferenciada com relação à abordagem do campo religioso na última década, nesse sentido, ele inclui na discussão da laicidade a necessidade de se pensar como eixos estruturantes da cultura brasileira - classe, raça e gênero - interferem nas relações sociais formando o ambiente propício para a emergência do evangelicalismo e do conservadorismo.

Cavalcante (2022), por outro lado, aborda a inserção social do pentecostalismo no Brasil, destacando seu desenvolvimento ao longo dos anos e seu impacto na sociedade, especialmente no que diz respeito à política e aos Direitos Humanos, dentro do contexto da modernidade. Ele contextualiza historicamente o protestantismo no Brasil e estabelece que uma das características marcantes do pentecostalismo é sua adaptação ao imaginário religioso popular

brasileiro, que é essencialmente emotivo, em contraste com a previsão de alguns estudiosos de que religiões como o metodismo ou puritanismo não floresceriam nos trópicos. Essa adaptação contribuiu para o crescimento vigoroso do pentecostalismo e neopentecostalismo no país, desafiando previsões de que o futuro não seria protestante. Destaca o crescimento numérico significativo dos evangélicos no Brasil, com os pentecostais representando uma porcentagem substancial da população. Esses números refletem não apenas a expansão quantitativa, mas também a movimentação interna dentro do próprio pentecostalismo, com membros transferindo-se entre diferentes igrejas e denominações.

Esse protagonismo levanta questões sobre o impacto do pentecostalismo nas políticas públicas e nos direitos humanos, especialmente em temas controversos. Cavalcante discute a transformação do pentecostalismo tradicional em uma religiosidade mais ativa e inserida no cotidiano, adaptada a diferentes nichos sociais e marcada por uma abordagem imediata da fé. Uma diferença central entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo é a estratégia de inserção no mundo secular: enquanto o primeiro defendia o afastamento do “mundo pecaminoso”, o neopentecostalismo adota uma postura de conquista do espaço terreno, comparável à tomada da terra de Canaã pelos hebreus.

Essa transformação visa preencher todos os aspectos da vida com o elemento sagrado, promovendo coesão comunitária por meio da padronização de gestos, linguagem e objetivos. Essa coesão se mantém através de um ativismo religioso constante, que oferece uma conexão direta com o sagrado, mas pouco espaço para reflexão crítica.

Além disso, o neopentecostalismo surge em um contexto de erosão dos valores tradicionais, oferecendo uma alternativa adaptada às demandas do momento. A cultura de massa e a produção kitsch estão presentes no espetáculo neopentecostal, produzindo uma caricatura da cultura protestante e promovendo uma obsessão pelo crescimento numérico e pela tomada do poder. O texto de Cavalcante também aborda a relação entre neopentecostalismo e direitos humanos, especialmente no que diz respeito à construção de uma nova proposta cultural que fortalece o individualismo religiosamente legitimado. Esse individualismo é potencializado metafisicamente em sua autoestima e transformado

em comunidade, refletindo uma nova competência das espiritualidades religiosas diante da crise de valores e princípios norteadores.

Cavalcante ainda discute a imbricação entre política e religião no Brasil. Segundo o autor a política e a religião agora são dominadas pela estética e pela mídia, com narrativas rápidas e impactantes, muitas vezes baseadas em fake news. A atividade política deixou de ser uma atividade do cidadão comum e se tornou um campo para especialistas, enquanto a religião se secularizou, imiscuindo-se na profanidade do cotidiano. Desta forma, no Brasil o pentecostalismo e o neopentecostalismo assumiram protagonismo político, com uma "bancada evangélica" cada vez mais influente. No entanto, essa influência muitas vezes é marcada pela intolerância e pelo conservadorismo, indo contra a noção clássica de liberdade individual. Apesar de que a bancada se valha da bandeira da liberdade individual de forma frequente.

O surgimento do neopentecostalismo, especialmente a partir da década de 1980, transformou significativamente o perfil do segmento evangélico brasileiro. O conservadorismo fundamentalista, associado ao neopentecostalismo, tem promovido uma teologia da prosperidade que sacraliza as conquistas materiais. Esse fenômeno, aliado ao espetáculo midiático, cria uma sociedade do espetáculo onde a política e a religião são os principais protagonistas. E desde o início do século XXI, esta teologia da prosperidade tem evoluído para uma teologia do domínio. Essa sociedade do espetáculo, baseada no consumismo e na busca incessante por novidades, leva a uma mercantilização da religião, onde as bênçãos divinas são oferecidas como produtos a serem consumidos. Essa dinâmica se reflete na política, onde ideias religiosas são utilizadas para justificar agendas políticas e demonizar oponentes.

Atualmente esse movimento é contrário ao que se observou durante os séculos XVIII e XIX, quando a religião se recolheu, supostamente, para a esfera privada, principalmente para os cidadãos europeus, sendo vista com maus olhos na esfera pública, simultaneamente ela continua sendo utilizada como importante braço para dominar os povos colonizados no Sul Global (Santander; Pimentel, 2015).

A religião, no século XIX, se tornou um acessório na vida dos indivíduos no Norte Global, principalmente na Europa, isto era o que a teoria social tentou

promover. E durante parte dos séculos XIX e XX foi utilizada como um importante instrumento de dominação do Norte Global sobre o Sul Global. Mesmo nas sociedades latino-americanas onde o catolicismo torna-se a principal força religiosa a igreja não reconquista o poder político de outrora, tornando-se um mero braço auxiliar do poder do Estado.

O Brasil se inclui gradativamente no modo de produção capitalista ao longo do século XX permanecendo como um país eminentemente católico e rural até os meados da década de 1960. A partir de então, as reformas estruturais promovidas pelo governo Kubitschek abrem o país para a modernização tecnológica e promovem a urbanização. A pluralidade e a diversidade passam a se tornar, timidamente, uma realidade em algumas metrópoles em construção nas terras tupiniquins (Thery, 2001, p. 403 – 405).

No contexto internacional, ganha força o debate neoliberal em contraposição à política do *Welfare State*. Porém, seria somente a partir da década de 1980 que o modelo neoliberal seria difundido como política econômica em termos globais. Apesar de países vizinhos, como o Chile, colocarem o modelo econômico em prática o Brasil iria assumir sua tendência abertamente neoliberal somente a partir da década de 1990. No meio tempo, entre 1960 e 1990, a hegemonia da religiosidade católica se mantém incólume. A Igreja Católica no Brasil assume uma posição dicotômica, ora apoiando o regime militar, ora apoiando os revolucionários contra o regime. E desta forma, a maior instituição religiosa do país permanece num âmbito secundário da vida social tendo a política institucionalizada o poder legítimo para comandar a vida social (Camargo, 1961, p. 30)

No entanto, com a urbanização e modernização o Brasil passa a presenciar o crescimento de novas expressões religiosas que ameaçam a hegemonia católica, movimentam a luta pelo monopólio dos bens simbólico de salvação e passam a constituir um gradiente mediúnico que relativiza a interpretação sagrada da igreja católica (Camargo, 1973, p. 25-30). De fato, mesmo no interior da Igreja Católica a ideia de verdade absoluta ou de interpretação infalível passa a ser questionada e o exemplo mais claro disto na América Latina é a criação e desenvolvimento da teologia da libertação, um método alternativo de interpretação do texto bíblico. Interpretação está calcada numa leitura marxista da Bíblia (Noronha, 2012, p. 184).

O discurso religioso é resgatado no Brasil, todavia, a partir da década de 1990. A medida em que o neoliberalismo ganha forma como proposta político econômica no país é possível também verificar o crescimento de uma categoria religiosa que passa a ameaçar a confortável e conformada dominação religiosa da Igreja Católica.

A autoidentificação como evangélico cresceu no Brasil de 3,4% em 1950 para 22,2% em 2010³⁷. Entre os agentes que indicam esta filiação religiosa, os que mais cresceram numericamente foram os que se reconhecem como Evangélicos de origem pentecostal, saltam de 5,6% em 1991 para 13,4% em 2010. Crescimento de 7,8%. No mesmo período, evangélicos identificados como de missão crescem apenas 1%, de 3% para 4%. Evangélicos não identificados, ou pertencentes a classificações que não se enquadram como de missão ou de origem pentecostal também tiveram um crescimento expressivo nesse período segundo o censo do IBGE. Evangélicos não identificados saíram da marca de 0,4% para 4,8%. Crescimento numérico de 4,4% (IBGE, 2010; Brandão; Jorge, 2019).

Vale destacar aqui, o que ora se propõe é um movimento dialético onde as condições estruturais das sociedades ocidentais que deslegitimaram a dominação religiosa pré-moderna e agora fomentam as condições sociais que motivam os indivíduos a buscarem a religião como alternativa para uma percepção mais estável da vida. Desta maneira, o que se vê nas últimas décadas é o fortalecimento da religião nos contextos sociopolíticos onde o neoliberalismo se consolidou, este retorno da religião, no entanto, não implica no retorno do sagrado propriamente, mas a produção de uma narrativa religiosa para legitimar e motivar a guerra contra o islamismo ganhando tons de embate de civilizações, cristã contra muçumana. E na América Latina o discurso religioso evangélico, num sentido muito próximo, adquire tons de defesa dos valores morais tradicionais sendo associado também ao nacionalismo de extrema direita (Santos, 2014, p. 25).

De fato, a secularização e a laicização no Norte Global nunca se completaram realmente e no Sul Global também não sendo utilizado somente quando conveniente aos projetos de dominação economicamente orientados a este polo do planeta. A religiosidade torna-se por vezes parte de um discurso

³⁷ data do último censo demográfico publicado pelo IBGE. Os dados sobre religião do censo de 2022 ainda não foram disponibilizados ao público.

hegemônico de forma a legitimar as transformações políticas que adequam os países colonizados pela Europa ao modelo político econômico europeu ou estados unidense, dependendo do período histórico em que se fixa o olhar. Esta característica torna a experiência religiosa ambivalente (Santos, 2014, p. 25-30).

Ainda assim, as religiões no Ocidente moderno jamais chegam a ter o poder observado na cristandade medieval. E em decorrência do campo religioso, constitutivo do pluralismo razoável, a experiência é sempre incapaz de gerar integração social e de produzir solidariedade entre os indivíduos (e a cada igreja aberta tanto menor é essa capacidade de integração social do campo religioso).

É nesse contexto de escassez e de instrumentalização do sentido religioso, de valorização da individualidade conjugada à lógica de mercado, somada à insuficiência da economia capitalista e da ciência. Numa situação de impotência dos governos e da tecnologia para solucionar tais problemas que adquirem escala planetária, contexto este que se lhes apresentava no pós-guerra que se erguerá a proposta da política econômica neoliberal formulada pelos participantes da *Mont Pelérin Society* (Slobodian, 2018). Diante dos problemas gerados pelo avanço da modernidade liberal e, acima de tudo, segundo a retórica dos membros da *Mont Pelérin Society*, sob a ameaça à liberdade imposta pela presença da união soviética e pelas restrições às liberdades individuais concretizadas nas políticas de bem-estar social que se desenvolveria o projeto neoliberal.

Nesta seção, destaquei a interação entre modernidade, neoliberalismo e neopentecostalismo no Brasil, explorando como esses fenômenos moldaram a política e a sociedade. Identificado como "evangelicalismo pós-cristão brasileiro," o neopentecostalismo surge em resposta ao vácuo de sentido gerado pela modernidade como projeto civilizatório e pelo neoliberalismo como projeto político-econômico, exercendo influência crescente na esfera social e política.

A análise reconhece a secularização como parte desse processo, que não eliminou a religiosidade, mas a transformou. A ascensão dos evangélicos pós-cristãos na política brasileira representa uma mudança com implicações complexas. Concluo pela importância de um debate crítico sobre o papel da religião na esfera pública, em busca de uma sociedade mais inclusiva e plural. Para isso, proponho aprofundar o conceito de "evangélicos pós-cristãos" como uma

ferramenta para compreender o crescimento numérico e político desse grupo nas últimas décadas.

4.2. Evangelicalismo pós-cristão: A intersecção entre fé e política: o impacto do neopentecostalismo no Brasil

Como já fora mencionado anteriormente o evangelicalismo pós-cristão brasileiro é um produto da complexa relação entre a modernidade, neoliberalismo e neoconservadorismo adaptado às condições brasileiras. O evangelismo pós-cristão brasileiro é, pois, uma manifestação dos grupos que foram parcialmente marginalizados³⁸ que buscam o poder como forma de revanche contra as classes sociais que mantiveram esses grupos segregados por muito tempo. O sufixo “pós” utilizado no conceito observa esta mudança de atitude dos evangélicos com relação aos adversários. Aqui observa-se, pois, não só uma política da vingança no sentido de Wendy Brown³⁹, mas também a reafirmação da colonialidade na forma como Quijano a apresentou, isto é, como um entrelaçamento entre o controle da economia, do controle da autoridade, do controle do gênero e da sexualidade e o controle da subjetividade e do conhecimento, que resulta numa classificação social fundamentalmente baseada nas categorias raciais socialmente construídas.

³⁸ Quero me valer aqui da classificação utilizada por Boaventura de Sousa Santos, a saber: não hegemônicos. Boaventura de Sousa Santos (2014), classifica grupos não hegemônicos como aqueles que estão à margem das estruturas de poder e que, ao contrário dos grupos hegemônicos, não possuem a capacidade de impor suas normas e valores como universais. Enquanto os grupos hegemônicos são os detentores do poder e da capacidade de influenciar e definir a ordem social dominante. Por outro lado, os grupos contra hegemônicos se opõem ativamente a essa ordem, buscando transformá-la com ações deliberadas. Os grupos não hegemônicos, em contraste, não possuem essa força de contestação estruturada e, frequentemente, vivem em uma condição de subalternidade, sendo invisibilizados ou ignorados no processo de construção hegemônica. Uma estratégia de perpetuação dos grupos não hegemônicos é, pois, a adesão ao programa hegemônico com críticas pontuais, não estruturais. Tal caracterização ilustra bem o comportamento das igrejas evangélicas no Brasil ao longo do século XX. É importante pontuar que o evangelicalismo não sofreu da perseguição social e do controle estatal discriminatório como sofreram as religiões africanas e ameríndias por ser oriundo de uma matriz cristã europeia ou estados unidense. Todavia, ao longo do século XX foi representado como uma religiosidade periférica de pessoas pouco inteligentes e de menor dignidade. Não por acaso, foi também a religiosidade que mais cresceu nas periferias e entre pessoas não-brancas em centros urbanos brasileiros. Assim, indicar que este segmento sofreu de marginalização e estigmatização não é errado, desde que se observe também que não foi o principal alvo desse processo de estigmatização social.

³⁹ Wendy Brown (2006) utiliza a expressão "política da vingança" para descrever um fenômeno onde as ações políticas são motivadas por ressentimento e desejo de retribuição, em vez de justiça ou bem comum.

Os pós cristãos, ao longo do século XX, são os moradores das periferias que acumularam os abusos contra suas crenças religiosas e cuja participação política foi subestimada por terem uma fé que não se identifica com a forma da fé hegemônica. São os economicamente explorados e socialmente estigmatizados das mais diferentes maneiras. Nesses a promessa de progresso econômico e emancipação política que nunca veio se converteu em ressentimento. Para esses, a promessa escatológica de um novo reino se converteu em objetivo político baseado num discurso de antipolítica⁴⁰, uma vez que para eles a política institucional pouco valeu realmente.

Para entender melhor a constituição dessa experiência religiosa é necessário entender como as instituições sociais encobriram a existência destas religiosidades ao longo do século XX no Brasil. Nesse sentido, começarei apresentando o desenvolvimento histórico dessa religiosidade na América Latina, dando especial atenção à abordagem feita por Dussel. A seguir, abordarei como autoras e autores contemporâneos observaram as transformações no campo religioso brasileiro das últimas três décadas para destacar a formação de um conservadorismo que se vale de elementos religiosos, mas que não está intimamente associado às igrejas em si e que foi cooptado pelas estratégias políticas institucionalizadas. Então farei uma definição sobre o que trata a definição de evangelicalismo pós-cristão brasileiro em si.

4.2.1. Evangelicalismo Pós Cristão: Desenvolvimento histórico e definição conceitual

O argumento aqui desenvolvido sustenta que os direitos humanos e o processo de secularização no Brasil foram moldados por uma perspectiva eurocêntrica hegemônica, restringindo a expressão pública de religiosidades afro-brasileiras e de povos tradicionais, enquanto permitia a circulação de elementos católicos hegemônicos no espaço público e na cultura geral. Esse processo,

⁴⁰ Utilizo o conceito de antipolítica no sentido tratado por Abranches (2015), isto é, uma atitude ou movimento que rejeita ou desconfia das práticas e instituições políticas tradicionais. Caracteriza-se por uma aversão aos partidos políticos estabelecidos, aos processos burocráticos e à classe política em geral, frequentemente associando-os à corrupção e à ineficácia. A antipolítica emerge como uma resposta ao descontentamento popular com o sistema político vigente, promovendo a ideia de que soluções para os problemas sociais e econômicos devem ser buscadas fora das estruturas convencionais de governança.

ancorado no capitalismo de tradição portuguesa e no republicanismo iluminista apenas nominal, favoreceu o desenvolvimento do evangelicalismo pós-cristão como uma reação à perspectiva emancipatória dos direitos humanos, que, no Brasil, só ganha força após a década de 1980, sendo associada à esquerda. Esse evangelicalismo pós-cristão alinha-se, ideologicamente, à racionalidade neoliberal, que usa seus sentimentos reativos em prol de uma política econômica autoritária (Brown, 2006).

O conceito de "evangelicalismo pós-cristão brasileiro" serve, assim, como uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre o cristianismo não-hegemônico, refletindo sua acomodação ao neoliberalismo. No entanto, ele não abarca todo o evangelicalismo. Existe, também, o cristianismo contra hegemônico ou "messiânico" (em sentido dusseliano), que se opõe às estruturas de poder e se alinha às vítimas do sistema. Este cristianismo messiânico, exemplificado pela teologia da libertação, interpreta a Bíblia a favor dos desamparados, evidenciando uma postura de contestação.

As características descritas do evangelicalismo pós-cristão brasileiro são conjunturais, refletindo práticas políticas das últimas duas décadas e não uma identidade fixa. A crítica de Panotto alerta contra a essencialização de identidades, afirmando que a globalização exige repensar a construção das identidades sociais e coletivas. Ele afirma: "A pluralidade que representa o global não é apenas um elemento descritivo dos elementos que a compõem, mas sim uma matriz antropológica onde a diversidade, o 'multi', o plural são características constitutivas de todos os agentes" (Panotto, 2019, p. 24).

Panotto observa que o processo de globalização impõe uma lógica europeizante, reproduzindo o ethos colonial tanto nas relações internacionais quanto nas dinâmicas locais. Ele afirma que o "cosmopolitismo", como descrito por Beck, envolve uma "glocalização" — a interconexão entre o local e o global e a homogeneização cultural. No caso do evangelicalismo pós-cristão brasileiro, essa glocalização manifesta-se pela importação de liturgias e teologias dos EUA, criando a ilusão de uma única identidade evangélica. Essa estratégia de dominação se fortalece quando naturaliza essa identidade única.

O evangelicalismo pós-cristão, porém, deve ser analisado em suas relações de poder, que incluem sua adaptação aos fenômenos culturais e sociais

contemporâneos. Exemplo disso são as flexibilizações de costumes, a popularização de pastores "coach" nas redes sociais, parcerias com figuras cristãs conservadoras, como Olavo de Carvalho, e a variação desses fenômenos entre regiões. Esses elementos ilustram a necessidade de pensar o evangelicalismo contextualmente.

Mignolo destaca a necessidade de uma genealogia dos conceitos que manifestam a colonialidade do saber, e conseqüentemente estruturam a colonialidade do poder, para então passar a uma reconstrução epistemológica baseado na pluriversidade da Decolonialidade do Pensar. Segundo Mignolo, Quijano acreditava que a colonialidade do poder revelar-se-ia mediante o ímpeto da Decolonialidade do pensar e, ao revelar a colonialidade do poder a colonialidade do pensar nos indica não só o caminho de sua crítica, mas também de sua superação (Mignolo, 2019, p. 16).

Dussel por sua vez distingue Cristianismo Messiânico de Cristandade. O primeiro descolonial, o segundo colonial. Nesse sentido, o autor acentua que a comunidade messiânica primitiva se caracterizava como uma seita judaica aberta aos não judeus que se espalhou rapidamente entre pessoas pobres, oprimidas, escravas e outros grupos numericamente majoritários, mas sem poder político no Império Helenístico-Romano. A comunidade messiânica se opôs à perseguição político-militar imposta pelo imperador Tito, que reivindicava ser a ponte entre os seres e os deuses ao evocar o título de "filho de Deus" e "sumo pontífice". Dussel advoga que os messiânicos secularizam o Império Romano ao assumirem para si a mediação entre Deus e a história. E tal ato reivindica a presença de Deus, não entre a elite política e militar, mas entre os pobres e humilhados (Dussel, 2023). Nesse sentido, para resgatar o que já foi dito antes, o Cristianismo Messiânico, que surge no primeiro século e perdura marginalizado pode ser associado ao que chamei a partir do Boaventura de Sousa Santos como religiosidade contra hegemônica.

Com relação à Cristandade, o autor argentino diz que "na virada do século IV, de forma imperceptível e lenta, sem uma plena tomada de consciência se produziu uma inversão do messianismo em cristianismo triunfante" (Dussel, 2023, p. 41). Isso significa que a crítica ao império foi substituída por apoio ao mesmo, na medida em que os cristãos passam a assumir posições políticas no interior do

império. “O Messias crucificado pelos soldados do Império Romano era agora aclamado como Cristo: O Cristo que havia perdido a figura de ‘servo sofredor’ de Isaías para se tornar o *Pantocrator*: o todo poderoso das basílicas bizantinas” (DUSSEL, 2023, p. 41). O Pantocrator é o Deus de Hegel, é ele o Deus da cristandade. Quer dizer, ele é a manifestação da racionalidade na história. A partir do século IV a cristandade se torna a cultura hegemônica. “Falo de cultura, não apenas de religião” (Dussel, 2023, p. 41). Isso significa que se produz a partir de então, com maior ênfase a partir do século VII diz Dussel, uma cultura híbrida, greco-romana e semita cristã de constituição complexa.

A interpretação que o evangelicalismo pós-cristão brasileiro vai fazer de Cristo a partir do século XXI é exatamente esta que associa Cristo ao Pantocrator. É nesse sentido que o pastor Silas Malafaia falou em uma de suas pregações:

"A Bíblia nos diz que Jesus Cristo voltará para estabelecer o Seu reino eterno de paz e justiça. Mas antes disso, Ele nos chama a sermos sal e luz nesse mundo, influenciando a sociedade com os valores do Evangelho. Isso inclui buscar o bem comum e participar da vida política, combatendo a corrupção e defendendo os princípios bíblicos." (Malafaia, 2023).

Neste mesmo sentido a ex-ministra dos Direitos Humanos, Damares Alves, afirmou em entrevista que "*É o momento de a igreja ocupar a nação*", e "*Deus tem levantado um exército de profetas e líderes evangélicos para ocupar cargos de poder e influência na sociedade. Nossa missão é transformar a nação de acordo com os princípios bíblicos, defendendo a família, a educação e a liberdade religiosa.*" (Poder 360, 2020). São dois exemplos de destaque dos inúmeros discursos evangélicos que associam o Cristo a um poder político terreno arrebatador.

A cristandade, segundo Dussel, permaneceu sitiada na Europa. No entanto, ao abrir o mar Atlântico a Europa, primeiro com a Espanha depois com Portugal e posteriormente pela Holanda, iniciou a era moderna (primeira modernidade, na linguagem dusseliana) e reivindica com êxito o novo centro geopolítico de navegação e comércio. A cristandade latino-germânica através do Atlântico ao sul da Europa cria o novo mundo. Apesar da ciência eurocêntrica de então não se dar conta disto, assevera Dussel ironicamente. Quem despertou do “sono medieval”

antes do Norte europeu foi a Europa Latina (Espanha e Portugal) e suas metrópoles do mundo colonial organizado a partir de 1492.

“Isto equivale a dizer que uma nova e desastrosa determinação seria produzida na natureza da cristandade (daquilo que, em si mesmo, já era uma inversão destrutiva do primitivo cristianismo messiânico). Além de cristandade (a primeira inversão), seria agora também central e imperial ao prosseguir com a dominação das colônias oprimidas em Nome do evangelho do Crucificado (segunda inversão) (Dussel, 2023, p. 45).

A cristandade torna-se pós-cristã ao abandonar sua perspectiva teológica de defesa dos oprimidos, assumindo o discurso ideológico do opressor, alinhado às práticas coloniais europeias. Um exemplo claro é a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Angola, onde, desde 2019, enfrenta conflitos marcados por acusações de crimes financeiros, racismo e abusos de poder. Em 2020, o governo angolano reconheceu uma ala dissidente local, fechando templos da IURD, mas, em 2022, reverteu essa decisão, gerando novas tensões. Esse caso ilustra o ímpeto por poder do evangelicalismo pós-cristão e sua reprodução do ethos colonial.

Dussel argumenta que uma abordagem teológica crítica do "ser colonial" retoma a perspectiva messiânica e promove uma descolonização epistemológica, impulsionada por teologias da libertação, pública, queer, negra, ecológica, feminista e outras teologias das minorias. Embora a sociologia da religião no Brasil e nos EUA tenha feito contribuições críticas, especialmente ao expor a marginalização das religiões não-cristãs, ela ainda se limita pela racionalidade capitalista e raramente incorpora uma reflexão teológica descolonial. Exemplos práticos dessa teologia incluem a Igreja Pride, Igreja Ekklesia, Comunidade Refugio e o movimento Evangélicas por Igualdade de Gênero.

Desta forma, ao se propor a crítica a produção pensamento social brasileiro acerca da religião, em especial à ênfase da laicidade como parâmetro prioritário para a efetivação da justiça, se pretende acentuar a acomodação deste pensamento às tendências coloniais liberais estruturalistas e/ou funcional-estruturalistas no estudo da religião. Tendências estas que reproduzem acriticamente a perspectiva eurocêntrica acerca da modernidade e, em função desta uma acomodação à laicidade como dimensão da vida política-jurídica e da secularização como acomodação da vida cultural na esfera pública. Além desta

tendência a afirmação de valores eurocêntricos na constituição da esfera pública pretende-se acentuar a invisibilização da dimensão racial e de gênero na categorização acadêmica da identidade religiosa evangélica brasileira.

Para deixar claro, meu argumento aqui, a colonialidade do saber no campo religioso se deu por meio da imposição da cristandade latino-germânica, como única religiosidade legítima a partir da colonização da América Latina tornando todas as outras experiências religiosas marginais. A partir daí, as instituições sociais responsáveis pela classificação do que é verdadeiro e real, como o Estado e a ciência – na forma da academia, passam a validar a forma do recém-surgido catolicismo como única forma admissível de experiência religiosa. A academia não gera a colonialidade do saber e do ser na experiência religiosa, mas sua prática mantém esta colonialidade do saber atualizada.

Assim, na primeira parte deste trabalho foi apresentada a relação entre modernidade e religiosidade na produção teórica contemporânea, partindo do discurso hegemônico do Norte-global para, a seguir, analisar como a teoria social brasileira tem apresentado essa mesma relação ancorada no conceito de laicidade/secularização.

4.2.2. Contexto histórico da emergência do Evangelicalismo Pós Cristão

Abordei nesta parte o desenvolvimento do evangelicalismo pós-cristão brasileiro, destacando seu surgimento a partir da década de 1990 e sua consolidação política ao longo do século XXI. A hipótese central desta sessão parte da afirmação trabalhada nas seções anteriores, a saber: o conceito de evangelicalismo pós-cristão busca evidenciar essa dinâmica, religiosidade e neoliberalismo, demonstrando como agentes religiosos que se identificam como evangélicos, ao mesmo tempo passam a apresentar comportamentos políticos e sociais distintos daqueles associados à tradição cristã protestante e do cristianismo messiânico contra hegemônico. Assim, o texto buscou investigar a relação entre religião, política e sociedade no contexto brasileiro, considerando sua complexidade e suas implicações para a democracia e os direitos humanos.

O professor João Cezar de Castro Rocha destaca na sua conceituação da política no Brasil contemporâneo a Doutrina de Segurança Nacional (DSN) (Rocha, 2020). O autor diz:

"O primeiro elemento que define o bolsonarismo é uma insensata tradução de certo aspecto da Doutrina de Segurança Nacional (DSN) para tempos democráticos; trata-se de aberração jurídica que, por exemplo, confere inteligibilidade à vergonhosa reunião ministerial de 22 de abril" (Rocha, 2020).

O professor de literatura comparada explica que essa doutrina, DSN, foi desenvolvida originalmente durante a Guerra Fria para proteger o espaço nacional contra inimigos externos, todavia, o bolsonarismo adaptou a DSN para identificar e tentar eliminar inimigos internos no Brasil, mesmo em tempos democráticos e em que o país está em paz. Rocha destaca que a mentalidade bolsonarista encontra sua razão de ser na identificação e eliminação do inimigo, isto remete a uma lógica própria da DSN de formação de dicotomia amigos x inimigos onde os inimigos devem ser contumazmente eliminados. Este é um elemento fundamental da retórica do ódio bolsonarista. Segundo o autor:

"O bolsolavismo é um poderoso sistema de crenças, dotado de coerência interna paranoica, tornando-o praticamente imune ao princípio de realidade. Eis a definição da guerra cultural bolsonarista, o verdadeiro centro de gravidade que permitiu a vitória eleitoral de Bolsonaro" (Rocha, 2020, p. 1).

Sobre esse sistema de crenças distorcido que se formou em torno do bolsonarismo o professor Rocha (2022) escreveu um texto intitulado: "Dissonância Cognitiva e Bolsonarismo: Realidade Paralela na Veia", neste artigo João Cezar de C. Rocha aborda a política no Brasil destacando alguns elementos históricos e sociais que compõem o fenômeno do bolsonarismo. Ele conceitua essa política como um movimento de massa enraizado em diversos setores da sociedade, sustentado por uma estrutura comunicativa poderosa que promove a dissonância cognitiva coletiva. Em especial está a contextualização do bolsonarismo como parte de uma onda transnacional de extrema direita, esta foi favorecida pela presença massiva das redes sociais que possibilitou difundir de forma mais rápida o discurso de ódio bolsonarista que se fortalece ao roubar a sua energia social de um forte

sentimento de antipolítica. Rocha menciona a gestão da pandemia de Covid-19 pela gestão Bolsonaro que foi desastrosa e colocou o Brasil de novo no mapa da fome mundial, os escândalos de corrupção no governo Bolsonaro - que para ser abafados foram encobertos por discursos anticientíficos e por pânico moral crescente - e destaca como esses eventos contribuíram pra a consolidação de uma realidade paralela entre os seguidores do presidente Bolsonaro. Segundo Rocha: "O propósito da midiosfera extremista é a criação de dissonância cognitiva coletiva: temível máquina eleitoral pela transferência para a política da alta intensidade de engajamento das redes sociais" (Rocha, 2022, p. 8).

Ele afirma que a dissonância cognitiva coletiva é essencialmente um mecanismo pelo qual as crenças irracionais são reforçadas e disseminadas através de um circuito comunicativo que ignora informações contrárias e valida constantemente as convicções do grupo. Assim a dissonância cognitiva coletiva como um desconforto subjetivo causado pela consciência da distância entre crenças e comportamentos, exacerbado pela estrutura comunicativa das redes sociais e a produção constante de narrativas polarizadoras. Isto é uma estratégia política com "O propósito da midiosfera extremista é a criação de dissonância cognitiva coletiva: temível máquina eleitoral pela transferência para a política da alta intensidade de engajamento das redes sociais" (Rocha, 2022, p. 8).

Essa estratégia de controle envolve os interesses de corporações multinacionais e dos Estados do Norte Global, especialmente os EUA, em manter a América Latina subordinada à política econômica neoliberal, historicamente sustentada por espionagem e intervenções ao longo do século XX. Nesse contexto, destaca-se o "Orvil", o Livro Secreto da ditadura militar brasileira, um documento criado por oficiais do Exército durante o governo Sarney, que, segundo Rocha, tenta reescrever a história, equiparando os crimes da guerrilha de esquerda às arbitrariedades do regime militar.

Rocha descreve o "Orvil" como a "Bíblia" da família Bolsonaro, sustentando a narrativa conspiratória que define a visão de mundo do bolsonarismo (Rocha, 2020). O professor João Cezar acrescenta que o "Orvil", elaborado entre 1986 e 1989, buscava listar crimes atribuídos à guerrilha para contrapor denúncias de abusos da ditadura, documentados em obras como *Brasil: Nunca Mais*, de Dom Paulo Evaristo Arns. Embora ignorado por historiadores, o "Orvil" forneceu base

para a "dissonância cognitiva coletiva" do bolsonarismo, que enxerga desde a fundação do Partido Comunista do Brasil, em 1922, uma suposta ameaça contínua de implantação de uma ditadura do proletariado.

Rocha explica que, segundo o "Orvil", desde 1974, a "infiltração" comunista nas instituições de cultura, educação, entretenimento e imprensa tornou a destruição dessas "instituições aparelhadas" mais prioritária do que governar: "A missão prioritária consiste em destruir instituições 'aparelhadas' e corroer por dentro as estruturas do Estado democrático" (Rocha, 2020, p. 2). Rocha também menciona a Doutrina de Segurança Nacional (DSN), influenciada pelos EUA durante a Guerra Fria, que fundamentou esse pensamento estratégico.

E Klein também indica que durante a guerra fria houve a prática de intervenção dos EUA na América Latina, em especial no Chile, Argentina, Brasil e Uruguai. Assim, a autora destaca o papel da Escola das Américas, uma instituição militar dos EUA que treinou muitos dos líderes e oficiais envolvidos nesses golpes. Essas figuras foram ensinadas em técnicas de contra insurgência, tortura e repressão. Estas técnicas foram amplamente utilizadas durante o regime ditatorial no Brasil. É a partir desta influência que se observa um direcionamento do auto comando das forças armadas do Brasil para uma abordagem neoliberal. Após os golpes ocorridos tanto no Chile como no Brasil, os EUA e instituições como o Fundo Monetário Internacional (FMI) pressionaram esses regimes a implementarem políticas de livre mercado, como privatizações, cortes nos gastos públicos e desregulamentação. E essas políticas foram frequentemente introduzidas de maneira rápida e brutal, aproveitando-se do choque e desorientação causados pelo golpe e pela repressão subsequente.

A DSN, incluída nas estratégias de manipulação política desde então, foi adaptada para os tempos democráticos pelo bolsonarismo, prioriza a identificação e eliminação de inimigos, refletindo a lógica de segurança nacional que busca proteger o país de ameaças externas e internas, similar às práticas intervencionistas dos EUA durante o mesmo período.

No cenário político contemporâneo, destaquei a contribuição do professor Rocha em que tratou da Doutrina de Segurança Nacional (DSN) dos tempos da Guerra Fria para o contexto democrático contemporâneo brasileiro. Rocha argumenta que o bolsonarismo utiliza uma lógica de identificação e eliminação de

inimigos internos, remanescente das práticas da DSN, originalmente concebida para proteger contra ameaças externas. Essa abordagem resulta em uma retórica de ódio e polarização, que se manifesta na gestão desastrosa de crises como a pandemia de Covid-19 e na criação de uma realidade paralela sustentada pela dissonância cognitiva coletiva. Este fenômeno é intensificado pelo uso estratégico das redes sociais, que amplificam discursos extremistas e anticientíficos, consolidando uma mentalidade paranoica e conspiratória entre os seguidores de Bolsonaro. Além disso, Rocha contextualiza essa estratégia dentro de uma onda transnacional de extrema direita, reforçada por interesses econômicos de corporações e nações do Norte Global, que visam manter a América Latina subserviente ao neoliberalismo. É nesse contexto que o evangelicalismo pós-cristão brasileiro ganhou mais força;

Dando um passo atrás, é correto dizer que o evangelicalismo pós-cristão brasileiro é uma tendência que se fortalece com a globalização do neoliberalismo como política econômica, primeiro nos Estados Unidos e depois em países da América Latina⁴¹. O termo "evangélico" ou "evangelicalismo" é utilizado porque os agentes do evangelicalismo pós-cristão se identificam como evangélicos e cristãos. O "pós" na nomenclatura não implica uma ruptura total com o cristianismo protestante, mas uma relação dialética no sentido hegeliano, em que o evangelicalismo pós-cristão incorpora e supera características do neopentecostalismo, gerando novas posturas religiosas e comportamentais. Um exemplo disso é o engajamento político contra pautas de Direitos Humanos e a demonização da "esquerda" política, além da glamourização do sofrimento como via para o prazer, promovida por pastores-coachings como Pablo Marçal, com seu programa "Pior Ano da Sua Vida".

⁴¹ Então gostaria de apresentar este ano, porque nele observamos uma mudança significativa para o Brasil. O início do governo de Fernando Collor de Mello que introduz no território nacional políticas abertamente neoliberais. Esta mudança político econômica local harmoniza com as transformações políticas internacionais como a queda do muro de Berlim (1989) e a abertura política e econômica do governo Gorbatchev e o movimento político de Boris Létsin (1991) marcando o estabelecimento de uma hegemonia neoliberal em âmbito internacional, isto é, a globalização do neoliberalismo. Assim, 1990 é o marco temporal que permite visualizar de forma mais clara o desprendimento de igrejas de referenciais tradicionais como uma atitude reticente com relação à política institucionalizada, identidades denominacionais muito marcadas por usos e costumes que gradativamente vão sendo ressignificados, relativizados e alguns abandonados, possibilitando uma progressiva mudança de teologia escatológica para teologia da prosperidade e desta para a teologia do domínio.

Esse conceito identifica uma parte influente, porém não majoritária, da cristandade não-católica, evitando homogeneizar o segmento evangélico brasileiro. A análise de evangélicos protestantes alinhados à política de Direitos Humanos em uma perspectiva multicultural será abordada na segunda parte deste trabalho.

Tratando do contexto sociopolítico latino-americano que dá ensejo ao surgimento deste evangelicalismo, Cunha (2020) escreve que o surgimento de fundamentalismos como uma revitalização política da religião se contrapõe a ideia iluminista de secularização, como afirmado anteriormente. A autora se vale das reflexões de Habermas, como aqui, para fundamentar seu argumento de que a persistência da religião na esfera pública, mesmo em sociedades urbanizadas e industrializadas se dá pela incompletude da modernização nestas sociedades. Nesse sentido, a presença dos evangélicos/as na política institucional e não-institucional, principalmente a partir dos anos 1980, é apontada como um marco relevante nesse fenômeno, desafiando a hegemonia católica histórica na região.

A autora também ressalta a presença anterior do protestantismo ecumênico progressista, que se destacava pelo diálogo com outras religiões e pelo engajamento político-social, especialmente durante as ditaduras militares que assolaram vários países da América Latina (Cunha, 2020). A distinção entre os protestantismos feita pela autora aqui reforça a hipótese defendida de que há uma diversidade de práticas protestantes/evangélicas no campo religioso brasileiro. Esta diversidade é reconhecida pelos agentes do campo que reservam para si a distinção de cristãos protestantes – aqueles que se associam às pautas sociais de combate às desigualdades e a ação militante contra movimentos autoritários – e evangélicos – aqueles que reivindicam uma perspectiva individualista de cidadania fundamentada na capacidade de consumo. Tal diversidade interna ao campo protestante/evangélico, via de regra é invisibilizada por uma abordagem homogeneizante essencialmente deslegitimadora da presença da religião no espaço público.

Todavia, apesar da produção científica sobre os evangélicos, Cunha observa uma mudança de paradigma na postura política do campo evangélico com o advento e ascensão do neopentecostalismo no final da década de 1980 e a ascensão das teologias da Prosperidade, da Guerra Espiritual e do Domínio. Essas correntes teológicas, influenciadas pelo neoliberalismo, pregam a busca pela

prosperidade material como uma benção divina, promovendo uma lógica de exclusão e demonização de grupos sociais considerados "inimigos" do cristianismo, como a Igreja Católica, movimentos feministas e LGBTQI+, entre outros (Cunha, 2020).

A autora também destaca a influência do conservadorismo religioso na política, especialmente durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, que promoveram uma ofensiva contra a Teologia da Libertação, acusada de ser um desvio marxista. Crítica que foi assimilada pelas igrejas evangélicas pós-cristãs. Essa postura conservadora, segundo Cunha, contribuiu para a desdemocratização do tecido social, combinando neoliberalismo com a repolitização do campo religioso, tornando a esfera pública menos política e mais individualista, e alimentando lógicas autoritárias de exercício do poder (Cunha, 2020). O conservadorismo religioso passa a nutrir uma relação de simbiose com o conservadorismo secular apresentado na primeira parte deste trabalho.

O evangelicalismo pós-cristão, o catolicismo pentecostal e o catolicismo conservador oferecem símbolos e ideais que sustentam o neoconservadorismo. Essas vertentes promovem um "presentismo" que desistoriciza o tempo presente, anulando alternativas sociais e sustentando teologias como a da prosperidade e a do domínio⁴². Elas também incorporam dogmas conservadores, como os de Russell Kirk, refletidos em líderes religiosos pós-cristãos brasileiros, que, como Kirk, defendem uma "lei moral" e uma dívida com os antepassados, ecoando discursos de figuras como Malafaia e Bolsonaro.

Diferente do sectarismo pentecostal, o evangelicalismo pós-cristão se associa a agentes e instituições seculares, exemplificado em discursos que opõem o coletivismo socialista à "comunidade religiosa". Essa retórica conservadora justifica ataques às instituições democráticas, como ao STF e ao ministro Alexandre de Moraes, e reivindica "direitos individuais" como sinônimo de justiça. Para esses grupos, a caridade ocasional é exaltada como a única forma legítima de ação social,

⁴² Deve-se destacar aqui, no entanto, que ao utilizarem o princípio da variedade os conservadores buscam suprimir o que consideram uma uniformidade do igualitarismo de políticas sociais ou socialistas, que consideram sistemas radicais. Tanto Bolsonaro como Malafaia ressaltam o valor da desigualdade como um princípio que estimula a competitividade, a criatividade e o progresso. Nesse sentido, Azevedo escreve: "A sociedade almeja por uma liderança honesta e capaz; se as diferenças naturais e institucionais entre as pessoas forem destruídas, em breve algum tirano ou alguma sórdida oligarquia criarão novas formas de desigualdade" ao site Civitas (2021)

uma visão defendida por pastores como Pires em seu canal de YouTube (Pires, 2024, 47:30').

Esse presentismo serve como uma ferramenta hermenêutica, permitindo aos líderes evangélicos pós-cristãos selecionar comportamentos antes reprováveis. Assim, figuras como Pablo Marçal e Olavo de Carvalho, conhecidas pela agressividade e aversão a valores ascéticos, são bem aceitas nesse movimento, diferindo dos valores de santidade e disciplina que caracterizavam o pentecostalismo do século XX⁴³.

A análise da professora Magali Cunha também aborda as raízes históricas do autoritarismo na América do Sul, destacando o legado do colonialismo ibérico e das ditaduras militares, que moldaram estruturas patriarcais, latifundiárias e racistas na região. Essas estruturas, segundo ela, estão na base dos regimes autoritários ancorados no machismo, no racismo e no militarismo, que ainda persistem na política contemporânea, interferindo na construção democrática e na plena realização dos direitos humanos (Cunha, 2020).

A professora Magali Cunha, já havia escrito em texto anterior (2015) que existiu um contexto social que permite a emergência e o estabelecimento dos movimentos religiosos que ela classifica como fundamentalistas. Nesse sentido, a autora define o termo "evangélicos" como cristãos não católicos ou ortodoxos, destacando sua predominante leitura fundamentalista da Bíblia, sua ênfase na piedade pessoal e na rejeição das manifestações culturais não cristãs do país. Esses traços, segundo a autora, foram influenciados pelo puritanismo e pelo pietismo dos missionários que vieram do sul dos EUA para o Brasil no século XIX. Essa identidade conservadora e fundamentalista dos evangélicos brasileiros deixou marcas profundas na sua participação política, que historicamente era marcada por um isolamento em relação a questões políticas.

O Congresso Constituinte de 1986 permite a formação da bancada evangélica e a partir daí observa-se uma progressiva ruptura com a postura de isolamento que antes caracterizava o pentecostalismo. Esta ruptura dá lugar a uma

⁴³ Por exemplo, quando Marçal afirma ter orientado um piloto a salvar um helicóptero após uma pane. Marçal fez afirmações falsas sobre aviação, que foram desmascaradas pelo especialista Lito Souza (O Cafezinho, 2024). Marçal também já foi condenado por envolvimento em um esquema de furto qualificado na juventude, onde ele ajudava a criar sites falsos para roubar dados bancários. Embora ele tenha admitido sua participação, afirmou não ter conhecimento dos atos ilícitos.

busca por participação e visibilidade na vida pública, refletida na expressão "irmão vota em irmão". A consolidação da bancada evangélica como uma força política relevante, evidenciada pela criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) em 2003, marca um ponto de virada nesse processo. Assim, a partir de 2011, a atuação da FPE passa a ser marcada por um forte conservadorismo moral, focado na defesa da família e da moral cristã contra os movimentos feministas e de homossexuais, pautas neoconservadoras.

Essa mudança de postura reflete-se não apenas na atuação parlamentar, mas também na ocupação de cargos importantes no governo, como ministérios e presidências de comissões na Câmara dos Deputados. Os evangélicos, especialmente os pentecostais, tornaram-se uma força política significativa, representada por diferentes partidos, como o Partido Republicano Brasileiro (PRB), o Partido Social Democrático (PSD), o Partido Republicano da Ordem Social (PROS) e o Partido Social Cristão (PSC). A ascensão política desses grupos religiosos também se manifesta na criação de novos partidos, como o Partido Republicano Cristão (PRC), mobilizado pela Assembleia de Deus. Além disso, figuras políticas influentes, como o ex-senador Marcelo Crivella e o deputado pastor Marco Feliciano, passam a marcar uma nova postura com relação à política e ao mundo. Os dois parlamentares citados, a propósito, são vinculados a igrejas evangélicas, cuja ascensão reflete o poder político crescente dos evangélicos no Brasil.

Sobre a ascensão política dos líderes religiosos no Brasil, Burity e Machado (2014) escreveram que as últimas quatro décadas no Brasil o campo político foi marcado não apenas pela redemocratização, mas também pela presença de partidos de centro e de esquerda no poder político, juntamente com a busca por reconhecimento por parte dos movimentos sociais na sociedade. Apesar das expectativas de uma revisão da cultura política autoritária e clientelista do país, as mudanças foram limitadas, mantendo-se uma cultura política personalista e autoritária, conforme destacado por diversos especialistas citados no texto (Burity; Machado, 2014).

No que diz respeito à composição religiosa, observa-se um declínio na representação dos católicos e um crescimento significativo dos evangélicos, especialmente dos pentecostais. Este último grupo tem experimentado um

aumento constante em sua participação na população brasileira, resultado da diversificação e difusão do pentecostalismo. Os autores ressaltam que este segmento representa agora 60% dos evangélicos no Brasil, segundo o censo de 2010 (Burity; Machado, 2014). As mudanças no campo cultural e político brasileiro são evidenciadas através de diversos aspectos identificados pela literatura nacional. No campo da cultura, destacam-se a flexibilização dos costumes, a adoção da Teologia da Prosperidade, a incorporação de elementos da agenda política de movimentos sociais e os investimentos crescentes nos meios de comunicação eletrônicos.

No âmbito político, observa-se a aproximação dos atores religiosos com os partidos políticos, a ampliação da presença de líderes religiosos no Legislativo e o interesse por concessões de meios de comunicação e parcerias com agências governamentais na área social (Burity; Machado, 2014). A emergência das igrejas neopentecostais a partir da década de 1980 desempenhou um papel crucial nesse processo, atraindo fiéis através da prática do exorcismo, da capacidade de cura e da resolução de problemas econômicos e familiares, especialmente através de programas televisivos. A Teologia da Prosperidade também desempenhou um papel importante ao promover um deslocamento das expectativas milenaristas de salvação para uma vida de graças no presente, facilitando assim a inserção dos pentecostais na política partidária e nos meios de comunicação (Burity; Machado, 2014).

No aspecto político, a mobilização social no final da ditadura militar representou uma oportunidade para os pentecostais saírem da invisibilidade e reivindicarem acesso à esfera pública institucional. Este período também marcou o surgimento de uma agência interna que buscava a publicização como meio de sair da condição de minoria política e culturalmente subalternizada, questionando o apoliticismo. Além disso, os pentecostais foram confrontados com os setores mais avançados dos movimentos sociais e da esquerda partidária, cujas bandeiras desafiavam sua autocompreensão da política e da participação social (Burity; Machado, 2014).

A partir da década de 1980, observa-se um grande interesse dos partidos políticos pelos pentecostais, incentivando filiações e candidaturas deste grupo religioso para ampliar suas chances de sucesso eleitoral. Esse fenômeno contribuiu

para a entrada dos pentecostais na política institucional e na direção das máquinas partidárias. Assim, a interpenetração das esferas religiosa e partidária se tornou evidente, especialmente através da composição das bancadas e executivas de partidos como o Partido Republicano Brasileiro (PRB) e o Partido Social Cristão (PSC) (Burity; Machado, 2014).

Por fim, Cunha enfatiza a relação entre a desigualdade social, a violência armada e a fragilidade do Estado de Direito na América do Sul, apontando para a necessidade de uma análise ampla e contextualizada dos fenômenos do fundamentalismo religioso-político na região, considerando suas dimensões históricas, sociais e culturais (Cunha, 2020).

Ao identificar a persistência da religião na esfera pública, mesmo em sociedades urbanizadas e industrializadas, Magali Cunha destaca a incompletude da modernização e a resiliência de formas de autoritarismo, enraizadas em estruturas históricas patriarcais e colonialistas. Com a ascensão do neopentecostalismo e suas correntes teológicas, influenciadas pelo neoliberalismo, observa-se uma relação de aproximação com correntes neoconservadoras nesse sentido -, contribuindo para a desdemocratização do tecido social e alimentando lógicas autoritárias de exercício do poder, fato que serve a um objetivo interno das interpretações neoliberais de organização política e social.

Essa dinâmica se manifesta na consolidação da Frente Parlamentar Evangélica, bancada evangélica, como uma força política relevante, refletindo um conservadorismo moral marcado pela defesa da família e da moral cristã, em oposição aos movimentos feministas e de homossexuais. A interpenetração das esferas religiosa e partidária, evidenciada pela atuação dos líderes religiosos no Legislativo e pelo interesse por concessões de meios de comunicação, ressalta a complexidade dessa relação entre religião, política e sociedade no Brasil contemporâneo. Assim, a compreensão do evangelicalismo pós-cristão brasileiro demanda uma abordagem holística, que leve em conta não apenas seus aspectos religiosos, mas também suas raízes históricas, sociais e culturais, bem como suas implicações para a construção democrática e a plena realização dos direitos humanos na região.

Em síntese, nesta seção foi analisada a relação entre o evangelicalismo pós-cristão brasileiro e sua intersecção com o neoliberalismo e a política

contemporânea. A adaptação da Doutrina de Segurança Nacional pelo bolsonarismo foi apresentada como um exemplo de como discursos de ódio e polarização são utilizados para consolidar poder e influenciar a sociedade. O texto buscou estabelecer uma conexão entre as influências religiosas e políticas na formação de um movimento conservador e autoritário. Agora se faz necessário para aprofundar a compreensão desse fenômeno, o evangelicalismo pós-cristão brasileiro, e suas implicações para a democracia e os direitos humanos no Brasil.

4.2.3. Definição conceitual de evangelicalismo pós cristão

O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro descreve um movimento religioso interdenominacional conjuntural que atua como uma cultura compartilhada entre as igrejas evangélicas e seus adeptos, os quais se identificam como evangélicos/cristãos e compartilham valores comuns. Diferente do evangelicalismo pentecostal e neopentecostal o evangelicalismo pós-cristão não se restringe a confissões religiosas e à luta entre si para conquistar espaço e fiéis no campo religioso. Antes, se associa a outras igrejas que se identificam com seus valores e princípios para a conquista no campo cultural, social e político. Mais que isso, o evangelicalismo pós-cristão brasileiro assume aliados e símbolos seculares para cumprir seus propósitos, o que seria um escândalo aos pentecostais de primeira onda, no dizer de Ricardo Mariano.

Sua caracterização como fundamentalista não é adequada, pois, como aponta Cunha (2020), essa classificação se baseia em uma leitura literal do texto bíblico, embora tenham surgido outras interpretações. Pelo menos não é adequada no sentido desse fundamentalismo na interpretação bíblica. Esta concepção predominante no senso comum evangélico mascara a realidade e funciona como uma ideologia, segundo uma perspectiva marxiana. No entanto, a interpretação literal no Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro varia conforme a conveniência do movimento. Assim, é mais apropriado classificá-lo como uma "religião pública", termo que vai além da simples presença da religião no espaço público contemporâneo, abrangendo tanto as práticas religiosas individuais e coletivas, informais quanto institucionalizadas. Nesse sentido, a religião se manifesta como uma ação coletiva no âmbito público, expressando-se como cultura e discurso

sobre valores. Dessa forma, o Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro é reconhecido como uma religião pública.

O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro se caracteriza a partir da flexibilização dos usos e costumes, de um comportamento de ostentação de bens de consumo de alto valor, a adoção de uma estética que remete a uma mistura de aspectos da cultura *redneck*⁴⁴ e da cultura *red pill*⁴⁵, (tanto homens como mulheres exibindo tatuagens por todo o corpo, investindo em brincos, piercings e acessórios e cortes de cabelo elaborados). As roupas de grife também são obrigatórias. Assim, a estética é pensada e usada fortemente para destacar a mensagem de contestação da ordem social estabelecida rompendo com a restrição moral da ascese intramundana característica dos protestantes do século XVIII e dos pentecostais do início do século XX.

Além da apropriação de elementos estéticos seculares importados dos EUA, o Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro também se apropriou e institucionalizou como parte de sua identidade de produtos culturais como estilos musicais que antes eram repudiados pela igreja, como o rock, o funk, o rap, produções de cinema e literatura que nesse novo formato não se mostram explicitamente como em consonância ou derivados da mensagem do texto bíblico, mas, que criticam a

⁴⁴ A cultura "redneck" é um termo que originalmente era usado de forma pejorativa para descrever pessoas brancas da classe trabalhadora, especialmente do sul dos Estados Unidos, que eram associadas a uma série de estereótipos, incluindo conservadorismo social, patriotismo fervoroso, modos de vida rurais, costumes tradicionais e uma preferência por atividades ao ar livre, como caça, pesca e corridas de carro. No entanto, ao longo do tempo, o termo "redneck" foi reapropriado por algumas pessoas dessas comunidades como uma forma de identidade cultural e orgulho regional. Para muitos, ser um "redneck" é uma questão de orgulho e representa uma conexão com suas origens e tradições culturais. A cultura "redneck" muitas vezes é associada a uma forte identidade regional e valores tradicionais, embora também possa estar sujeita a estereótipos e preconceitos (Rubin, L. 2015). No Brasil, a cultura redneck é observada fortemente entre indivíduos que se identificam com aspectos do agronegócio e dos clubes de moto chopper. Trata-se de uma apropriação performática de uma estética que visa ressignificar o passado para afirmar um tipo de masculinidade/feminilidade.

⁴⁵ A cultura "red pill" é um fenômeno mais recente e está associada principalmente à comunidade online, especialmente em fóruns e redes sociais. O termo é uma referência ao filme "The Matrix", onde tomar a "pílula vermelha" significa despertar para a verdade, mesmo que seja dolorosa, enquanto tomar a "pílula azul" significa permanecer na ignorância confortável. Na cultura "red pill", as pessoas, principalmente homens, adotam uma visão de mundo que desafia as narrativas convencionais sobre relacionamentos, masculinidade, feminilidade e poder. Muitas vezes, isso inclui uma desconfiança em relação ao feminismo, uma crença na existência de uma conspiração feminista para subjugar os homens e uma ênfase na autossuficiência e na maximização do próprio poder pessoal. A cultura "red pill" é frequentemente criticada por promover ideias misóginas, conspiratórias e antifeministas, e pode ser vista como parte de um movimento maior de reação contra as mudanças sociais e de gênero nas últimas décadas. Serão os olavistas que trarão para o Brasil o debate da cultura "red pill" que foi muito promovida por líderes religiosos como Pablo Marçal, por exemplo.

cultura considerada pelo movimento como hegemônica. Isto é, dirigem as críticas à sexualidade, explicitamente dos grupos LGBTQIA+ e dos movimentos feministas por meio destas produções culturais que a partir do século XXI passam a concorrer no espaço comercial secular. Tal estratégia integra o aspecto de guerra cultural propagandeada por tais igrejas.

A iluminação das igrejas é setorizada para acompanhar a música que delimita os momentos do culto, enquanto espaços para dança são comuns, tanto para os fiéis quanto para equipes de adoração, que desempenham um papel indireto na condução das emoções e sensações dos participantes durante a liturgia. Esse novo padrão estético e litúrgico no Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro reflete uma ênfase na percepção sensorial como caminho para a comunhão com o divino. A conexão com Deus passa a ser determinada pelo sentimento subjetivo de sua presença, frequentemente expressa em declarações como “Deus me falou”, “Senti do Espírito” ou “Deus me revelou”. Essa subjetividade não é exclusiva do Evangelicalismo Pós-Cristão, pois já estava presente no Pentecostalismo, mas aqui ganha novo significado ao fundamentar a teologia do domínio e seus projetos reconstrucionistas, onde a intuição pode ressignificar ou até invalidar evidências materiais.

Anos atrás escrevi em conjunto com um grupo de estudos em neopentecostalismo um texto sob a orientação do dr. Pires e do dr. Oliveira, texto intitulado "Sociedade da imprevisibilidade, subjetividade aberta e sistema de crenças religiosas uma crítica ao planejamento cultural de B. F. Skinner" (2012). Neste texto discutimos a emergência de uma subjetividade aberta em uma sociedade marcada pela ética do prazer e pelo desenraizamento traditivo⁴⁶. Assim, Pires e Oliveira, que também eram pastores evangélicos e ainda hoje gostam de se classificar como conservadores, orientam a equipe a argumentar que existem duas variáveis importantes na caracterização da sociedade contemporânea: 1. a ética do prazer; e 2. o desenraizamento traditivo. Estes fenômenos são fundamentais para explicar a mudança nas relações sociais contemporâneas. A ética do prazer, definida como o modo de vida hedônico da sociedade globalizada, enfatiza a busca pelo prazer e minimização da dor como valores axiológicos

⁴⁶ Conceitos elaborados pelo dr. Pires (2012).

centrais. Essa ética contrasta com a tradição cristã neotestamentária, que valoriza o contentamento e a renúncia. A influência de Nietzsche e Freud é, portanto, destacada como catalisadora da transformação cultural em direção a uma sociedade hedonista, onde a satisfação individual é priorizada sobre o ideal religioso da renúncia.

Por outro lado, o texto ainda destaca a existência da subjetividade aberta, consequência desse contexto, é caracterizada pela construção de uma autobiografia em "descontrole", onde o indivíduo consome e descarta identidades de acordo com seu bem-estar e os padrões culturais predominantes. O texto também menciona a ideia de vida líquida de Zygmunt Bauman, onde o futuro é percebido como imprevisível e em constante mudança.

Os autores concluem que, apesar do avanço do conhecimento científico, especialmente na psicologia, a biografia individual continua imprevisível e fora de controle, em parte devido à reflexividade do conhecimento psicológico pelo leigo, que amplia a imprevisibilidade da vida moderna (Oliveira *et al*, 2012). A ironia que proponho com a recapitulação desta premissa sobre a sociedade contemporânea proposta a doze anos atrás, é que a renúncia ao religioso não se realizou em terras tupiniquins, antes o religioso se tornou o palco para a produção e realização da subjetividade aberta que se desenvolvia fora da igreja. O indivíduo que se autointitula como cristão conservador contemporaneamente não o faz reestabelecendo práticas e credos de uma cultura pré-moderna ou do pentecostalismo do início do século XX.

Antes eles se armam de uma subjetividade aberta para selecionar os elementos tradicionais mais convenientes, tais como a afirmação de uma masculinidade fantasiosa e de uma feminilidade subserviente, ou a negação do racismo estrutural em razão de uma igualdade jurídica formal, a defesa de uma meritocracia baseada em anedóticos casos de inexpressividade estatística e, desta forma, se preparam para enfrentarem a imprevisibilidade da vida moderna sem controle. Nesse sentido, assim como o fundamentalismo, o Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro é decorrência da modernidade como projeto civilizatório, um não existe sem o outro, mesmo que um questione alguns elementos do outro.

Outra característica, talvez a mais salutar ante o contexto proposto, é a centralidade da teologia do domínio, na definição da missão evangélica do

evangélico, esta acompanhada pela teologia da prosperidade, como critério definidor da fidelidade do cristão na sua relação com Deus. É em função destas características que o Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro ganhou espaço no cenário político institucionalizado a partir dos primeiros anos do século XXI.

O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro caracteriza-se por seu alinhamento com o ideológico neoliberal e neoconservador. Esse fenômeno surge com a crescente visibilidade pública dos evangélicos latino-americanos, especialmente no Brasil, onde se destacam como atores influentes no cenário político e social. Uma de suas marcas distintivas é a estreita relação com as mídias e a participação ativa na política, particularmente durante a introdução das políticas neoliberais na região. Esse contexto favoreceu a popularização das teologias da "Prosperidade" e da "Guerra Espiritual", que se alinham à lógica neoliberal. Essas teologias promovem a ideia de que é missão do cristão moralizar a política, impondo valores religiosos por meio da ocupação de posições de poder, enquanto associam prosperidade material à recompensa divina e demonizam aqueles vistos como obstáculos a essa prosperidade (Cunha, 2020; Burity; Machado, 2014; Almeida, 2020).

A Teologia do Domínio, também conhecida como "Reconstrucionismo", que busca estabelecer uma teocracia na sociedade contemporânea, onde os cristãos ocupariam posições de comando para influenciar a vida pública. Essa teologia, ao assimilar os princípios da prosperidade e da guerra espiritual, oferece um respaldo religioso para a conquista de poder por parte dos líderes evangélicos (Cunha, 2020).

O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro, portanto, engloba todas as igrejas evangélicas que assumem como missão sagrada a purificação do espaço público de valores morais considerados não cristãos. Que se organizam politicamente para ocuparem espaços públicos como forma de "cristianizar"⁴⁷ a sociedade. O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro se pauta, retoricamente, por princípios da liberdade individual, do livre mercado, da meritocracia, da família nuclear e da anti-ciência. O uso da expressão "retoricamente" na sentença anterior não foi fortuito. Quero chamar a atenção que a "guerra" dos evangélicos pós-cristãos para além de

⁴⁷ Utilizei o termo cristianizar no lugar de evangelizar. Gostaria com este neologismo indicar que diferente da compreensão tradicional de evangelização cristã, que consistia em anunciar uma interpretação de uma boa nova de Cristo, a cristianização é a imposição por via jurídica-legislativa ou militar de princípios do evangelicalismo pós-cristão.

cultural e religiosa é, sobretudo, econômica. Ela não só fundamenta e legítima uma cultura neoliberal que se fortalece no aumento da desigualdade econômica e social, mas, também seus líderes estão comprometidos com o auto enriquecimento através de seus cargos eclesiais que agora são afirmados não apenas como uma missão, mas com uma profissão, recurso discursivo empregado para justificar os altos salários dos “superministros”.

O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro tem como fundamento psicológico o ressentimento pautado no discurso da laicidade do Estado em contraste da ausência da efetividade deste princípio. Posto a prevalência da religiosidade católica no espaço público, bem como a proteção do Estado a religiões e religiões de minorias, como as religiões afro-brasileiras e ameríndias. Líderes evangélicos pós-cristãos interpretam a proteção do Estado a minorias étnicas vulneráveis e hipossuficientes como uma ação deliberada de discriminação e ataque a “fé cristã” e contra as igrejas evangélicas. A partir daí utilizam a mesma estratégia retórica de Olavo de Carvalho para promover uma leitura preconceituosa e discriminatória sobre a organização sindical brasileira na promoção dos direitos dos trabalhadores, sobre o avanço dos direitos LGBTQIA+ e dos direitos femininos por meio dos movimentos sociais e movimentos feministas.

Como uma religiosidade não-hegemônica o Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro incorpora uma postura reformista com relação à cultura. Embasado nas ideias de Francis Schaeffer, o reformismo preconiza que as mudanças sociais devem ser efetuadas primordialmente no âmbito cultural, buscando o apoio político para a eleição de candidatos comprometidos com as causas cristãs, os quais, por conseguinte, legislarão em consonância com tais preceitos. Embora nos Estados Unidos os reformistas nem sempre tenham logrado em impor sua agenda, seu vigor e visibilidade foram mantidos através do estabelecimento de uma infraestrutura cultural própria, englobando instituições educacionais, imprensa e meios de comunicação, que incessantemente reiteravam suas perspectivas ideológicas. Um exemplo emblemático desse fenômeno é a *Liberty University*, fundada por Jerry Falwell em 1971, situada na Virgínia, a qual se tornou um bastião do pensamento reformista nos Estados Unidos (Cunha, 2020).

Por outro lado, o reconstrucionismo, já referido anteriormente, sob a orientação de Gary North, diverge do reformismo ao enfatizar não apenas a

ocupação da esfera política, mas também a supremacia sobre as instituições seculares como estratégia para a cristianização da sociedade. Esta abordagem preconiza a atuação a partir da base da vida social, reconhecendo na educação um campo fundamental de batalha pela influência e transformação cultural a longo prazo. Para os reconstrucionistas, a educação assume um papel central na moldagem de valores e na propagação de uma cosmovisão cristã, sendo considerada um dos principais meios para alcançar os objetivos de sua agenda sociopolítica (Cunha, 2020).

O Reconstrucionismo é associado à Teologia do Domínio, em alguns autores são até sinônimos, surge como uma abordagem que busca a reconstrução da sociedade sob valores cristãos, enfatizando a ideia de domínio religioso cristão em todas as esferas da vida social e política. Entre os seus mentores intelectuais destacam-se figuras como Rousas J. Rushdoony, Gary North, Francis Schaeffer e C. Peter Wagner. Rushdoony, que não é muito conhecido no Brasil, é considerado uma figura central, cujas ideias fundamentaram grande parte do pensamento reconstrucionista. Sua visão sobre a educação, por exemplo, propõe uma estratégia multigeracional para reconstruir a sociedade a partir do controle da educação pelos cristãos, defendendo o *homeschooling* e a redução do papel do Estado na educação pública (Cunha, 2020). A influência de Rushdoony vai além da esfera educacional, estendendo-se para questões políticas e econômicas. Ele advoga pela aplicação da teonomia em todas as áreas da sociedade, incluindo propostas controversas como a pena de morte por apedrejamento e a servidão por dívidas, baseando-se na interpretação da lei de Deus como fundamento para a lei humana (Rushdoony, 2012). Além disso, sua visão do Estado mínimo e sua crítica aos valores humanistas o colocam em oposição ao pensamento político predominante (Rushdoony, 2010).

Gary North, colaborador direto de Rushdoony, expandiu o reconstrucionismo ao campo econômico, articulando-o com a economia liberal. Ele defendia que a riqueza individual e corporativa é alcançada pela adesão à lei de Deus, conforme revelada na Bíblia (North, 1999), e via a liberdade religiosa como uma estratégia para construir uma sociedade baseada nos preceitos bíblicos (North, 1982). Francis Schaeffer, embora crítico da ausência de separação entre igreja e Estado em Rushdoony, popularizou o reconstrucionismo com “*Um Manifesto Cristão*”, texto

influyente na direita cristã e em líderes como Jerry Falwell e Randall Terry (Diamond, op. cit., 246). Já C. Peter Wagner impulsionou a Teologia do Domínio nas igrejas neopentecostais, promovendo a "Nova Reforma Apostólica", que visava submeter todas as esferas da sociedade ao senhorio de Jesus (Cunha, 2020).

No Brasil, dinâmicas similares podem ser vistas em igrejas evangélicas pós-cristãs que buscam influenciar a política e a cultura. A Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), de forma discreta, adota práticas alinhadas à Teologia do Domínio, com nomes como o pastor presbiteriano e ex-ministro André Mendonça, indicado ao STF como "terrivelmente evangélico".

Já a Igreja Universal do Reino de Deus, embora não tenha ministros nos governos Bolsonaro ou Lula, exerce influência por meio da TV Record e do comando do partido Republicanos (antigo PRB), remodelado em 2019. Essas igrejas criticam denominações "moderadas" ou "modernizadas" que consideram conformadas à cultura contemporânea, acusando-as de não cumprir sua "missão de transformação do mundo". Também adotam uma postura reconstrucionista, opondo-se às democracias pós-ditadura e aos governos de esquerda, como os do PT, por políticas de direitos humanos e sexuais incompatíveis com suas interpretações dogmáticas do cristianismo. Como resposta, utilizam estratégias de "guerra cultural" e combate ao "marxismo cultural".

Vale a pena salientar que a distinção entre igrejas evangélicas e protestantes, que tende a avaliar e classificar a "pureza do cristianismo" nestas igrejas, não foi criada por mim, antes já era utilizada pelas próprias igrejas para demarcar seu espaço no campo religioso brasileiro. Assim, são os próprios evangélicos que se referem às religiosidades contemporâneas cristãs não-católicas, pós segunda guerra mundial, classificando uns aos outros como evangélicos, protestantes ou cristãos. Isto por der observado no texto de Fernandes (2019) quando ao tratar da história da igreja evangélica na América Latina.

Ao utilizar o conceito 'evangelicalismo', a autora define o como um movimento teológico não restrito a denominações. O evangelicalismo afirma alguns princípios da fé e observa várias divergências internas, não é homogêneo, portanto, e, por isso, o evangelicalismo inclui o fundamentalismo surgido no "Terceiro Mundo". Esse fundamentalismo segundo a autora é uma reação ao liberalismo teológico do início do século XX, em especial ao "Evangelho Social", bem como ao

evangelicalismo ecumênico. Assim, o que pretendo salientar é que o termo evangelicalismo é uma forma de classificação interna ao campo utilizada pelos próprios agentes para designar o seguimento religioso que a partir da década de 1960 se associa à perspectiva teológica estadunidense da teologia dos carismas e da teologia da prosperidade. O outro grande seguimento, segundo Fernandes, será o protestantismo que irá se associar à Teologia da Missão, equivalente protestante da teologia da Libertação, e à teologia ecumênica (Fernandes, 2019).

Por outro lado, a contraparte ao evangelicalismo seria o cristianismo messiânico ou o protestantismo periférico. Estes, assimilam a perspectiva emancipatória dos Direitos Humanos e se abrem para uma perspectiva que concilia o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade na produção dos Direitos Humanos. Isto é, o protestantismo periférico organiza-se internamente quando se reconhece o vasto e heterogêneo conjunto de iniciativas, movimentos e organizações que militam em lutas contra a exclusão e discriminação sociais. Que se unem sob bandeiras pela solidariedade anticapitalista, também orientadas pela emergência de temas “tão globais quanto o próprio planeta” (Santos, 2004, p. 248).

Retomando o conceito de evangelicalismo pós-cristão brasileiro em sua abordagem histórica é fundamental lembrar o que Rocha tem defendido com base na análise do ORVIL. O professor carioca advoga a existência de uma união entre práticas econômicas neoliberais e uma interpretação autoritária religiosa vinda do neopentecostalismo. Essa união tem como finalidade a conquista do poder e a manutenção das desigualdades bem como do autoritarismo na cultura e na sociedade brasileira. No ORVIL se revela que a associação entre o neoliberalismo, o conservadorismo e as igrejas neopentecostais - que aqui estamos identificando como evangelicalismo pós-cristão - não é ocasional ou de meras afinidades eletivas.

Antes, segundo o professor carioca, os EUA durante a década de 1980 financiou ativamente igrejas evangélicas em territórios da América do Sul e em especial no Brasil para que estas promovessem a propaganda do "*american way of life*" e contra o comunismo da União Soviética. (Bucci; Rocha, 2021. Entrevista no Youtube). Klein também discute a prática estadunidense de financiar aliados nos territórios de outros países para que os interesses dos Estados Unidos fossem

privilegiados (Klein, 2008), o que reforça a narrativa do ORVIL, documento produzido pelos próprios militares ainda no período da ditadura no Brasil.

O evangelicalismo pós-cristão brasileiro é uma religiosidade não-hegemônica. Segundo Santos, práticas não-hegemônicas surgem de contextos específicos, resistindo a formas dominantes de dominação, mas frequentemente reproduzindo ou agravando desigualdades sociais e econômicas (Santos, 2014, p. 35). No caso das igrejas neopentecostais, o discurso da laicidade é usado pelo evangelicalismo pós-cristão brasileiro para combater religiosidades afro-brasileiras, e católicas, buscando substituir a dominação simbólica e econômica da Igreja Católica por sua própria.

Essa ascensão do Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro tem sido acompanhada por um processo de desdemocratização, conforme identificado pela filósofa Wendy Brown. Esse processo é caracterizado pela erosão gradual do tecido democrático, impulsionado pelo neoliberalismo e pela repolitização do campo religioso. O neoliberalismo reduz a política democrática a meras leis e instituições, como fora discutido quando se expôs a defesa da liberdade individual por Hayek, a coordenação social segundo Mises e o princípio da competição defendido por Friedman, enfatizando por esta via o individualismo que transforma os cidadãos em consumidores e empreendedores de sua própria sobrevivência econômica.

Ao mesmo tempo, a repolitização conservadora do campo religioso atua no disciplinamento das subjetividades, tornando-as politicamente submissas à autoridade, facilitando a imposição de lógicas autoritárias de exercício do poder. No contexto brasileiro, essa combinação entre neoliberalismo e repolitização do campo religioso tem alimentado o crescimento de um fundamentalismo religioso-político, que se manifesta em uma série de retrocessos nos direitos humanos e na consolidação de práticas antidemocráticas. A emergência desse Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro desafia os princípios democráticos e coloca em xeque a construção de uma sociedade plural e inclusiva, ao mesmo tempo em que revela as complexas interações entre religião, política e poder no Brasil contemporâneo.

O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro se desenvolve em um contexto sociopolítico caracterizado pelo autoritarismo e pelo enfraquecimento democrático, sustentado por traços culturais e ideológicos neoliberais e neoconservadores. Diferente do fundamentalismo tradicional, não se limita a uma interpretação literal

da Bíblia, adaptando-a conforme interesses do grupo. Classificado como uma "religião pública", sua atuação vai além do espaço religioso, envolvendo ação coletiva no domínio público e promovendo valores idealizados que encobrem interesses políticos e econômicos, frequentemente de homens brancos emergentes da classe média.

Esse movimento destaca-se pela centralidade da Teologia do Domínio, associada à Teologia da Prosperidade, e sua influência no cenário político, especialmente no século XXI. Relaciona-se fortemente com as mídias e participa ativamente da política, difundindo teologias alinhadas à lógica neoliberal de exclusão. A Teologia do Domínio busca impor uma teocracia, utilizando conceitos jurídicos e científicos de forma parcial ou distorcida para legitimar a conquista de poder por líderes evangélicos.

No entanto, o crescimento desse Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro tem sido acompanhado por um processo de desdemocratização, caracterizado pela erosão gradual do tecido democrático, impulsionado pelo neoliberalismo e pela repolitização do campo religioso. O neoliberalismo reduz a política democrática a meras leis e instituições, enfatizando o individualismo e transformando os cidadãos em consumidores e empreendedores de sua própria sobrevivência econômica. Ao mesmo tempo, a repolitização conservadora do campo religioso atua no disciplinamento das subjetividades, facilitando a imposição de lógicas autoritárias de exercício do poder. Essa combinação entre neoliberalismo e repolitização do campo religioso alimenta o crescimento de um fundamentalismo religioso-político, que resulta em retrocessos nos direitos humanos e na consolidação de práticas antidemocráticas. O surgimento desse Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro desafia os princípios democráticos e coloca em xeque a construção de uma sociedade plural e inclusiva, revelando as complexas interações entre religião, política e poder no Brasil contemporâneo.

O crescimento numérico do evangelicalismo no Brasil, que hoje perfaz em média 30% da população brasileira inspira cautela, mas o temor gerado com relação a esta população reside muito mais na falsa impressão de que estes 30% são constituídos de evangélicos pós-cristãos. A identidade política do evangelicalismo foi tomada pelo evangelicalismo pós-cristão, nesse sentido ele se tornou hegemônico no campo religioso protestante/evangélico. Todavia, há uma

diversidade de outros agentes que se aproximam muito mais com o cristianismo messiânico contra hegemônico do que do evangelicalismo pós-cristão. Um passo importante para a cisão do poder politicamente construído dos evangélicos pós-cristãos é reconhecer estas outras interpretações e práticas e dar visibilidade a elas. Faremos isso mais adiante, após caracterizar com maior precisão o que é a teologia do domínio.

4.2.4. Teologia do domínio – Características gerais

A ascensão dos pentecostais no poder legislativo, representando uma adaptação à ordem social contemporânea marcada por movimentos feministas e a diversidade sexual, ilustra a construção de uma agência coletiva minoritária com aspirações de reconhecimento e influência. As características desses atores políticos evangélicos, com origens nas camadas médias e populares e um discurso centrado na doutrina cristã, destacam vínculos frágeis com movimentos sociais e partidos políticos tradicionais, evidenciando uma nova dinâmica na política brasileira.

As igrejas pentecostais e neopentecostais mantêm posturas conservadoras em temas como gênero, homoafetividade e aborto, posicionando-se contra movimentos feministas e LGBTQIA+. No entanto, essas posições tradicionais coexistem com paradoxos, como a promoção de valores individualistas e a autonomia feminina em outros contextos, refletindo a complexidade de suas influências nas questões de gênero e sexualidade na sociedade brasileira (Cunha, 2020).

A bancada evangélica, majoritariamente composta por evangélicos pós-cristãos, que se auto identificam como históricos, pentecostais ou neopentecostais, tem sido uma força significativa na política brasileira, articulando agendas conservadoras que impactam diretamente na formulação de políticas públicas. Essas agendas frequentemente focam em questões morais e sociais, demonstrando uma resistência a movimentos que buscam a expansão dos direitos civis e humanos, e posicionando a discussão sobre a laicidade do Estado em um ponto central do debate público.

O papel das igrejas pentecostais e neopentecostais na promoção de um ativismo conservador responde diretamente às transformações sociais e jurídicas relacionadas aos direitos reprodutivos e sexuais, evidenciando um embate entre visões de mundo distintas que coexistem na sociedade brasileira. A análise dessas dinâmicas revela a importância de compreender as denominações religiosas não apenas em termos de suas práticas e crenças internas, mas também em relação à sua capacidade de influenciar e ser influenciadas pelo contexto social e político mais amplo (Cunha, 2020).

A expansão das denominações pentecostais e neopentecostais no Brasil ilustra sua capacidade de se adaptar a uma sociedade em constante transformação, desafiando a noção tradicional de secularização. Essas igrejas conciliam valores cristãos conservadores com práticas que moldam novas identidades e comunidades, refletindo a fluidez da modernidade religiosa e as múltiplas modernidades que coexistem no contexto brasileiro, influenciando profundamente o panorama social e cultural do país.

A crescente participação das denominações evangélicas na política brasileira, especialmente por meio da bancada evangélica, evidencia desafios ao pluralismo democrático e à laicidade do Estado. A presença cada vez mais significativa desses grupos no Congresso Nacional e em espaços de poder reflete tanto a busca por reconhecimento de setores religiosos antes marginalizados quanto a complexa interação entre fé e política no cenário brasileiro (Cunha, 2020).

A IURD, com sua ênfase na Teologia da Prosperidade, exemplifica a transformação na experiência religiosa contemporânea, onde a fé é frequentemente alinhada com o sucesso material e pessoal. Esta abordagem reflete uma mudança significativa em relação às expectativas escatológicas tradicionais, indicando uma adaptação das práticas religiosas às demandas e desejos da modernidade. A instrumentalização da fé para objetivos políticos e sociais, como visto na mobilização política da IURD e de outras denominações neopentecostais, ilustra uma estratégia deliberada de fusão entre os domínios religioso e político (Cunha, 2020).

Além disso, as denominações pentecostal e neopentecostal enfrentam o desafio de navegar em uma sociedade marcada por debates intensos sobre gênero, sexualidade e direitos reprodutivos. A postura conservadora dessas igrejas

em relação a questões como homoafetividade e aborto coloca-as em oposição direta a movimentos sociais progressistas, refletindo uma tensão entre a manutenção de valores tradicionais e a adaptação a um contexto social em evolução. Esta dinâmica evidencia não apenas as complexas negociações entre fé e modernidade, mas também o papel ativo que as denominações religiosas desempenham na configuração dos debates morais e éticos contemporâneos.

A análise da influência política e social das denominações pentecostais e neopentecostais no Brasil revela, portanto, uma paisagem multifacetada onde religião, política e sociedade se entrelaçam de formas complexas. A ascensão dessas denominações reflete uma mudança significativa na esfera pública brasileira, desafiando concepções estabelecidas de secularização e evidenciando a contínua relevância da religião na configuração da vida política e social. Ao mesmo tempo, o debate sobre a laicidade do Estado e a inclusão de vozes religiosas no espaço público levanta questões fundamentais sobre o futuro da democracia no Brasil, sublinhando a necessidade de um diálogo contínuo e inclusivo sobre os limites da influência religiosa na formulação de políticas públicas e na definição dos valores que orientam a sociedade.

A Teologia do Domínio (TD) surge como um movimento que visa à imposição de valores cristãos na esfera política e social, marcando uma influência significativa nos Estados Unidos. A análise do desenvolvimento desse movimento revela uma intrincada interação entre segmentos conservadores e grupos religiosos, destacando-se diversos atores que impulsionaram suas ideias ao longo das décadas. O movimento reconstrucionista expande-se nas décadas seguintes, encontrando aliados estratégicos no cenário político dos EUA. A partir dos anos 1960, o Partido Republicano (PR) percebe a necessidade de ampliar sua base de apoio, mirando nos evangélicos como um segmento-chave. Surge então uma convergência de interesses entre os republicanos e os reconstrucionistas, ambos defendendo os "valores cristãos tradicionais contra a ameaça humanista representada pelos Democratas" (*Theocracy Watch*) (Cunha, 2020).

Ao longo das décadas seguintes, a influência dos evangélicos na política norte-americana continua a se expandir. Lideranças como Pat Robertson e Tim LaHaye desempenham papéis proeminentes na articulação e promoção dos valores da TD. A eleição de Donald Trump em 2016 marca um novo capítulo nessa

relação, evidenciando a influência contínua dos evangélicos na arena política dos EUA (Cunha, 2020). O modelo de sucesso do dominionismo estadunidense, com sua capacidade de influenciar eleições e moldar políticas públicas, serve de exemplo para movimentos semelhantes em outros países, especialmente no hemisfério sul.

Pereira (2023) aponta que as igrejas evangélicas brasileiras, incluindo as autóctones, sempre foram influenciadas por teologias importadas dos EUA, perpetuando uma dependência teológica de caráter colonial. Esse modelo, incorporado à estrutura estatal norte-americana, não reflete o "Protestantismo Periférico" de Dussel, mas uma versão evangélica da Cristandade. A influência se intensificou com o neopentecostalismo nos anos 1970, que trouxe doutrinas como a da prosperidade e da batalha espiritual, vinculadas à Teologia do Domínio. Mariano (Dip, 2018) destaca que a teologia do domínio foi rapidamente proliferada nos segmentos evangélicos brasileiros, em especial no neopentecostal.

O neopentecostalismo, alinhado às tendências teológicas e políticas dos EUA, serviu a interesses de conter políticas socialistas na América Latina. Igrejas como a IURD adotaram doutrinas da prosperidade, estratégias de gestão moderna e maior acesso à política e à mídia. A eleição de Jair Bolsonaro é interpretada como o ápice desse processo, resultado de fatores como a crise econômica, as manifestações de 2013 e o impeachment de Dilma Rousseff. A aliança com líderes evangélicos, facilitada por figuras como Damares Alves, fortaleceu a conexão entre o neopentecostalismo e o governo, consolidando uma direita cristã brasileira centrada em pautas morais e religiosas.

4.2.4.1. Teologia do domínio: A teologia da Cristandade Hegemônica

A adesão em massa dos evangélicos pós-cristãos ao governo Jair Bolsonaro ilustra a complexidade desse fenômeno. Apesar de seu histórico controverso — incluindo declarações vulgares e atitudes que parecem conflitar com valores cristãos tradicionais — Bolsonaro conquistou apoio significativo entre os evangélicos. Guadalupe (2020) ressalta que esse sucesso se deve ao discurso do candidato, que se alinhou às expectativas religiosas desse grupo, evidenciando uma convergência entre crenças religiosas e propostas políticas.

Nesse contexto, a Teologia do Domínio (TD) emerge como uma chave interpretativa para compreender essa aliança político-religiosa. A TD revela o afastamento entre a prática do Cristianismo Messiânico e a Cristandade dos evangélicos pós-cristãos brasileiros. Embora frequentemente associada a outras teologias, como a da prosperidade e a da batalha espiritual, sua influência no apoio evangélico a Bolsonaro ainda é subestimada, ocultando conexões relevantes (Cunha, 2020).

A Teologia do Domínio (TD), também conhecida como Dominionismo, é um movimento teológico e político que visa a imposição de valores cristãos na esfera pública e social. Este movimento emergiu nos Estados Unidos e expandiu-se globalmente, encontrando significativa ressonância nas práticas e doutrinas das igrejas neopentecostais brasileiras. Como já mencionado antes, a teologia do domínio integra o complexo quadro da Cristandade Hegemônica, isto é, uma teologia de acomodação às estruturas de poder dominantes.

A Teologia do Domínio é definida como "a busca da reconstrução da teocracia na sociedade contemporânea, no cumprimento da predestinação dos cristãos/ãs ocuparem postos de comando no mundo" (Cunha, 2020, p. 18). A essência da TD está fundamentada na interpretação literal de Gênesis 1:28, que ordena ao homem "dominar" a Terra (Pereira, 2023, p. 151). Essa interpretação sustenta que os cristãos têm o mandato divino de ocupar todos os espaços de poder na sociedade para estabelecer a supremacia da lei divina. Assim, a Teologia do Domínio expressa mais uma visão de mundo do que um conjunto discreto de princípios, buscando uma reconstrução da sociedade sob valores cristãos (Diamond, 1995). É nesse sentido que, por exemplo: Marco Feliciano postou:

"O Brasil mobilizado para enfrentar a pandemia e a politicagem falando em impeachment e CPI. Não querem resolver o problema do Povo. Querem é palanque! Vamos primeiro reconstruir o Brasil e eleições deixamos para ano que vem! Sejamos patriotas! Menos política e mais Brasil!" (Feliciano, 2021).

Ainda Feliciano:

"Não é mais Cadeirão do Huck. É o Papelão do Huck. Não bastasse a lição de moral que tomou do Gustavo Lima no fim de semana, agora a Globo foi condenada na Justiça pelas promessas falsas do apresentador.

Lamentável! Precisamos de gente séria para ajudar a reconstruir o Brasil!" (Feliciano, 2021).

Na primeira postagem feita tanto no Twitter quanto no facebook, o deputado federal e pastor protesta contra as medidas de governadores estaduais e das medidas exaradas do poder judiciário sobre o combate à pandemia do COVID-19. Na segunda postagem o pastor e deputado com a dentição mais cara do congresso comenta a condenação da rede Globo que foi obrigada a pagar indenização à manicure que se sentiu lesada na participação do "Caldeirão do Hulk". O pastor de cabelos quimicamente alisados ainda usa a expressão reconstruir para comentar a matéria jornalística publicada no "*Pleno.news*" onde o pasquim virtual celebrava a união entre Rodrigo Pacheco (DEM-MG) Arthur Lira (PP-AL) e o então presidente sem partido Jair Bolsonaro. Na postagem Feliciano celebra a união afirmando que: "*O Brasil está sendo reconstruído*" (Feliciano, 2021).

A "Doutrina dos Sete Montes" preconiza a dominação de sete áreas estratégicas: Artes e Entretenimento, Mídia e Comunicações, Governo e Política, Educação e Ciência, Família, Economia e Negócios, e Igreja e Religião (Medeiros, 2022, p. 12). Essa doutrina tem suas raízes no reconstrucionismo cristão, um movimento idealizado por R.J. Rushdoony, que defendia a reconstrução da sociedade baseada nos valores cristãos e a diminuição da influência estatal na educação (Pereira, 2023, p. 151). A TD também defende a implementação de um governo teocrático onde as leis civis são subordinadas às leis bíblicas. Isso implica na criminalização de comportamentos considerados pecaminosos, como a homossexualidade e a prática de religiões não-cristãs, além da promoção de um governo civil limitado, mas com um Estado forte o suficiente para garantir a imposição desses princípios (Pereira, 2023, p. 152). Dessa forma, a TD representa um desafio direto à laicidade do Estado e aos direitos humanos, propondo a supremacia de uma única interpretação religiosa sobre as diversas expressões de fé e não-fé presentes na sociedade.

No Brasil, instituições como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Batista da Lagoinha são exemplos de organizações que incorporaram a Teologia do Domínio, promovendo a Teologia da Prosperidade e a Batalha Espiritual, com o objetivo de alcançar o controle político e social (Medeiros, 2022, p. 17; Pereira, 2023, p. 162). Essas igrejas desempenharam um papel crucial na

ascensão do bolsonarismo, contribuindo para a "desdemocratização" do Brasil ao promover uma visão de mundo teocrática e autoritária (Pereira, 2023, p. 165).

Como já tenho argumentado, a relação entre a TD e o neoliberalismo também é destacada. A TD advoga por uma economia de livre mercado, onde o sucesso material é visto como uma bênção divina, reforçando uma ideologia que responsabiliza o indivíduo por seus êxitos e fracassos, minimizando a importância dos laços sociais e das políticas públicas de bem-estar social (Medeiros, 2022, p. 22). Essa visão, ao mesmo tempo que promove a autossuficiência, pode resultar em uma forma perversa de auto exploração, onde os indivíduos são pressionados a alcançar sucesso sem o suporte de uma rede de proteção social (Medeiros, 2022, p. 22).

A Teologia do Domínio busca transformar a sociedade através da implementação de uma governança baseada em princípios cristãos conservadores. Sua influência na política brasileira, especialmente através do apoio ao bolsonarismo, evidencia a capacidade deste movimento de moldar realidades sociopolíticas complexas, ao mesmo tempo em que desafia os princípios de laicidade e direitos humanos. Compreender essa teologia é essencial para analisar o impacto das igrejas neopentecostais na política contemporânea e suas implicações para a democracia e a justiça social no Brasil. A próxima seção deste estudo tratará da definição conceitual do evangelicalismo pós-cristão brasileiro, explorando suas particularidades e sua relação com os fenômenos descritos.

Dameres Alves também aplica a palavra reconstrução em algumas postagens, a maioria para descrever uma "Reconstrução do crédito extraordinário" ou para a "Reconstrução de Obras Sociais" abandonadas. Mas, ela também usa o mesmo termo para indicar a missão dada a ela para reconstruir o país:

"Agradeço ao meu Presidente por confiar em mim e por ter me escolhido para tão nobre missão. Foi uma honra ter sido convidada para disputar a eleição por São Paulo. Não aceitei o convite por acreditar que no estado temos em nossa base muita gente boa com grandes chances de eleição ao lado do nosso super @tarcisiogdf . No momento precisamos reforçar nossa base em alguns Estados e quero ajudar os amigos do Norte e do Nordeste nesta tarefa. Bora gente, bora continuar firmes na reconstrução do Brasil! Nosso país está ficando bom demais da conta! Seremos uma grande Nação (Alves, 2022).

Assim como Feliciano, Damares se volta para os valores cristãos, estes devem ser reconstruídos ante a suposta erosão deles numa cultura que eles não reconhecem como legítimos.

Essa busca pelo domínio religioso cristão implica não apenas na ocupação de cargos de liderança política, mas também na influência em diversas esferas da sociedade, como ministérios, parlamentos, e até mesmo nos tribunais (Pereira, 2023). A Teonomia contida na Teologia do Domínio, por sua vez, defende que as leis do país devem refletir as leis de Deus conforme descritas na Bíblia, o que inclui práticas como a criminalização de condutas consideradas pecaminosas e a limitação do poder do Estado (Pereira, 2023). A análise proposta por Pereira destaca a influência dos Estados Unidos sobre o Brasil na adoção deste tipo de teologia. É a partir dos EUA, onde a Teologia do Domínio obteve sucesso na política desde os anos 1980, culminando na eleição de Trump como seu ato mais recente, que se percebeu a efetividade de utilizar o discurso aparentemente não hegemônico a seu favor. Essa influência dos EUA é percebida na tentativa de replicar no Brasil o modelo político-religioso norte-americano, através do alinhamento entre determinadas correntes evangélicas e o projeto político conservador representado por Bolsonaro (Pereira, 2023).

Ao delinear as características gerais do reconstrucionismo/dominionismo, o texto de Pereira (2023) destaca o nacionalismo cristão, a supremacia religiosa e a visão teocrática como elementos centrais. Os dominionistas celebram o nacionalismo cristão, rejeitando as raízes iluministas da democracia americana, enquanto promovem a supremacia religiosa e defendem uma visão teocrática, onde a lei bíblica deve ser o fundamento da lei do país (Clarkson, 2005). A doutrina dos sete montes, que sugere que os cristãos devem assumir o domínio das áreas estratégicas da sociedade, também é mencionada como parte desse contexto, evidenciando a busca por influenciar não apenas a esfera política, mas também a educação, a mídia, entre outros setores (Cunningham, 2007).

Segue-se desta análise que uma das características marcantes é o nacionalismo cristão, evidenciado pela ideia de que o Estado brasileiro é cristão e pela premissa de que a maioria cristã deve definir as leis do país, como expresso por Bolsonaro ao afirmar que "O Estado é cristão e a minoria que for contra que se mude" (ISTOÉ, 2018). Essa visão nacionalista é reforçada pela noção de

"cristianismo cultural", que busca impor os ditos "valores judaico-cristãos" à sociedade, promovendo uma espécie de 'guerra cultural' contramanifestações consideradas contrárias a esses valores. Essa abordagem reflete uma mudança na evangelização, passando de uma ênfase na conversão individual para uma missão de conquista do território e de áreas estratégicas para o controle dos evangélicos (Pereira, 2023).

Outro aspecto crucial da Teologia do Domínio no Brasil é a busca pela supremacia religiosa, manifestada no desejo de ocupar cargos públicos com pessoal evangélico e na adoção de uma visão teocrática do governo. A ideia de "excepcionalismo cristão", que atribui aos cristãos um papel especial na história mundial, também é destacada como uma característica da Teologia do Domínio, refletindo-se na postura do governo brasileiro em relação a Israel e em discursos que identificam Bolsonaro como um 'ungido' de Deus para cumprir uma missão divina.

Além disso, a doutrina dos sete montes, popularizada por autores brasileiros e propagada por diversas entidades religiosas, desempenha um papel significativo na disseminação da TD no Brasil. Essa doutrina enfatiza a importância dos cristãos ocuparem todas as esferas da sociedade, desde o governo até a economia, com o objetivo de estabelecer uma ordem social baseada em princípios cristãos. No entanto, é importante ressaltar que essa propagação da TD não ocorreu sem resistência, e sua penetração na sociedade brasileira foi facilitada por canais pouco rastreáveis pelos pesquisadores, como reuniões de igreja, estudos bíblicos e *homeschooling*. Essa influência teo-ideológica das igrejas brasileiras contribuiu para uma adesão relativamente sem crise à proposta política da extrema-direita de Bolsonaro, demonstrando uma interseção entre religião e política que pode ter sido subestimada pelos cientistas sociais.

O Movimento Negro Evangélico⁴⁸ critica a perniciosidade do Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro, destacando o impacto das práticas que denominam "necroteologia" e "necroespiritualidade". Segundo Jackson Augusto, essas

⁴⁸ O Movimento Negro Evangélico se define como uma organização autônoma e apartidária que mobiliza pessoas, redes e organizações que trabalham com o tema da negritude no Brasil a partir da igreja evangélica, criando assim uma rede articulada entre elas para lutar por políticas afirmativas e enfrentar a desigualdade racial, o racismo institucional e cultural e o extermínio da juventude negra.

dinâmicas religiosas, em vez de promover vida e justiça, perpetuam morte e opressão, especialmente contra comunidades negras. Ele afirma que essa "teologia de morte 'justifica a violência contra os corpos negros e marginalizados'" (Augusto, 2019), ecoando as palavras de Jesus em Mateus 23.25, onde condena líderes religiosos por sua hipocrisia e ganância.

No contexto brasileiro, a Teologia do Domínio e a Teologia da Prosperidade, predominantes no evangelicalismo pós-cristão, exemplificam essas práticas. Contudo, Augusto observa que essas tendências não se limitam às igrejas neopentecostais. Elas também estão presentes em igrejas históricas, como Presbiteriana, Batista, Metodista e Luterana, que, ao adotar posturas elitistas e conservadoras, negligenciam ações políticas antirracistas.

Um exemplo é o apoio da Igreja Presbiteriana ao governo Bolsonaro, com figuras como o reverendo Augustus Nicodemus e Pedro Dulci defendendo pautas homofóbicas e patriarcalistas sob o pretexto de preservar valores cristãos conservadores. Apesar disso, a espiritualidade já demonstrou ser uma força de libertação e vida. Em diversos momentos históricos, como a Revolta dos Malês e a Revolução Haitiana, tradições religiosas como o Islã e o Vodou sustentaram lutas pela liberdade. Nos EUA, a igreja negra evangélica foi central no movimento pelos direitos civis, e na África do Sul, igrejas metodistas e anglicanas contribuíram para o fim do Apartheid. Esses exemplos mostram como a espiritualidade, quando vivida de forma genuína, pode transformar sociedades e promover justiça.

Jesus criticou de forma aberta e contundente a hipocrisia religiosa de sua época. Ele falou contra os mestres da Lei e fariseus que, através de uma teologia de aparência, justificavam a violência e a ganância. Essa crítica é perfeitamente aplicável ao contexto atual, onde líderes religiosos utilizam a teologia para sustentar políticas de morte e opressão. A referência a Mateus 23.15 destaca como esses líderes "atravessam os mares e viajam por todas as terras a fim de procurar converter uma pessoa para a sua religião" apenas para torná-la "duas vezes mais merecedora do inferno" (Augusto, 2019). Isso reflete uma espiritualidade que não traz vida, mas sim condenação e morte.

No Brasil, a necroteologia e a necroespiritualidade manifestaram-se no apoio de líderes religiosos ao governo Bolsonaro, evidenciando ações contrárias aos direitos humanos e à vida. Milton Ribeiro, pastor presbiteriano, declarou em 2020

que crianças com deficiência "atrapalham" o aprendizado de outras em sala de aula. André Mendonça, também pastor presbiteriano, adotou posições conservadoras em questões como casamento entre pessoas do mesmo sexo durante sua indicação ao STF. Damares Alves, pastora evangélica, ficou conhecida por declarações como: "Meninos vestem azul e meninas vestem rosa." Esses líderes, ao lado de outros, justificaram políticas que perpetuam a violência contra corpos negros e desmantelam mecanismos de combate à tortura (Augusto, 2019). Guilherme de Carvalho, do L'Abri Brasil, adotou uma postura mais discreta nas redes após integrar o governo, mas anteriormente criticava iniciativas progressistas e defendia eventos majoritariamente compostos por preletores homens e brancos, sob o argumento de "qualidade teológica".

Ronilson Pacheco observa que, ao contrário da abordagem direta dos pentecostais, a inserção de líderes calvinistas na política foi mais sutil, concentrando-se em áreas como cultura, direitos humanos e educação, onde consideram os valores morais mais contestados (Pacheco, 2020). Um exemplo é o pastor calvinista Franklin Ferreira, que presenteou Bolsonaro com o livro "Contra a idolatria do Estado", gesto simbólico que marcou o início de seu apoio à campanha e ao governo, especialmente em posturas contrárias à esquerda e ao progressismo evangélico. Ferreira, figura central na Coalizão pelo Evangelho e no Instituto Brasileiro de Direito e Religião, demonstra como a teologia calvinista se entrelaça com a política.

Outro líder calvinista de destaque é Sérgio Queiroz, nomeado secretário Nacional de Proteção Global no governo Bolsonaro. Queiroz, assim como outros líderes, buscou influenciar políticas públicas relacionadas à liberdade religiosa e direitos humanos, priorizando uma perspectiva conservadora. Essa inserção estratégica evidencia o papel do calvinismo, menos visível que o pentecostalismo, mas fundamental na configuração política atual do Brasil.

No Brasil, a necroteologia e a necroespiritualidade têm sido particularmente evidentes no apoio de líderes religiosos ao governo Bolsonaro. Esses líderes justificam políticas que perpetuam a violência contra os corpos negros, negando a existência de direitos humanos reais enquanto mecanismos de combate à tortura são desmantelados. Essa teologia de morte é criticada por Augusto, que afirma que "a necroteologia e a necroespiritualidade geram os pecados de morte" que

impactam profundamente a vida humana e atravessam as histórias dos povos e culturas (Augusto, 2019). Em oposição à necroteologia, é imperativo construir uma teologia viva, que reconheça a importância do corpo, do contexto e do território. Essa teologia deve ser serva da missão de Cristo, trazendo vida e ressurreição diante da morte imposta pela sociedade. Augusto argumenta que "queremos uma espiritualidade onde o nosso corpo importa, o nosso contexto importa" (Augusto, 2019). A verdadeira missão profética da igreja é denunciar as injustiças e promover uma espiritualidade que gera vida e abundância.

A espiritualidade que gera morte, exemplificada pela necroteologia e necroespiritualidade, deve ser confrontada e substituída por uma teologia que promove a vida e a justiça. O povo negro, a comunidade LGBTQIA+, as mulheres ao longo da história, demonstraram a capacidade de ressurgir diante da opressão, mostrando que a ressurreição é possível. Como afirmou Augusto, "a morte não tem a última palavra nem sobre o corpo de Cristo nem sobre o povo negro" (Augusto, 2019). A busca por uma espiritualidade viva e relevante é fundamental para construir uma sociedade mais justa e equitativa, onde todos os corpos e contextos são valorizados e respeitados.

O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro deve ser compreendido, pois, como uma expressão religiosa enraizada em um contexto sociopolítico marcado pelo autoritarismo e pela tendência à desdemocratização, ele não está circunscrito à barreiras denominacionais tais quais os movimentos pentecostal e neopentecostal que o precederam. Seu objetivo é o poder e se move impulsionado por características culturais e ideológicas neoliberais e neoconservadoras, fazendo alianças e concessões sobre quais valores tradicionais deve abraçar ou rejeitar para chegar ao seu objetivo. Ele é não hegemônico, nesse sentido, irá aderir a crítica ao desenvolvimento moderno somente se esta crítica contribuir para seu projeto de poder. Mas, apesar de ser difuso na comunidade religiosa evangélica brasileira e ser persuasivo às igrejas evangélicas periféricas sem amparo institucional e que lutam por expressão dentro do campo religioso, este Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro não é o todo, nem mesmo a maioria do campo evangélico brasileiro. Outras teologias e espiritualidades se desenvolveram em paralelo nas últimas décadas. Sobretudo, espiritualidades e teologias que

manifestam o caráter contra hegemônico do cristianismo. É sobre isso que irei tratar adiante.

CAPÍTULO 5: EVANGELICALISMO MESSIÂNICO CONTRA HEGEMÔNICO

Anteriormente mencionei o conceito de Cristianismo Messiânico trabalhado por Dussel. Gostaria de recapitulá-lo. O Cristianismo Messiânico, que aqui qualifiquei também como contra hegemônico refere-se à forma do cristianismo observada na comunidade cristã primitiva, quer dizer, é uma forma de cristianismo que se originou entre um povo que era marginalizado no Império Helenístico-Romano. Tinha como marca ser uma comunidade aberta também aos não judeus e que se multiplicou entre pessoas pobres, oprimidas e escravas. Nesta interpretação do cristianismo

Deus está com os pobres e humilhados (Dussel, 2023) e este lugar hermenêutico impõe não apenas uma mudança na forma de interpretar a Revelação, mas propicia uma secularização do Império Romano, uma vez que a mediação entre Deus e a história não está mais com os poderosos, mas entre os oprimidos. Dussel indica então, que a marginalidade, a consciência da situação de colonizado, marca a perspectiva e a interpretação do cristianismo messiânico. Isto o faria por origem uma epistemologia descolonial. O cristianismo protestante, quando surge na Europa, é um cristianismo descolonial, não só por ser minoria numérica ou por estar contra a Igreja, que se torna Igreja Católica quando surge o protestantismo, mas porque diante desses fatos ele arca com a tarefa de pensar uma teologia antissistêmica.

O protestantismo alinhado ao cristianismo messiânico, ou protestantismo periférico, adota a perspectiva emancipatória dos Direitos Humanos ao criticarem o modo de produção capitalista e o programa neoliberal. Essa visão concilia o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade na construção de uma gramática de solidariedade anticapitalista, orientada por questões “tão globais quanto o próprio planeta” (Sousa Santos, 2004, p. 248). Reconhecendo sua diversidade interna, o cristianismo messiânico busca responder às múltiplas formas de opressão geradas e mantidas pelo sistema capitalista (Dussel, 2023).

Franco e Panotto (2021) discutem a colonialidade do saber nas ciências da(s) religião(ões) e Teologia(s), defendendo a decolonialidade como um "caminho

de luta contínua" para "visibilizar e incentivar 'lugares' de exterioridade e construções alternativas" (Franco; Panotto, 2021). O objetivo não é reverter o colonial, mas promover uma postura de transgressão, intervenção e insurgência. Segundo os autores, Walsh destaca a necessidade de descolonizar epistemologias moldadas por uma geopolítica eurocêntrica que perpetua desigualdades, valorizando os saberes de grupos marginalizados.

O conceito de "epistemicídio", introduzido pelo inominável Boaventura de Sousa Santos, refere-se ao apagamento e destruição de saberes locais, enquanto Maldonado-Torres aponta para o "racismo epistêmico" e Castro Gomez discute a negação da alteridade epistêmica. A diversificação epistêmica, portanto, não é apenas uma descrição abstrata das singularidades, mas uma dimensão política que confronta a homogeneidade colonial (Franco; Panotto, 2021). Ante tal constatação, Mignolo, junto a outros autores decoloniais, propõe uma "desobediência epistêmica", que envolve "aprender a desaprender, e aprender a reaprender" (Mignolo, 2008, p. 305). Este processo visa privilegiar histórias locais e construir narrativas a partir de referências autóctones, resgatando conhecimentos subalternizados pelas narrativas coloniais (Franco; Panotto, 2021).

Franco e Panotto (2021), então, ressaltam o conceito de interculturalidade que é vista como uma forma de compreender as relações culturais de maneira conflitante, reconhecendo as diferenças e promovendo negociações culturais. A dupla resgata o inominável Boaventura de Sousa Santos para recuperar a ideia de "ecologia do conhecimento" ou "ecologia dos saberes" (Sousa Santos, 2003; 2014) como um caminho para integrar saberes de lutas sociais, nativos e científicos, construindo auto narrativas que confrontam as centralidades do saber e do poder.

Em outro texto, Panotto (2020) trabalha a ideia de que a colonização proporcionou uma aparente homogeneização das forças invasoras, desta forma propiciou a estas forças invasoras um poder coercitivo na mesma medida em que gerou uma imagem conflituosa dos espaços colonizados. Segundo Panotto, estes espaços assumiram "status ontológico" mimetizando a cultura colonizadora. Daí se desenvolveram duas bases para essa perspectiva, a primeira afirma o capitalismo como categoria fundante das relações coloniais; enquanto a segunda afirma a modernidade como espaço catalizador da identidade europeia. Estas duas perspectivas já foram tratadas em capítulos anteriores. O autor ainda relembra a

premissa de Said em que a produção da ideia de Ocidente implica, necessariamente, na construção de um Outro homogêneo, o Ocidente. Nesse caso, o autor está discutindo a partir do debate do pós-colonialismo, diferenciando-o aqui do descolonialismo.

Por fim, chega-se à proposta de reflexão para os campos das Ciências da(s) Religião(ões) e Teologia(s) envolve uma crítica ao eurocentrismo e a promoção de práticas de pesquisa, ensino e extensão que valorizem os direitos humanos contra hegemônicos, desafiando as estruturas coloniais que ainda permeiam esses campos. "O colonialismo e seus efeitos aprofundaram e produziram novas fraturas na construção das subjetividades e intersubjetividades" (Franco; Panotto, 2021), sendo imperativo descolonizar o saber para alcançar uma verdadeira emancipação epistêmica.

Franco e Panotto criticam o papel histórico das igrejas na legitimação de práticas coloniais, destacando a necessidade de descolonizar o saber religioso. Essa descolonização envolve a valorização de epistemologias locais que desafiem a hegemonia das narrativas coloniais, em linha com a ideia de Walter Mignolo (2008) de "desobediência epistêmica", definida como "aprender a desaprender e aprender a reaprender" (Franco; Panotto, 2021). Os autores também enfatizam a importância de reconhecer religiões e espiritualidades como campos epistêmicos legítimos, enfrentando a marginalização imposta pelo secularismo moderno. Citam Javier Aguirre (2021), que aponta a necessidade de abordagens decoloniais mais radicais para integrar religiões e espiritualidades ao campo epistemológico (Franco; Panotto, 2021).

A diversidade religiosa como descolonização do conhecimento teológico também implica em um reconhecimento das contribuições das teologias negras, feministas, queer, entre outras. Essas teologias oferecem críticas contra hegemônicas às narrativas dominantes, utilizando a fé como ferramenta de contestação das desigualdades e opressões. Boaventura de Sousa Santos (2014) indica que as teologias pluralistas e progressistas têm potencial para realizar formas de lutas contra hegemônicas no campo de direitos humanos, pois utilizam a fé como instrumento de contestação das desigualdades e opressões (Franco; Panotto, 2021).

Assim, a identidade ocidental deve ser entendida como heterogênea e fragmentada, apesar das pretensões homogeneizadoras produzidas pelas categorias como capitalismo, modernidade ou eurocentrismo (Panotto, 2020). Segundo Panotto, Canclini desenvolve a noção de condição híbrida para descrever os *“processos socioculturais em que estruturas e práticas discretas que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas e práticas”* (Panotto, 2020, p. 21). Assim, a heterogeneidade é a condição fundamental do hibridismo. A admissão de uma construção social híbrida introduz a diferenciação constitutiva como parte da identidade, em lugar de um outro externo. Isso não significa encerrar a dinâmica sociopolítica em uma diversidade de identidades desconexas ou isoladas. Por que isso seria, como lembra Laclau (1996) sair de um essencialismo da totalidade e entrar num essencialismo dos elementos. Por isso, insiste Panotto, tratar do hibridismo como dinâmica societal implica em admitir os diversos tipos de movimentos que nascem na dinâmica entre os espaços culturais e os sujeitos da cultura (Panotto, 2020).

Como elo neoliberal do capitalismo ela é compreendida como proponente da padronização do pensamento único. Isso fica representado sempre que, com vistas à necessidade de abordar o tema do evangelicalismo no espaço público, por exemplo, autores e autoras, omitem outra parcela que é dissonante deste movimento religioso com vistas a alcançar maior grau de precisão sobre o objeto discutido. A constituição de um tipo ideal, como o neopentecostalismo de Ricardo Mariano, atende aos requisitos analíticos da ciência da religião moderna, todavia, contribui também para esse processo de homogeneização do campo religioso evangélico.

Por outro lado, muitos interpretam a globalização como promotora de uma heterogeneidade que se produz a partir da desconstrução de marcos tradicionais – que se apresentam como homogêneos – serve para legitimar divisões sociais arbitrárias e discriminatórias. A esse respeito, Panotto relembra que Appadurai advoga por uma interpretação complexa da cultura global, algo que supere o binômio centro-periferia. Segundo Panotto, Appadurai propõe a bricolagem de elementos distintos para a compreensão dos mundos imaginados. Assim, Panotto conclui que a diferença cultural é o marco do estatuto social dos estudos pós-coloniais. O autor ainda distingue entre diferença cultural e diversidade cultural. A

diversidade cultural é um objeto do conhecimento. A diferença cultural “representa um processo de enunciação da cultura ligado à sua constituição ontológica” (Panotto, 2020, p. 23). Segundo Panotto:

O que os estudos pós-coloniais propõem, então é que os fenômenos de heterogeneidade e pluralização que vivemos no mundo globalizado não são dinâmicas digitalizadas e intencionalmente canalizadas, por forças ou países centrais com a intenção de inserir esses espaços localizados em sua periferia. Mesmo que não seja negada a existência de poderes centrais ou hegemônicos” (Panotto, 2020, p. 23).

A compreensão de tal heterogeneidade e diferença, como elementos intrínsecos no campo sociocultural, pressupõe que nenhum tipo de sedimentação sociocultural procura estar num pódio inquestionável. Antes, essa diferença é registrada como status ontológico de qualquer identidade e não como meras descrições de um conjunto de identidades. Por fim, Panotto explica que a pós-colonialidade implica em questionar e desconstruir as dinâmicas de identificação que ambicionam as forças coloniais expondo suas deficiências por meio do registro da heterogeneidade inscrita nos sujeitos.

Rossana Britto e Fábio Py Murta de Almeida (2014) discutem as variações do luteranismo no Brasil durante o período colonial, destacando a repressão inquisitorial portuguesa à heresia luterana. O termo "luterano", segundo os autores, era utilizado pelos inquisidores como um código para identificar protestantes estrangeiros. O luteranismo no Brasil colonial se manifestou de formas variadas, como o luteranismo das naus, da terra firme e por adesão voluntária. Os autores analisam casos de indivíduos identificados como luteranos pela Inquisição, investigando suas trajetórias e punições.

A colonização brasileira, marcada pelas disputas entre a Igreja Católica e os protestantes, reproduziu as tensões doutrinárias e a violência das guerras civis religiosas da Europa nos séculos XVI e XVII. Os primeiros protestantes a chegar ao Brasil foram os franceses huguenotes, que realizaram o primeiro culto protestante em 1556, durante a França Antártica (1555-1565). No século XVII, a Companhia das Índias Ocidentais impôs o cristianismo reformado no Nordeste, sob domínio neerlandês (1630-1654).

Já falei antes sobre a necessidade de homogeneizar a realidade complexa, típica da ciência moderna. Essa visão uniformizadora também estava presente na Contrarreforma - poderia dizer junto com Quijano e Dussel que a Contrarreforma é um produto moderno, apesar da paradoxalidade da modernidade que afirma o primado da laicidade - considerava as ideias luteranas e calvinistas como heresias que criticavam os sacramentos, os santos e a autoridade do papado. Desta forma, o Concílio de Trento (1545-1563) reafirmou os dogmas e sacramentos católicos em resposta ao avanço protestante. Isto deu azo à Inquisição portuguesa, autorizada pelo Papa Paulo III em 1536. A Inquisição portuguesa especializou-se na repressão dos cristãos-novos e se estendeu à América a partir do século XVI. As visitas inquisitoriais ao Brasil ocorreram principalmente no Nordeste, com investigações sobre a fé e os costumes dos colonos. Britto e Almeida citam Anita Novinsky para informar que houve 15 processos inquisitoriais contra luteranos no Brasil colonial entre os séculos XVI e XVII, sendo 13 no século XVI e dois no século XVII.

Um caso notável é o de Cosme Gonçalves, marinheiro e calafate, natural do Porto, que foi capturado pelos ingleses luteranos e forçado a participar de cerimônias luteranas. Gonçalves afirmou que "nunca havia crido na seita luterana" e que frequentou as igrejas luteranas "meramente por curiosidade" (Britto; Almeida, 2014, p. 68). Outro caso é o de Antonio Maciel, piloto da nau São Pedro, que confessou ter participado de orações luteranas, mas insistiu que continuava a ser um bom cristão católico, afirmando que "pretendia salvar-se pela paixão de Jesus Cristo" (Britto; Almeida, 2014, p. 70). Baltasar André, mercador, relatou ter sido forçado a praticar o luteranismo enquanto estava sob captura inglesa, descrevendo as práticas dentro das igrejas luteranas e pedindo perdão pelas culpas (Britto; Almeida, 2014, p. 71).

Desta forma, o artigo de Britto e Almeida revela a complexidade das práticas religiosas no Brasil colonial e a severidade da repressão inquisitorial, destacando como o luteranismo apresentou diversas facetas e como os inquisidores portugueses tratavam os estrangeiros protestantes de maneira rigorosa, empregando métodos como a confissão forçada e a imposição de penitências espirituais. Este artigo contribui para uma compreensão mais profunda da história religiosa do Brasil colonial e das dinâmicas de poder e controle exercidas pela Inquisição. Esta complexidade sincrética ainda é constituinte do campo religioso

brasileiro e é facilmente captada nas Igrejas evangélicas, sejam elas pós-cristãs ou protestantes periféricas.

De fato, Lauro Bretones foi um heterodoxo dentro do protestantismo brasileiro. pastor e teólogo protestante brasileiro, conhecido por suas ideias e práticas que se distanciavam das correntes principais do protestantismo de sua época, Bretones foi um pioneiro no movimento pentecostal no Brasil e teve uma influência significativa no desenvolvimento da teologia e prática pentecostal no país. Ele começou seu ministério na Igreja Presbiteriana, mas logo se envolveu com o movimento pentecostal, que enfatizava experiências religiosas como o batismo no Espírito Santo, manifestações de dons espirituais, como a cura e o falar em línguas.

No capítulo 3 daquela tese, Britto e Almeida tratam do "Cristianismo romântico como tipo teológico-social". O conceito de cristianismo romântico foi criado a partir da necessidade de uma nova leitura dos movimentos cristãos que criticavam a modernidade e o capitalismo. Estes podem ser movimentos cristãos não hegemônicos ou contra hegemônicos, para lembrar a terminologia de Boaventura de Sousa Santos, o inominável, que adotei neste trabalho. Essa leitura "romântica" é apoiada pela obra de Michael Löwy, segundo Almeida, que desenvolve uma sociologia dos movimentos anticapitalistas dentro das várias graduações do romantismo. Löwy não menciona diretamente uma corrente mística cristã, mas o autor do texto aproveita essa lacuna para desenvolver a ideia de um cristianismo romântico que alia misticismo e crítica social (Britto; Almeida, 2014).

Assim, Ronaldo de Almeida explora a complexidade e a diversidade do que chama de cristianismo romântico, uma categoria que busca captar as nuances de uma teologia crítica e anticapitalista. Este capítulo é fundamental para compreender a posição teológica de Lauro Bretones e sua contribuição para o cristianismo brasileiro no contexto do século XX. Almeida divide o capítulo em dez (10) partes. E em cada uma delas analisa as contribuições de diferentes pensadores europeus para a constituição do cristianismo romântico. A primeira parte discute a noção de romantismo, começando com a crítica à cultura moderna feita pelos românticos e culminando na análise do romantismo anticapitalista de Walter Benjamin. Esta análise destaca a idealização do passado pré-capitalista como uma forma de crítica à modernidade (Almeida, 2016, p. 106). Em seguida, o texto aborda a perspectiva

de Michael Löwy sobre o romantismo, definindo-o como uma ética social que se opõe à civilização capitalista. A obra de Löwy é utilizada para legitimar o cristianismo romântico como uma forma de resistência cultural e política contra o capitalismo moderno (Almeida, 2016, p. 113). Um dos pontos fortes deste capítulo é a ênfase na diversidade dentro do cristianismo romântico. O autor fluminense descreve diferentes abordagens, desde o romantismo místico revolucionário de Walter Benjamin até as várias formas de romantismo cristão que influenciaram a teologia brasileira. Por exemplo, Friedrich Schleiermacher é citado como um teólogo romântico cuja fé é essencialmente contemplativa, contrastando com abordagens mais práticas e sociais do cristianismo (Almeida, 2016, p. 123).

O capítulo também destaca a perspectiva eurocêntrica do cristianismo romântico, a partir da apresentação de autores que são vistos como figuras centrais na formação do cristianismo romântico, cujas ideias foram adaptadas e reinterpretadas no contexto brasileiro por figuras como Lauro Bretones (Almeida, 2016, p. 130). Para reforçar os argumentos, o texto utiliza várias citações diretas de Lauro Bretones e outros teólogos. Por exemplo, ao discutir a relação entre individualismo e coletivismo no cristianismo, o autor cita Bretones: "O cristianismo (...) é essencialmente uma religião social e transformá-lo numa religião solitária é destruí-lo" (Almeida, 2016, p. 181). Outra citação importante destaca a crítica de Bretones à modernidade capitalista: "a imensa aliança do individual com o social é o coração do cristianismo" (Almeida, 2016, p. 181).

Mas, o cerne da discussão de Almeida está no capítulo quatro de sua tese onde o autor delinea uma visão de mundo que se desenvolve através de uma complexa rede de referências e influências literárias e filosóficas, abrangendo o período de 1948 a 1956 para, nesta rede complexa localizar o pastor Lauro Bretones e suas contradições. Segundo Almeida, Bretones utiliza-se de uma série de autores que não eram comuns entre os protestantes da época, como Walter Benjamin, Nicolai Berdiaev, Léon Tolstói e Fiódor Dostoievski. Sua seleção de referências denota uma busca por um cristianismo que se contrapunha às estruturas vigentes, especialmente às religiosas, ao liberalismo e ao capitalismo, desenvolvendo uma crítica robusta e multifacetada às correntes dominantes da modernidade. Também é possível afirmar, a partir da leitura do texto de Almeida, que há uma forte intenção de demonstrar erudição por parte de Bretones, como

uma contestação da pecha de irracional ou burra atribuída ao protestantismo desde a Inquisição Portuguesa Colonial.

Almeida destaca a postura crítica de Bretones em relação às estruturas religiosas, Bretones considerava o cristianismo como algo vivo e revolucionário, em constante luta contra as estruturas estabelecidas: "O cristianismo é Deus vivendo com os homens, e morrendo para libertá-los" (Almeida, 2016, p. 214). Esta perspectiva antiestrutural é um dos pilares do pensamento de Bretones, que busca um cristianismo que se insurge contra a institucionalização e a rigidez das práticas religiosas. Isto remonta à descolonialidade do Protestantismo Periférico tal qual se apresentou na Reforma Protestante e do Cristianismo Messiânico ainda incipiente nos séculos IV e V da era comum.

Além disso, a crítica ao liberalismo e ao capitalismo são igualmente centrais na obra de Bretones, segundo Almeida Almeida cita a visão de Bretones sobre o individualismo exacerbado promovido pelo capitalismo: "O individualismo acrescenta ao homem moderno o cálculo egoísta do pensamento do homem pelo homem" (Almeida, 2016, p. 174). Este trecho destaca como Bretones via o capitalismo não apenas como um sistema econômico, mas como uma filosofia de vida que corrompia os valores humanos e sociais. Uma perspectiva que remonta à melhor tradição marxiana. A crítica ao capitalismo também se estende ao liberalismo, que Bretones via como cúmplice na destruição das relações comunitárias e sociais. Ele argumentava que o liberalismo promovia uma falsa liberdade, que na verdade aprisionava os indivíduos em um ciclo de consumismo e competição. A visão de Bretones é clara ao afirmar que "o liberalismo moderno engendra uma liberdade aparente, que na realidade é uma nova forma de escravidão" (Almeida, 2016, p. 161).

Almeida analisa a crítica de Bretones ao profetismo no cristianismo romântico brasileiro, destacando o uso das obras de Berdiaev e Dostoievski para defender que o cristianismo deve atuar como uma força profética contra as injustiças do mundo moderno: "A mística de pertencimento religioso, um traçado que, pelo apelo antiestrutural na modernidade, leva-o a desembocar num caminho contra moderno" (Almeida, 2016, p. 214).

Essa perspectiva converge com o conceito de Transmodernidade de Dussel, que propõe superar a modernidade ocidental sem descartá-la completamente.

Dussel reconhece os avanços científicos e tecnológicos da modernidade, mas critica seu eurocentrismo excludente, que marginaliza culturas e saberes alternativos (Dussel, 2005). Em contraste com a visão monolítica de progresso da modernidade, a transmodernidade busca integrar diferentes experiências culturais e epistemológicas por meio de um diálogo intercultural autêntico, onde todas as vozes sejam respeitadas. Para Dussel, essa inclusão é fundamental para construir uma sociedade pluralista e verdadeiramente democrática (Dussel, 2005).

Desta forma a ética da libertação é o cerne do conceito de Transmodernidade produzido por Dussel, porque ela não apenas reconhece a diferença cultural, tal qual Panotto fez, mas também busca a justiça social e a emancipação dos oprimidos. O que o autor propõe é que a ética deve ser uma prática que visa a transformação social, assim argumenta que uma ética meramente teórica é insuficiente - como é o caso do mero reconhecimento da diversidade cultural como um objeto de conhecimento, tal qual explicado e criticado por Panotto - é preciso um compromisso com a ação concreta que promova mudanças reais e tangíveis na sociedade (Dussel, 1998).

Além disso, ele critica o pós-modernismo, que embora questione as metanarrativas e a pretensão da modernidade, cai em um relativismo extremo e falha em propor alternativas concretas para a transformação social. Segundo Dussel, o pós-modernismo é incapaz de oferecer um caminho viável para a justiça social, pois sua desconstrução das narrativas dominantes não leva à construção de novas formas de conhecimento e prática social (Dussel, 2002).

Até aqui, discuti como Dussel destaca a relação entre o Cristianismo Messiânico e a ética da libertação, compreendendo-os como fundamentos essenciais para uma interpretação contra-hegemônica do cristianismo. Para Dussel, o cristianismo messiânico, originado entre os marginalizados e oprimidos nos primeiros séculos da era comum, é intrinsecamente descolonial, pois reconhece a marginalidade e a opressão como centrais à sua epistemologia. Essa abordagem é vital para construir uma teologia que desafie estruturas de poder e promova uma justiça social efetiva (Dussel, 2005).

O debate sobre a diversidade de teologias no campo evangélico contra-hegemônico reforça a importância de reconhecer a pluralidade de vozes que o constituem. A diversidade religiosa é uma ferramenta poderosa na descolonização

do conhecimento teológico, integrando epistemologias alternativas oriundas de contextos e histórias locais. Teologias negras, feministas, queer, entre outras, desempenham um papel essencial na crítica às narrativas dominantes e na utilização da fé como instrumento de contestação das desigualdades e opressões. Esse reconhecimento fortalece um campo mais inclusivo e democrático, desafiando o secularismo moderno, que frequentemente marginaliza essas perspectivas (Franco; Panotto, 2021).

5.1. Para uma epistemologia teológica descolonizante

Gostaria de continuar o texto lembrando uma proposta apresentada pelo professor Panotto para uma teologia pública. Assim, o meu objetivo neste texto é o de destacar a importância de uma epistemologia descolonizante que valorize a diversidade cultural e religiosa, promovendo a interculturalidade e a plurinacionalidade como bases para um novo modelo de Estado e sociedade. Além disso, busco verificar como uma teologia evangélica contra hegemônica pode contribuir para este objetivo.

Panotto (2020) defende que uma epistemologia descolonizante deve incorporar categorias analíticas voltadas para grupos marginalizados, comunidades pequenas e minorias sociais. Isto porque o autor aponta que a ascensão do sujeito político foi uma das transformações sociais mais importantes do último século, abrindo espaço para novas possibilidades e rupturas que relativizam absolutos políticos. Descolonizar o saber exige abandonar práticas acadêmicas que perpetuam, direta ou indiretamente, a opressão política, mesmo sob o disfarce de progressismo.

Essa abordagem não busca a teocracia ou a sacralização de direitos, como na Europa medieval, mas propõe o uso do diálogo inter-religioso para redefinir a dignidade humana e o papel das religiosidades no espaço público. Panotto defende uma epistemologia política consciente dos mecanismos de colonização do ser e do saber que moldam a realidade sociopolítica (Panotto, 2020).

A descolonização questiona os processos e procedimentos de institucionalização da política na América Latina, desconstruindo conceitos socioculturais que sustentam essas instituições e reformulando novos marcos

teóricos e práticas políticas informadas pela interculturalidade. Assim, a interculturalidade é entendida como processos de construção de conhecimentos "outros", de uma prática política "outra" e de um poder social "outro" (Panotto, 2020, p. 28). O autor se baseia em Walsh para destacar quatro áreas de interferência da colonialidade: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber, a colonialidade do ser e a colonialidade da natureza. A colonialidade do saber refere-se à legitimação de conhecimentos eurocêntricos como a única fonte válida para o (re)conhecimento do universo. A colonialidade do ser abrange processos de inferiorização, subalternização e desumanização apoiados nos dois processos anteriores. Finalmente, a colonialidade da natureza diz respeito à divisão entre natureza e sociedade, que abandona outras lógicas para definir as relações entre contexto e sociedade. A colonialidade é uma matriz de processos de poder que afeta desde instituições sociais e políticas até a subjetividade dos agentes, sejam eles individuais ou coletivos (Panotto, 2020).

Panotto desenvolve um instrumental conceitual para enfrentar as múltiplas formas de colonialidade na América Latina, destacando os conceitos de multiculturalismo, plurinacionalidade e interculturalidade como centrais para abordar a diversidade cultural. O multiculturalismo descreve a coexistência de diferentes culturas em um mesmo espaço, promovendo reconhecimento e respeito, mas é criticado por não desarticular estruturas geradoras de desigualdade e por favorecer o relativismo cultural extremo. O plurinacionalismo refere-se à convivência de grupos culturais mestiços, indígenas e comunidades agro em um contexto político comum, com algumas regulamentações estatais compartilhadas.

A interculturalidade, por sua vez, busca desconstruir lógicas culturais dominantes e valorizar a diferença como categoria analítica, promovendo políticas públicas inclusivas. Panotto, inspirado em Walsh, propõe uma interculturalidade crítica com abordagem descolonizante, focada em três dimensões: poder, racionalidade e diferença. Essa perspectiva visa reduzir assimetrias sociais e culturais por meios políticos não violentos, garantindo a autonomia política de grupos subalternos e promovendo a ressignificação de discursos hegemônicos (Panotto, 2020).

A epistemologia teológica descolonizante de Panotto propõe um modelo de sociedade que reconheça e corrija desigualdades históricas, promovendo um espaço democrático e inclusivo para as identidades culturais e religiosas.

Em outro texto, "Religião, Política e Pós-Colonialidade na América Latina" de Nicolás Panotto (2020) apresenta uma análise sobre o papel do fenômeno religioso nas dinâmicas sociopolíticas das sociedades latino-americanas. Nesse sentido, indica que o primeiro motivo para a centralidade do fenômeno religioso se dá em razão da religiosidade ter feito parte das construções identitárias, simbólicas e rituais de todos os grupos sociais do continente desde que se tem registro dos movimentos políticos e sociais na América Latina.

A profecia iluminista do desaparecimento da religião ante o progresso civilizacional se enfraqueceu com o tempo e caiu em quase descrédito pós segunda guerra mundial. Outra razão para se considerar a importância das contribuições religiosas à esfera pública, diz Panotto, reside no fato de que as comunidades religiosas na América Latina são agentes de grande influência na vida cotidiana de grupos e indivíduos. Por fim, os coletivos religiosos na sua multiplicidade de formas institucionais ganharam e avançam ganhando peso nos processos da política formal institucional. Por essas razões não é possível se produzir uma boa teoria social a partir da América Latina sem considerar o fenômeno religioso.

Panotto propõe uma revisão do conceito de "público" na América Latina, frequentemente reduzido ao campo de ação do Estado ou de atores específicos. Ele observa que, nas décadas de 1980 e 1990, o avanço do neoliberalismo enfraqueceu as formas institucionais da política tradicional, promovendo o surgimento de movimentos sociais, ONGs e grupos de minorias, que redefiniram o sentido do público. Assim,

“podemos resignificar o sentido de lo público comprendiéndolo como un espacio que convoca diversas dinámicas –sociales, discursivas, simbólicas e institucionales– en pos de la construcción de las identidades de los sujetos que lo conforman” (Panotto, 2016, p. 50).

O autor apresenta dois elementos centrais para essa nova compreensão. Primeiro, o público é plural, formado por múltiplas ideologias e identidades. “*Apelar a lo público no implica una representatividad única sino la defensa por mantener su intrínseca heterogeneidad*” (Panotto, 2016, p. 50). Segundo, as dinâmicas públicas

envolvem disputas entre adversários, não inimigos. Nenhuma particularidade pode reivindicar uma verdade absoluta, pois *“todo significante socio-político –en palabras de Ernesto Laclau– es un 'significante flotante' que va asumiendo sentido en la medida que concadena demandas de diversos grupos y desde distintas narrativas”* (Panotto, 2016).

A definição do político também deve ser revisada à luz desta nova compreensão do público. Tradicionalmente, o político foi entendido de forma reducionista, como uma função institucional controlada por pessoas, partidos ou outras entidades sociais. No campo do Direito, via de regra, o político foi sempre reduzido às ações do Estado, muito em razão da influência hegeliana sobre o pensamento tutelado pelo eurocentrismo. No entanto, se a construção do público está ligada à constituição de um espaço plural que evidencia a heterogeneidade de sujeitos, agentes, identidades e discursos, então o político refere-se especificamente a essa dinâmica constitutiva de todo grupo social.

Assim, distinguir entre "o político" e "a política", como faz Laclau, torna-se fundamental. *“Mientras lo primero implica el proceso intrínseco a todo grupo social con respecto a la construcción constante de sus identidades, lo segundo se vincula con aquellas prácticas concretas, discursos específicos y establecimiento de instituciones que se desarrollan en pos de responder a demandas concretas de la sociedad”* (Panotto, 2016). As instituições e discursos particulares devem servir ao processo de redefinição constante do político, habilitando instâncias de reconhecimento da pluralidade e heterogeneidade social e identitária.

Disto isto, é preciso reforçar que a relação entre religião, política e o público é complexa. Segundo Panotto, para discutir a dimensão intrinsecamente política do religioso torna necessário reconhecer que *“lo religioso, los sujetos creyentes y sus comunidades poseen una intrínseca dimensión política desde sus características propias y distintivas”* (Panotto, 2016). As comunidades religiosas são espaços de construção identitária, onde os crentes interpretam seu lugar na história e leem a realidade a partir das chaves teológicas que suas crenças oferecem.

Essas práticas refletem, legitimam e questionam cosmovisões sociopolíticas. Para isso, é necessário que as próprias comunidades religiosas compreendam a importância deste elemento e que se abra um espaço de construção de novas discursividades, permitindo a inclusão de novos sujeitos e identidades. Além disso,

a famosa discussão sobre laicidade, Estado e igreja, como venho dizendo deve ser reavaliada, reconhecendo que *"la religión es una cuestión pública ya que tiene que ver con una instancia de construcción de ciudadanía"* (Panotto, 2016).

Para uma teologia pública latino-americana, é essencial compreender a importância das ideias de pluralidade e heterogeneidade para definir o espaço público. A teologia pública deve responder aos desafios da pluralidade e heterogeneidade, promovendo uma reflexão teológica que inclua a política como elemento constitutivo, não apenas como objeto de análise ou legitimação externa.

"Debemos abogar por la alteridad constitutiva de la historia a partir de la dinámica constante del Dios que se revela y se oculta, evidenciándose en prácticas concretas, pero también superándolas, cuestionándolas y, a veces, haciendo silencio frente a ellas" (Panotto, 2016).

Portanto, a teologia pública é um chamado a evidenciar a pluralização de perspectivas, práticas e opções, reconhecendo que *"Dios mismo se manifiesta en la historia, pero no como un escenario acabado sino como un espacio/tiempo infinito que es heterogéneo y que aún tiene mucho por dar y revelar"* (Panotto, 2016). Além disso, é necessário habilitar novos discursos teológicos a partir de outras subjetividades, reconhecendo a pluralidade de discursos e identidades em nossos contextos e questionando os paradigmas unidimensionais, tanto no político quanto no religioso.

É nesse sentido que evoco a necessidade da produção de uma teologia descolonial evangélica. Isto significa a produção de uma epistemologia teológica que reúna as contribuições das teologias cristãs contra hegemônicas produzidas até o momento com a finalidade de produção um conhecimento emancipatório que possibilite a mobilização da energia social mobilizada pela experiência religiosa sem capturar o espaço público e o campo político transformando-o em espaços dominados pelos dogmas religiosos.

Sigo, portanto, a direção enunciada por Dussel (1973) quando, ao discutir uma eclesiologia latino-americana) propôs que a teologia deve começar por uma antropologia teológica, pois *"Dios se revela al hombre según lo que el hombre es"* (Dussel, 1973, p. 64). Isso implica que a teologia, em última análise, é uma antropologia, pois se fundamenta na revelação de Deus ao ser humano. A relação entre o "eu" e o "Outro" é central para esta compreensão, onde o "Outro" é sempre

percebido como a origem, o que difere do pensamento grego ou hegeliano, onde o "eu" é considerado o ponto de partida.

A experiência do "cara-a-cara", do confrontar-se, é fundamental na tradição semita e hebraica, segundo Dussel, representando uma relação interpessoal onde o Outro é reconhecido como uma pessoa livre, e não como parte do "meu mundo". Tal experiência é exemplificada de forma simbólica, porém, explícita na relação de Moisés com Deus, descrita como uma relação "cara-a-cara" entre Jeová e seu profeta. O autor explica que "cara-a-cara" significa uma experiência de alguém diante de outro reconhecido como pessoa, destacando que *"esta posición de alguien que pregunta a otro es exactamente la experiencia de alguien ante alguien: es una experiencia interpersonal"* (Dussel, 1973, p. 65).

Neste sentido, há que se enfatizar que uma relação interpessoal, "cara-a-cara", tem implicações profundas na compreensão do Outro como um ser livre e não como um objeto a ser dominado. Quando essa relação é distorcida, especialmente na dinâmica erótica, ocorre a dominação, onde a mulher é relegada a um papel subordinado e objetificado. Dussel argumenta que a libertação da mulher deve começar pela libertação erótica, onde a mulher é reconhecida como Outro e um livre diante de outro livre, permitindo um verdadeiro "cara-a-cara" entre dois seres livres.

Assim, além da relação erótica, o texto aborda a relação pedagógica entre pai e filho ou mestre e discípulo, destacando que esta relação deve respeitar o filho ou discípulo como Outro, permitindo sua libertação pedagógica. *"Si el hijo es educado como idéntico al generador procreante y según sus pautas, se trataría de un caso de dominación"* (Dussel, 1973, p. 69). A verdadeira libertação pedagógica ocorre quando o filho ou discípulo é educado para ser um livre diante de outro livre, transformando-se em colegas ou irmãos. Finalmente, o Dussel discute a relação política entre irmãos, onde a igualdade e a justiça são essenciais. A política teologal, portanto, é entendida como a relação entre iguais, como irmãos, dentro da comunidade eclesial e no mundo. Esta relação deve promover a justiça e a libertação, evitando a dominação de um irmão sobre outro.

A eclesiologia é, para Dussel, a área da teologia que pensa a política teologal, a partir daí explica a função profético-pedagógica da Igreja na história mundial. A função da Igreja, assim é vista como uma comunidade de irmãos que

cumpra a função pedagógica ou profética no mundo, distinta da função política do Estado. *"La eclesiología piensa la política teológica como la relación de hermanos dentro de la comunidad eclesial, pero en su función profético-pedagógica en la historia mundial"* (Dussel, 1973, p. 72).

A teologia pública descolonial surge como uma proposta recente, mas indispensável diante das dinâmicas sociopolíticas e culturais do Brasil e da América Latina. Integrar uma epistemologia descolonizante, que valorize a diversidade cultural e religiosa, ao fazer político de grupos minoritários pode promover interculturalidade e plurinacionalidade como bases para um Estado e uma sociedade mais inclusivos e democráticos.

Panotto destaca a necessidade de reavaliar a relação entre religião, política e espaço público, defendendo uma visão pluralista que desafie hegemonias, mas sem transformar o debate político em algo dogmático. Essa abordagem inclui o reconhecimento do fenômeno religioso nas identidades sociais e valoriza o debate sobre a antropologia teológica e a relação interpessoal "cara-a-cara". Tal perspectiva reforça uma ética de libertação comprometida com justiça social e igualdade, posicionando a teologia pública como ferramenta essencial para a transformação social e a emancipação dos oprimidos.

5.2. Hermenêuticas da libertação

As Hermenêuticas da Libertação referem-se a teologias desenvolvidas a partir da segunda metade do século XX, que buscaram alinhar as demandas locais, especialmente de grupos marginalizados, com a crítica ao sistema e a interpretação do texto bíblico. Um marco dessa corrente foi a contribuição do peruano Gustavo Gutiérrez, que, influenciado pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência de Medellín (1960), lançou "Teologia da Libertação" em 1971. Essa obra, que combina a hermenêutica marxista com a interpretação bíblica, deu novo impulso às lutas de classe na América Latina, então dominada por regimes ditatoriais.

No Brasil, a Teologia da Libertação inspirou lideranças urbanas e rurais. No campo católico, Leonardo Boff tornou-se seu principal expoente com o lançamento de "Jesus Cristo Libertador" em 1972, que estabeleceu os fundamentos dessa teologia no país. Entre os evangélicos, a primeira contribuição de destaque foi "Da

Esperança” (1987), de Rubem Alves, marcando sua entrada no debate teológico libertador.

Outra importante abordagem teológica a questionar a estrutura excludente da sociedade moderna e do modo de produção capitalista a partir da crítica que o processo de racialização engendrado pelos fenômenos citados foi a Teologia Negra fundada por James Cone em 1969 nos EUA. Cone foi um ministro e teólogo metodista americano. Em 1969 ele lançou o livro: Teologia Negra e Poder Negro.

Cone parte do pressuposto que os fundamentos da teologia negra são: o Êxodo, os profetas e Jesus. Isso significa que para o autor a experiência dos afro-americanos é a lente interpretativa a partir do qual se deve começar a pensar as questões teológicas. A partir daí Cone passa a articular perguntas significativas acerca do racismo experimentado pelos afro-americanos numa sociedade que se professa como cristã protestante. A teologia de Cone também recebeu inspiração significativa de sua frustração com a luta negra pelos direitos civis; ele sentia que os cristãos negros na América do Norte não deveriam seguir a "igreja branca", sob o argumento de que esta fazia parte voluntária do sistema que oprimia as pessoas negras. Apesar de igrejas negras estadunidenses terem influenciado a constituição das igrejas pentecostais no Brasil, a leitura crítica e a teologia negra demoraram a aportar em terras brasileiras e o trabalho em teologia negra formalmente desenvolvido em terras brasileiras foi publicado somente em 2016 sob a autoria de Ronilso Pacheco, intitulado: "Teologia Negra: O Sopro Antirracista do Espírito".

Há que se considerar também a contribuição da ministra metodista e professora de teologia Jacquelyn Grant, que junto com Cone elaborou uma teologia que distingue o Cristo Celestial que é distante da terra e é adorado nas igrejas brancas tradicionais, do Jesus imanente e íntimo reconhecido pelas mulheres negras como seu amigo. Grant discute a desvalorização/subvalorização da contribuição das mulheres negras às suas igrejas a partir dos estereótipos socialmente construídos. Grant criticou James H. Cone, cujo trabalho não abordava adequadamente a realidade vivida pelas mulheres negras. Grant destaca essa crítica ao trabalho de Cone apontando que as mulheres negras têm sido invisíveis na teologia, incluindo a teologia negra e a teologia feminista.

Sobre a Teologia Feminista aliás, está surge em 1973 sob a discussão elaborada por Rosemary Radford Ruether. A autora foi uma estudiosa feminista americana e teóloga católica romana também foi pioneira em teorizar sobre a teologia ecofeminista. Radford Ruether afirma que a exclusão das mulheres dos papéis acadêmicos e de liderança teológica levou à proliferação de atitudes e crenças centradas nos homens. Sem que as mulheres sejam convidadas a contribuir para o diálogo e práticas teológicas cristãs, as experiências das mulheres são negligenciadas nas crenças e tradições teológicas. Ruether acreditava que a teologia clássica e suas tradições excluem as experiências das mulheres, perpetuando a ideia de que as mulheres são secundárias aos homens.

Ruether acreditava que a teologia feminista poderia expor e mudar os sistemas teológicos inerentemente discriminatórios. Ela argumentava que não apenas a experiência feminina deve ser reconhecida e codificada nos espaços teológicos, mas que a própria compreensão de conceitos como experiência e humanidade deve ser reavaliada. Em vez de tentar substituir o cristianismo patriarcal por um cristianismo feminista, Ruether defendia uma multiplicidade de perspectivas teológicas. Ela celebrava a pluralidade em vez de defender uma abordagem singular e dominante da teologia. Em seu livro de 1983 "*Sexism and God-Talk*", ela abriu novas possibilidades cristológicas ao fazer a famosa pergunta: "Um salvador masculino pode salvar as mulheres?"

A responsável por encaminhar a discussão da teologia feminista no Brasil foi a freira católica Ivone Gebara que em 1987. Ligada à Teologia da Libertação, Gebara foi professora de filosofia e teologia no Instituto Teológico do Recife (ITER), na época em que Dom Hélder Câmara era o arcebispo de Recife. Sua tese de doutorado na Universidade Católica de Lovaina, partiu dos estudos sobre as relações entre feminino e masculino como construções sociais, tais construções teriam poder de produzir um tipo de opressão e de exclusão das mulheres de sua cidadania integral.

Assim, Ivone investigou o que chamou de enigma da maldade humana, a partir de uma análise de gênero através do método fenomenológico. Tratava-se de uma fenomenologia existencial elaborada a partir do sofrimento das mulheres, como base nos núcleos de reflexão: fenomenologia do mal sobre o feminino;

compreensão do mal, com base na hermenêutica de gênero; Experiência da salvação das mulheres; Deus na perspectiva das mulheres.

Ivone acreditava que falar do mal a partir da perspectiva religiosa exigiria, para as mulheres, falar de um Deus com muitos rostos e com nenhum; um Deus que se inseriria em sua vida cotidiana, se mostraria clemente em umas ocasiões e exigente em outras; um Deus crítico e iconoclasta das falsas imagens que fizeram dele. Entre os evangélicos Nelly Ritchie é considerada uma das pioneiras na teologia feminista evangélica na América Latina. Sua obra "Mulheres na Bíblia" foi uma das primeiras a abordar sistematicamente as narrativas bíblicas a partir de uma perspectiva feminista. Ritchie trabalhou para destacar as histórias de mulheres na Bíblia, mostrando como suas vidas e experiências podem informar e transformar a compreensão teológica e prática da igreja.

Dentro das discussões sobre a dominação masculina na sociedade ocidental também será desenvolvida a teologia queer. Esta é uma abordagem teológica que busca desconstruir as normas de gênero e sexualidade estabelecidas pelas tradições religiosas tradicionais, promovendo uma leitura inclusiva e libertadora dos textos sagrados e práticas religiosas. Marcella Althaus-Reid, uma das fundadoras dessa corrente, em sua obra "*Indecent Theology*" (2000), desafia as normas teológicas tradicionais e propõe uma teologia que abraça a diversidade sexual e de gênero, questionando a moralidade sexual imposta pelo cristianismo institucional. Hugo Córdova Quero, em "*Queer Religiosities*" (2011), explora a interseção entre a religião e as identidades queer, oferecendo uma análise profunda sobre como as práticas religiosas podem ser transformadas para incluir e afirmar as experiências LGBTQ+.

No contexto brasileiro, Alexandre Feitosa, em "Bíblia e Homossexualidade: Verdades e Mitos", desconstrói preconceitos e interpretações tradicionais sobre a homossexualidade na Bíblia, oferecendo uma perspectiva que busca a inclusão e a aceitação plena das pessoas LGBTQ+ nas comunidades de fé. Essas obras e seus autores contribuem significativamente para o desenvolvimento da teologia queer, promovendo uma prática teológica que reconhece e valoriza a diversidade sexual e de gênero, e desafiam as estruturas de poder que perpetuam a exclusão e a opressão.

Em suma, as Hermenêuticas da Libertação destacam-se como abordagens teológicas revolucionárias que emergiram na segunda metade do século XX, confrontando as estruturas opressoras e excludentes da sociedade moderna. A Teologia da Libertação, integrou uma hermenêutica marxista à interpretação bíblica. A Teologia Negra, fundada por James Cone, trouxe à tona a experiência dos afro-americanos como lente interpretativa essencial, inspirando figuras como Ronilso Pacheco no Brasil. A Teologia Feminista, iniciada por Rosemary Radford Ruether e continuada por Ivone Gebara, desafiou a exclusão das mulheres das esferas teológicas, propondo uma reavaliação radical das tradições e práticas religiosas. A Teologia Queer, com Marcella Althaus-Reid, Hugo Córdoba Quero e Alexandre Feitosa, desconstruiu normas de gênero e sexualidade, promovendo uma leitura inclusiva dos textos sagrados. Essas teologias, cada uma à sua maneira, oferecem instrumentos analíticos poderosos para a libertação, inclusão e valorização das vozes marginalizadas, apontando para uma prática teológica que se alinha com as demandas de justiça social e dignidade humana. Aprofundarei os aspectos metodológicos de cada uma destas abordagens teológicas a seguir.

5.2.1. Teologia da Libertação

Como aludido no texto acima, a Teologia da Libertação (TdL) foi descrito por Walter Altmann como um movimento teológico que se desenvolveu na América Latina com o objetivo de refletir sobre o evangelho a partir das experiências dos oprimidos e da luta pela justiça social. Altmann, teólogo luterano ainda ressalta que a Teologia da Libertação é definida como "uma reflexão, a partir do evangelho e das experiências de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação neste subcontinente de opressão e espoliação que é a América Latina" (Altmann, 1979). Essa teologia nasce da experiência compartilhada na luta contra a injustiça e pela construção de uma sociedade mais livre e humana. Gutiérrez, um dos principais expoentes, rejeita um evangelho que não se engaje nessa realidade concreta, considerando-o ideológico e idolátrico. Ele também critica uma teologia que se satisfaz com curiosidade intelectual sem compromisso prático com a vivência do povo de Deus.

5.2.1.1. Teologia da Libertação – a contribuição de Gustavo Gutiérrez

Betto (1988) lembra que Gustavo Gutiérrez é amplamente reconhecido como o pai da Teologia da Libertação. A contribuição de Gutierrez para a formação deste pensamento revolucionário é profunda e multifacetada, refletindo um compromisso com a justiça social e a opção preferencial pelos pobres. Desta forma, Gutiérrez propôs uma nova metodologia para a teologia, enraizada na realidade social e política da América Latina. É central no argumento de Gutiérrez a reivindicação de que a teologia não poderia ser uma mera reflexão teórica desvinculada das lutas concretas dos povos oprimidos. Em vez disso, deveria ser uma "teologia a partir da praxis", onde a prática pastoral e o compromisso com a transformação social são centrais. "A teologia da libertação não é uma nova teologia, mas uma nova maneira de fazer teologia" (Gutiérrez, 1971).

Por isso, uma das inovações propostas pela teologia de Gutiérrez é a sua concepção de pobreza. Quer dizer, para Gutiérrez a pobreza não é apenas uma condição material, mas uma situação de injustiça que clama por transformação. Ele diferencia entre a pobreza como um mal a ser combatido e a "pobreza espiritual", entendida como uma atitude de abertura para Deus e para os outros. "A pobreza, como não se cansa de repetir Gustavo Gutiérrez, é um problema de amor, de amor ao próximo" (Frei Betto, 1988). Veja, somos pobres de espírito, por isso carecemos da graça de Deus. Nossa pobreza interior, simultaneamente, nos tornaria aptos a nos colocarmos no lugar de sofrimento do materialmente pobre, da oprimida.

Gutiérrez também enfatiza a importância da "opção preferencial pelos pobres", uma ideia que se tornou central na Teologia da Libertação. Esta opção não é apenas uma questão de caridade, mas de justiça. Implica um compromisso ativo em desafiar as estruturas que perpetuam a pobreza e a opressão. "A opção preferencial pelos pobres é a pedra angular da teologia da libertação" (Frei Betto, 1988). Por fim, outro elemento crucial na contribuição de Gutiérrez é a sua visão da Igreja. Ele vê a Igreja como uma comunidade de fé que deve estar ao lado dos pobres e oprimidos, trabalhando pela sua libertação integral. Para Gutiérrez, a Igreja deve ser uma "Igreja dos pobres", comprometida com a luta por um mundo mais justo e fraterno. "A Igreja tem que ser a voz dos que não têm voz" (Gutiérrez, 1971).

Gutiérrez esteve presente nas três etapas da TdL classificadas por Gibellini, as três etapas são: preparação, formulação e sistematização. Sendo que foi mais atuante e importante nas duas primeiras, preparação e formulação.

Noronha (2012) afirma que a TdL é expressão da sensibilidade teológica que emergiu no pós segunda guerra e que desafiou os conceitos tradicionais da Igreja institucional por incorporar os ideais de igualdade social e de direitos humanos. Noronha considera que esta sensibilidade teológica remonta aos ideais da Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade) e nesse sentido se fundamenta a partir de uma metodologia crítica ao sistema capitalista, crítica esta que aparece como a condenação à produção da idolatria ao dinheiro e às consequências negativas do desenvolvimento econômico para os pobres.

5.2.1.2. Teologia da Libertação – O desenvolvimento da TdL segundo Leonardo Boff e Gibellini

Tendo surgido no seio da Igreja Católica a TdL foi uma resposta à contradição entre a extrema pobreza na América Latina e a fé cristã da maioria da população. Segundo a TdL, a pobreza fere o espírito do Evangelho e ofende a Deus: “A Teologia da Libertação encontrou seu nascedouro na fé confrontada com a injustiça feita aos pobres” (Boff, 2010, p. 14). Gibellini argumenta que a história da TdL pode ser dividida em fases distintas, já citei as três reconhecidas pelos autores, a saber: preparação, formulação e sistematização. Boff, por sua vez, agrupa a história em quatro fases: gestação e gênese, difusão e crescimento, consolidação e revisão com novo impulso (Noronha, 2012, p. 187). Essas fases refletem a evolução da Teologia da Libertação desde o Concílio Vaticano II até o reconhecimento da importância da ecologia na década de 1990.

Seguindo a organização proposta por Boff a gestação e gênese, teve como marco inicial o Concílio Vaticano II (1962-1965) e se estendeu até a II Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín⁴⁹, 1968. O Concílio Vaticano II foi um

⁴⁹ O Concílio Vaticano II (1962-1965), convocado pelo Papa João XXIII, visou modernizar a Igreja Católica e aproximá-la do mundo contemporâneo, promovendo o ecumenismo, a reforma litúrgica, a participação dos leigos e melhorando as relações inter-religiosas. A II Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em Medellín (1968), aplicou essas diretrizes ao contexto latino-americano, destacando a opção preferencial pelos pobres, a justiça social e inspirando a Teologia da Libertação (Keane, 2022)

ponto de chegada de um longo processo de busca de respostas aos desafios da modernidade, e na América Latina, ele funcionou como ponto de partida para uma nova consciência de ser Igreja, solidária com os pobres, estes movimentos Gibellini classifica como pertencentes à etapa de preparação, simplificando o processo (Gibellini, 1998, p. 369-370). A TdL, assim, busca promover uma perspectiva histórica que integra a luta pela justiça e a defesa dos pobres como parte essencial da missão evangelizadora da Igreja.

A gestação e gênese da Teologia da Libertação (TdL), segundo Boff, teve início no Concílio Vaticano II (1962-1965) e se estendeu até a II Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín, 1968. O Concílio marcou o fim de uma busca por respostas aos desafios da modernidade e, na América Latina, inaugurou uma nova consciência eclesial solidária com os pobres. Gibellini classifica esses movimentos como parte da etapa de preparação, que buscava integrar a luta pela justiça e a defesa dos pobres à missão evangelizadora da Igreja (Gibellini, 1998, p. 369-370).

A segunda fase, ou formulação, identificada por Gibellini entre 1968 e 1975, corresponde à fase de difusão proposta por Boff. Essa etapa incluiu a publicação de obras fundamentais de Gustavo Gutiérrez e Jon Sobrino⁵⁰, marcando um período de defensiva ideológica. A TdL passou a se apresentar como teologia de resistência, dialogando com outras vertentes como a teologia negra, indígena e feminista (Susin, 2000, p. 186).

A consolidação, terceira fase proposta por Gibellini, coincide com a fase de Consolidação e Revisão de Boff, destacando-se a III Conferência do Episcopado Latino-Americano em Puebla, 1979, que abordou a "Evangelização no presente e no futuro da América Latina". Puebla reconheceu a libertação integral, abrangendo aspectos pessoais e político-sociais, como o "pecado social" (Gibellini, 1988, p. 349). Nesse contexto, Leonardo Boff publicou *Igreja, Carisma e Poder*, onde criticou a estrutura hierárquica da Igreja Católica, propondo uma Igreja mais democrática e comprometida com as causas sociais. A obra gerou grande

⁵⁰ Em 1976 foi publicada a obra *Cristologia a partir da América Latina: Esboço para um tempo de crise*, de Jon Sobrino. O livro contribuiu para uma produção de uma *Cristologia a partir da América Latina*. Seu foco foi a propositura de uma cristologia contextualizada que enfatizasse a relevância de Jesus Cristo para os pobres e oprimidos da América Latina. Desta forma o autor argumentou que Jesus deve ser entendido e vivido em um contexto de luta pela justiça social e contra a opressão.

controvérsia, levando a um processo disciplinar sob o pontificado de João Paulo II e à intervenção da Congregação para a Doutrina da Fé, liderada pelo Cardeal Joseph Ratzinger. Em 1985, Boff foi condenado ao "silêncio obsequioso", proibido de publicar ou falar sobre suas ideias teológicas. A trajetória de Boff será explorada mais detalhadamente a seguir.

A quarta fase, revisão e novo impulso, iniciou-se após 1989, quando a Teologia da Libertação ampliou seu horizonte para incluir preocupações ecológicas, entendendo a agressão à Terra como uma ameaça ao equilíbrio planetário e destacando a necessidade de um relacionamento fraterno entre o ser humano e a natureza para possibilitar o desenvolvimento sustentável (Boff, 1996, p. 114). Nesse sentido, a TdL se reconfigura, quer dizer, ela assimila novas temáticas importantes para o combate à opressão, afinadas com o contexto da emergente globalização do capitalismo neoliberal que ganhava força a partir de então. Aqui é possível dizer que a TdL se torna uma Teologia Descolonial num sentido mais amplo.

5.2.1.3. Teologia da Libertação – Leonardo Boff, um teórico protestante

O teólogo protestante Rudolf Sinner fez um esforço para refletir sobre a trajetória teológica de Boff, num artigo interessante intitulado: Leonardo Boff – um Católico Protestante (Sinner, 2006) examinou a influência e a inspiração entre a teologia de Leonardo Boff e os princípios da teologia protestante, em especial ao luteranismo e especificamente no contexto da TdL e da eclesiologia. O objetivo de Sinner foi o de demonstrar que Boff teria se apropriado de elementos característicos da teologia protestante para moldar tanto seu pensamento teológico quanto a crítica à Igreja Católica. Todavia, o artigo contribui para refletir mais sobre a originalidade do pensamento de Boff.

Segundo Sinner Leonardo Boff sempre valorizou a contribuição de Martinho Lutero para a teologia moderna, reconhecendo em Lutero um precursor do espírito emancipatório e libertário que permeia a Teologia da Libertação. Conforme Boff afirma:

"Ele [Lutero] é um dos pais do espírito emancipatório moderno e um dos doutores comuns do cristianismo. Nele há inegavelmente uma aura

libertária e uma coragem para o protesto que têm a ver diretamente com a teologia latino-americana de libertação" (Sinner, 2006, p. 153).

Boff desenvolveu uma eclesiologia que positivamente, parece ser paralela à teologia protestante. Isto porque Boff, segundo Sinner, enfatiza a Igreja como o povo de Deus e a hierarquia como serviço. O autor, todavia, reconhece que esta visão é profundamente influenciada pelo II Concílio Vaticano, que relativizou a identificação tradicional entre a Igreja de Cristo e a Igreja Católica Romana, sugerindo que a Igreja de Cristo "subsiste" na Igreja Católica, sem afirmar que ela é a única representante legítima (Sinner, 2006, p. 154). A distinção é fundamental e radical, ao indicar que a Igreja de Cristo "subsiste" na Igreja Católica o Vaticano II permitiu afirmar que a Igreja de Cristo também pode não estar na Igreja Católica e que pode se identificar com outras instituições.

Sinner ainda valoriza a dimensão cósmica da teologia de Boff, fortemente influenciada pelo pensamento de Teilhard de Chardin e pela tradição franciscana, se manifesta em sua abordagem da ecologia e da espiritualidade. Para Boff, a catolicidade da Igreja abrange o cosmos, e ele defende a necessidade de uma cultura planetária que respeite a natureza como parte da criação divina. Esta perspectiva foi fortalecida nos anos 90, em meio às suas censuras pelo Vaticano, culminando em sua decisão de deixar a ordem franciscana e o sacerdócio (Sinner, 2006, p. 154). Um dos aspectos mais polêmicos da teologia de Boff é sua crítica ao poder hierárquico da Igreja. Ele postula uma analogia entre a Trindade, a Igreja e a sociedade, sugerindo que, assim como na Trindade não há hierarquia, a Igreja também deveria ser uma comunidade de iguais, baseada na comunhão e no serviço, e não no poder. Boff escreve:

"Na Trindade se ensina que não pode haver hierarquia. Todo o subordinacionismo é aí herético. As pessoas divinas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, são de igual dignidade, de igual bondade e de igual poder. A natureza íntima da Trindade não é solidão, mas comunhão. [...] Mas da Igreja se diz que é essencialmente hierárquica" (Sinner, 2006, p. 165).

Para Sinner, Boff ao integrar elementos da teologia protestante em sua reflexão, desafia e enriquece a teologia católica. Sua abordagem ecumênica e sua crítica à estrutura de poder da Igreja Católica ressoam com a tradição reformista de Lutero, oferecendo uma perspectiva inovadora e inclusiva para a Teologia da

Libertação. Boff pode ser descrito como um "católico protestante", pois ele resgata dimensões originais de ambas as tradições, buscando ser, em primeiro lugar, verdadeiramente evangélico (Sinner, 2006, p. 154).

Noutro artigo instigante sobre a trajetória de Leonardo Boff e sua contribuição para a teologia da libertação Baptista (2011) abordou as "aberturas em relação ao diálogo inter-religioso" no pensamento de Boff. Assim, Baptista se debruça sobre a produção do teólogo obsequiosamente silenciado, mas restringe sua análise somente ao período de 1990 até 1993, dado a produtividade de Leonardo Boff. O objetivo de Baptista neste artigo foi justamente o de destacar a produção da quarta fase, revisão e novo impulso, investigando sua evolução até o "Paradigma Ecológico". A análise de Baptista considera como a teologia de Boff articula o conceito de libertação e diálogo inter-religioso, mesmo reconhecendo que, inicialmente, a tônica da TdL estava mais voltada para a dinâmica libertadora, isto é, para a interpretação marxista da luta de classes, do que para o diálogo inter-religioso.

Segundo Baptista (2011) até 1990, a cristologia de Boff, tanto em sua fase antropológica quanto na Cristologia da Libertação, não se apresentava sob a perspectiva do diálogo inter-religioso. Assim, a TdL enfatizava principalmente a transformação estrutural frente ao empobrecimento e à opressão. Como afirmado no texto, "além do diálogo não ser colocado como questão, como tema teológico, a preocupação e a prioridade da TdL eram a dinâmica libertadora, inicialmente, marcada pelos aspectos sociopolítico econômicos" (Baptista, 2011, p. 1). Desta forma, se desenvolveu uma crítica à TdL no que tange ao "reducionismo antropológico" constituinte à formulação desta teologia. Assim, onde a concepção de "libertação" é centrada na terminologia "homem" e na ideia de que o "homem é chamado a dominar e ser senhor" (Baptista, 2011, p. 4). A salvação, segundo Boff, é entendida como "maior do que a libertação, pois ela tem uma perspectiva escatológica. No entanto, não há salvação escatológica sem mediação histórica" (Baptista, 2011, p. 4).

A eclesiologia de Boff também apresenta limitações, segundo Baptista. Embora aberta na perspectiva católica e ecumênica, faltou um avanço significativo na direção do diálogo inter-religioso devido à pressão exercida sobre Boff e à TdL pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Boff expressa essa situação ao

afirmar: "Prefiro caminhar com a Igreja que, sozinho, com minha teologia". Apesar das limitações, a teologia de Boff apresenta importantes aberturas para o diálogo inter-religioso. A cristologia cósmica, a eclesiologia como sacramento do Espírito, a concepção de Deus como Trindade, e a visão do ser humano como "nó-de-relações" são elementos que favorecem o diálogo (Baptista, 2011, p. 4).

Boff valoriza a revelação e a inspiração não apenas nas religiões, mas também na história humana, na poesia, filosofia e arte. Ele afirma que "inspiração e revelação são uma forma do aparecer da atividade de Deus dentro da vida total do homem, na sua vida inconsciente, subconsciente e em sua relação para com o mundo e a história" (Baptista, 2011, p. 7). Essa perspectiva amplia o entendimento da revelação divina, promovendo uma base teológica inclusiva e dialógica. A compreensão de Deus como relacional e comunal, expressa na Trindade, é outro ponto significativo. Boff afirma que "a comunhão trinitária: base para uma libertação social e integral" e que "nada existe somente em si e para si, tudo se encontra dentro de um jogo de relações"(Baptista, 2011, p. 11). Essa visão contrasta com o monoteísmo atrinitário, promovendo uma experiência de Deus que é fundamental para o diálogo inter-religioso.

Até aqui discuti que a Teologia da Libertação, conforme destacada por Walter Altmann e Gustavo Gutiérrez, emerge como uma resposta direta às profundas injustiças sociais e econômicas presentes na América Latina, integrando o evangelho à prática de libertação dos oprimidos. Altmann sublinha que esta teologia não se limita a uma reflexão teórica, mas se fundamenta na vivência e luta concreta de homens e mulheres comprometidos com a transformação social. Gutiérrez, considerado o pai desta vertente teológica, reforça a necessidade de uma teologia praxis, que transcende a mera curiosidade intelectual e se enraíza no compromisso com os marginalizados. Ele redefine a pobreza não apenas como uma carência material, mas como uma injustiça estrutural que demanda uma resposta ativa e compassiva, colocando a "opção preferencial pelos pobres" no centro da missão teológica.

Gostaria de discutir um pouco como o próprio Boff compreendeu a TdL em suas dimensões teóricas e práticas. Boff, é um escritor profícuo e reconhecido. Sua obra mais conhecida da década de 1980, "Igreja: Carisma e Poder" apresenta uma crítica contundente a estrutura eclesiástica católica. Nessa obra ele destaca a

relação entre carisma e poder no contexto da TdL. Desta forma, Boff analisou as práticas pastorais e os modelos de Igreja, contextualizando-as histórica e culturalmente.

O frei da Ordem dos Frades Menores identifica quatro principais práticas eclesiais na América Latina, discutindo suas significações e implicações. São os modelos de práticas discutidos por Boff: Igreja como "*civitas Dei*", Segundo Boff, esta seria uma prática onde a Igreja está voltada quase exclusivamente para dentro, com foco na liturgia, nos sacramentos e na organização paroquial, essencialmente clerical e conservadora. A "Igreja como *civitas Dei*", critica Boff se concentra principalmente nas questões internas e espirituais, vendo o mundo externo como algo a ser convertido. Esta visão está em declínio, mas ainda persiste em alguns setores: "Persiste ainda na América Latina, embora cada vez com menor intensidade, uma prática de Igreja voltada quase exclusivamente para dentro" (Boff, 1994, p. 21). Este modelo é caracterizado por uma estrutura hierárquica rígida e uma forte ênfase na liturgia e nos sacramentos, com pouca atenção às questões sociais e políticas.

A segunda prática é a "Igreja como *mater et magistra*" aqui vemos um modelo de igreja surgido do antigo pacto colonial e que se ajustou para se aliar às classes dominantes, este modelo de prática eclesial oferece uma vasta rede de obras assistenciais, com uma visão conservadora e ortodoxa. Boff ainda registra o modelo de "Igreja como *sacramentum salutis*". Isto é, uma forma de igreja que se ajusta à modernização, neste sentido, está prática instiga à participar ativamente de debates sobre justiça e busca promover uma abertura ao mundo e às ciências modernas, com uma abordagem mais reformista.

Por fim, o autor trabalha a ideia da "Igreja a partir dos pobres", um modelo de prática eclesial que, segundo Boff, emerge a partir dos anos 60, este modelo se baseia na conscientização e na organização dos oprimidos para alcançar uma libertação política e religiosa, promovendo uma Igreja que nasce da fé do povo e está à altura dos desafios históricos. Em contraste com a "Igreja como *Sacramentum Salutis*", Boff discutiu o modelo emergente da "Igreja a partir dos pobres", que tem uma forte dimensão política e busca a libertação das classes populares: "Desde Teodósio a Igreja foi certamente uma Igreja para os pobres, mas nunca mais conseguiu ser uma Igreja de pobres. Agora os pobres não são apenas

vistos numa perspectiva caritativa e assistencialista, mas principalmente política" (Boff, 1994, p. 31).

Este modelo representa uma Igreja que se alinha com os movimentos de libertação e justiça social, refletindo as realidades socioeconômicas e políticas da América Latina. Segundo Boff "A Igreja não pode ser entendida nela e por ela mesma, pois está a serviço de realidades que a transcendem, o Reino e o mundo" (Boff, 1994, p. 20). Assim, o autor sugere que a verdadeira eclesiologia deve ser buscada nas práticas eclesiais, e não apenas nos manuais teológicos. Para ele, esta perspectiva é essencial para compreender os modelos de Igreja na América Latina, que variam entre tradições históricas e adaptações modernas.

Boff também discute a importância da correta articulação entre Reino, mundo e Igreja, evitando as patologias teológicas que surgem quando esses elementos são desarticulados. Ele argumenta que uma Igreja que se isola ou se identifica demasiado com o mundo perde sua missão essencial: "Uma Igreja centrada sobre si mesma e não articulada com o Reino e com o mundo faz aparecer uma imagem eclesial autossuficiente, triunfalista" (Boff, 1994, p. 20). Em termos de contextualização histórica e cultural, Boff destaca que os diferentes modelos de Igreja na América Latina refletem respostas a contextos específicos de opressão e luta por justiça. Ele menciona que "a verdadeira eclesiologia não se encontra nos manuais ou nos escritos dos teólogos; ela se realiza e vigora nas práticas eclesiais" (Boff, 1994, p. 19), indicando que a prática pastoral deve sempre estar em diálogo com as realidades históricas e culturais.

O frei da Ordem dos Frades Menores busca destacar a importância de adaptar essas práticas eclesiásticas às necessidades contemporâneas, enfatizando a relevância das tendências teológicas atuais na reformulação da prática pastoral. Boff sustenta que a missão da Igreja deve incluir um compromisso ativo com a justiça social, afirmando que a urgência da luta pela justiça social é inquestionável. Assim, Boff critica a passividade da Igreja diante das injustiças sociais e conclama a instituição a assumir um papel mais ativo na promoção dos direitos dos marginalizados.

Ante a ditadura militar brasileira, contra o qual Boff apresentou militância atuante, o Frei Boff observou que a violação dos direitos humanos dentro da própria Igreja representava uma apostasia da fé. Analisou como certas práticas e estruturas

eclesiásticas em conflito com a proclamação dos direitos humanos e desta forma ressaltou a necessidade de superação de práticas eclesiais que violam os direitos humanos. Boff destaca que, apesar da Igreja historicamente exaltar a dignidade humana, sua prática institucional frequentemente contradiz esses princípios. O frei obsequiosamente silenciado pelo ex-papa Ratzinger afirmou que há uma defasagem entre a teoria e a prática dos direitos humanos na Igreja, resultado de "mecanismos de poder, de insuficiências institucionais, de distorções práticas e teóricas herdadas de modelos não mais adequados à realidade" (Boff, 1977, p. 68).

Nesse sentido, Boff observa que "os postos de direção na Igreja [...] não são precedidos de consulta às bases do Povo de Deus" e que tal centralização inevitavelmente gera marginalização, afetando direitos fundamentais como a participação e a informação (Boff, 1977, p. 70). Assim, o teólogo da libertação tupiniquim afirma que esta prática institucional não apenas contradiz a doutrina cristã, mas também configura uma forma de apostasia ao desviar-se dos ensinamentos de justiça e igualdade promovidos por Jesus Cristo.

Boff explorou ainda a questão do poder e da instituição na Igreja. Assim, explorou como o poder é exercido dentro da Igreja e as implicações disso para a comunidade eclesial. Ele questionou se a Igreja-instituição passou pela prova do poder e examina as frustrações e esperanças relacionadas ao poder institucional na Igreja. Boff argumenta que a concentração de poder na hierarquia eclesiástica pode levar a abusos e desvios da missão original da Igreja, propondo uma estrutura mais inclusiva e participativa. O revolucionário da Teologia da Libertação acerca da Igreja-Instituição argumenta que, dentro da Igreja, coexistem dois comportamentos distintos: um voltado para o mundo e a sociedade, e outro focado nas estruturas internas da Igreja.

Assim, ele destaca que, embora a Igreja tenha conquistado uma respeitabilidade moral significativa, as tensões internas revelam conflitos e manifestações de autoritarismo que muitas vezes levam à marginalização dos fiéis. Boff observa: "Na Igreja coexistem dois comportamentos que não se coordenam nem se recobrem totalmente: um voltado para o mundo e a sociedade e o outro voltado para dentro e para as distintas estruturas de Igreja" (Boff, 1977, p. 91). A análise de Boff aponta para a centralização do poder na Igreja como uma fonte de disfunção, onde o autoritarismo e a falta de participação dos leigos geram crises de

fé e alienação. Ele critica a maneira como a Hierarquia da Igreja exerce seu poder de forma centralizada, comparando-a com estruturas de poder secular. Boff questiona a possibilidade de a Igreja-instituição se converter verdadeiramente em uma entidade servidora e libertadora: "Pode a Igreja-instituição assumir uma função libertadora no meio dos pobres e oprimidos?". Ele sugere que a conversão necessária deve atingir as estruturas institucionais, não apenas a moralidade individual dos membros.

A escrita de Boff, e a sua vida, conforme os eventos práticos que acompanhamos a respeito dele, é comprometida com a busca de integrar a fé cristã com a prática de justiça social. Um exemplo disso, pode ser ilustrado na persistência de Boff em visitar o então ex-presidente Lula, preso por uma armação golpista em Curitiba pela operação Lava a jato capitaneada pelo ex-juiz e atual deputado Sérgio Moro. Boff teve seu pedido de visita ao presidente Lula negado pela juíza Catarina Moura Lebbos, braço direito do juiz Sérgio Moro. À negativa inicial Boff respondeu se apresentando em vigília com outros seguidores do presidente na porta da Polícia Federal de Curitiba - PR. E escreveu em matéria ao Brasil de Fato em 23 de Abril de 2018:

A pequenês de espírito de nossos juízes da Lava Jato e a negação de um direito assegurado a um Prêmio Nobel da Paz de visitar um seu amigo encarcerado, no espírito de pura humanidade e de calorosa solidariedade envergonha nosso país, Apenas comprova que efetivamente estamos sob a lógica negadora de democracia num regime de exceção. Mas o Brasil é maior que sua crise. Purificados, sairemos melhores e orgulhosos de nossa resistência, de nossa indignação e da coragem de resgatar a partir das ruas e pelas eleições um Estado de direito. Não esqueceremos jamais as palavras sagradas: "Eu estava preso e tu me impediste de visitá-lo".
(Boff, 2018)

Este é o sentido, que busco imbuir neste texto quando trato de uma nova discussão sobre laicidade e espaço público. Boff defende que a teologia deve ser uma atividade inserida na vida de fé, crítica, pensante e metódica, engajada nas realidades concretas da sociedade. No contexto brasileiro e latino-americano o autor argumenta que a teologia deve ser desenvolvida a partir da experiência concreta da Igreja, promovendo uma evangelização que liberte e transforme a sociedade.

Metodologicamente é possível afirmar que Boff aplica categorias sócio analíticas na análise da Igreja enquanto instituição, defendendo a legitimidade dessa abordagem para entender os condicionamentos históricos da Igreja e suas formas de poder. Desta forma, o autor sustenta que a Igreja, é mais que uma entidade espiritual, ela é uma sociedade com estruturas hierárquicas visíveis, o que permite uma análise crítica com ferramentas das ciências sociais. Essa metodologia visa uma compreensão mais profunda das realidades e desafios enfrentados pela Igreja, sem perder de vista sua dimensão espiritual e sacramental.

E é por esta razão que a teologia da libertação de Leonardo Boff é *mutatis mutandis*. É teologia da libertação, mas se torna também ecológica, feminista, antirracista. A partir da década de 1990, em razão da preocupação ambiental crescente Boff passa a trabalhar mais temas ecológicos, associados aos problemas de desigualdade econômica e social que já tratava na teologia da libertação.

Sobre esta transformação da perspectiva socioeconômico para uma abordagem ética cosmológica (Pereira; Saraiva, 2017) escreveram que Boff distingue entre a ética e a moral e tal distinção tem por função ressaltar princípios e valores que orientam os grupos humanos, por outro lado a moral está relacionada a costumes e valores culturalmente estabelecidos ensina o nobre ganhador do Nobel da Paz. Boff então, utiliza os dois sentidos originais da palavra "ethos" na Grécia antiga para delinear essa distinção, onde "ethos" com "eta" se refere à morada humana e caráter, e "ethos" com "épsilon" se refere a costumes e tradições.

Leonardo Boff critica o capitalismo liberal, o consumismo e o individualismo como causas da exploração desenfreada dos pobres e da natureza. Ele afirma que "todo esse sistema econômico sobrevive exclusivamente às custas da exploração sistemática e virulenta dos pobres e da natureza" (Pereira; Saraiva, 2017, p. 52), resultando no esgotamento dos recursos naturais. Dados do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente indicam que metade das florestas existentes na década de 1950 já foi derrubada e minerais vitais poderão se esgotar até 2030. Além disso, mais de 70% dos grãos são usados para alimentar animais de corte, agravando a escassez alimentar (Pereira; Saraiva, 2017).

Boff identifica essa crise como fruto da "Cosmologia da Dominação", baseada no antropocentrismo e na razão instrumental, que trata a natureza como objeto de conquista. Ele propõe superá-la por meio da "Cosmologia da

Transformação", um paradigma ético-ecológico pós-antropocêntrico que vê a natureza como "território e tecido mesmos do homem" e os seres naturais como "irmãos planetários" (Pereira; Saraiva, 2017, p. 53). Essa cosmologia inclui uma visão holística do planeta como um superorganismo vivo e expande o conceito de ecologia para dimensões políticas, sociais, mentais e integrais, enfatizando a justiça social, a consciência planetária e o cuidado com a Terra como casa comum.

Boff defende uma nova civilização baseada na ética do cuidado, essencial para preservar a vida e garantir justiça. Ele propõe um pacto social mundial com três valores: "salvaguardar as condições para que o planeta possa continuar a existir e coevoluir; garantir o futuro da espécie humana; e preservar a paz perpétua entre os povos" (Pereira; Saraiva, 2017, p. 54). Ele vê o ecossocialismo como alternativa ao capitalismo, que considera incompatível com a sustentabilidade ecológica, e propõe substituir a dominação pelo cuidado e reconhecer a espiritualidade como parte essencial da realidade humana.

A teologia de Boff, fundamentada na ecumenicidade e nos necessitados, reflete uma teologia descolonial que dialoga com o cristianismo messiânico. Por ora, cabe destacar que sua perspectiva abre caminho para uma reflexão necessária sobre o campo religioso e a luta política contemporânea. Nesse contexto, também será apresentada a contribuição de Rubem Alves, outro pensador essencial de origem protestante que comunga do paradigma ético-ecológico pós-antropocêntrico de Leonardo Boff na construção de uma Cosmologia da Transformação.

5.2.1.4. Fé engajada e transformação social: A Teologia Libertadora de Rubem Alves

Rubem Alves foi um renomado pensador mineiro. Ele foi reconhecido através de sua profícua carreira como teólogo, educador, psicanalista e escritor brasileiro, deixou um legado significativo em diversas áreas do conhecimento. Formou-se em Teologia pelo Seminário Presbiteriano de Campinas e depois prosseguiu seus estudos nos EUA. Lá ele mestrou em teologia pelo *Union Theological Seminary* e se doutorou em Filosofia pela *Princeton Theological Seminary*. Sua tese de doutorado, "*Towards a Theology of Liberation*," é considerada um dos textos

fundadores da teologia da libertação, um movimento que busca alinhar a fé cristã com a luta por justiça social. Ele defendeu esta tese em 1985 e foi publicada em 1987, portanto, dentro da terceira fase do desenvolvimento da teologia da libertação, segundo Gibellini. Indo de encontro com a TdL já produzida por Gutiérrez e Boff, Alves argumentava que a teologia deveria ser uma prática libertadora, comprometida com a transformação social e a promoção da dignidade humana. Para ele, a teologia não deveria ser apenas uma reflexão abstrata, mas uma ferramenta ativa na luta contra as injustiças sociais (Alves, 1987).

Como um dos pioneiros da teologia da libertação na América Latina, Alves se destacou por sua crítica incisiva às estruturas de poder opressoras e sua defesa intransigente dos pobres e marginalizados. Em suas obras, ele ressaltava a importância de uma fé engajada, que se expressa em ações concretas em prol dos direitos humanos e da equidade social. A teologia de Alves era marcada pela busca de uma espiritualidade encarnada, que reconhece a presença divina na luta cotidiana por justiça e paz (Alves, 1987).

Cavalcante (2020) trabalha a ideia de uma proto-história da Teologia da Libertação. Esta proto-história é o equivalente ao que Leonardo Boff gestou e que Gibellini considerou como uma etapa de preparação da/para a TdL. Isto é, o período em que a instituição Igreja começa a buscar respostas para os desafios da modernidade para a América Latina. Alves teria desempenhado um papel fundamental na proto-história da Teologia da Libertação, oferecendo uma visão teológica que integrava a crítica social e a espiritualidade cristã.

Alves, influenciado por Richard Shaull e outros teólogos como Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Reinhold Niebuhr⁵¹, desenvolveu uma abordagem teológica que integrava a crítica social e a espiritualidade cristã. Sua formação no Union Theological Seminary de Nova Iorque, sob a orientação de Shaull, foi crucial para moldar seu pensamento. Shaull, ao trazer uma perspectiva marxista para a interpretação teológica, influenciou significativamente Alves, que buscou entender

⁵¹ Richard Shaull (1919-2002), teólogo e missionário presbiteriano norte-americano, contribuiu para a Teologia da Revolução e influenciou teólogos latino-americanos como Rubem Alves (Cavalcante, 2020). Karl Barth (1886-1968), teólogo reformado suíço, desenvolveu a teologia dialética e se opôs ao nazismo (McCormack, 1995). Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), pastor luterano e teólogo alemão, participou da resistência contra Hitler e foi executado pelos nazistas (Metaxas, 2010). Reinhold Niebuhr (1892-1971), teólogo protestante norte-americano, é conhecido pelo "realismo cristão" e suas críticas ao liberalismo teológico (Stone, 1972).

a revolução e a libertação a partir de um ponto de vista cristão. Alves argumentava que "a desumanização é uma consequência da privação do homem do natural, a humanização deve inseri-lo de novo nele".

A influência de Richard Shaull sobre Alves foi analisada por Barreto Jr. (2019). Raimundo César Barreto Junior, aborda e aprofunda influência de Richard Shaull sobre Rubem Alves, destacando como essa relação moldou a trajetória teológica e política de Alves. A análise enfatiza a interação entre os dois pensadores, situando Shaull como uma figura crucial no desenvolvimento intelectual de Alves, particularmente na sua formação teológica e na sua abordagem à teologia da libertação.

Rubem Alves encontrou em Richard Shaull uma influência transformadora, descrita por ele como uma verdadeira epifania: "Dick Shaull me ensinou a pensar" (Barreto Jr., 2019, p. 110). Shaull desafiava os paradigmas tradicionais, incentivando o questionamento constante, como lembra Jovelino Ramos: "Para ele, aprender não era assimilar conhecimento, mas questionar o conhecimento" (Barreto Jr., 2019, p. 111). Sua teologia, que integrava prática social e política, inspirou Alves a adotar uma abordagem crítica e engajada. Shaull defendia que "fazer teologia era tomar parte nas lutas contemporâneas" e que "somente nesta e a partir desta é possível encontrar Deus" (Barreto Jr., 2019, p. 111).

Durante sua formação em Princeton, Shaull orientou Alves, apoiando-o nos desafios de sua tese. Essa parceria moldou a visão teológica de Alves, que, influenciado por Shaull, integrou elementos da Teologia da Libertação, mas também a criticou, apontando o "engessamento" de seus primeiros expoentes (Barreto Jr., 2019, p. 109). Alves incorporou a psicanálise e explorou a subjetividade, diferenciando-se de outros teólogos como Gustavo Gutiérrez. Discordo de Barreto Jr. quando limita a fase inicial da Teologia da Libertação ao período entre 1980 e 1985, ignorando sua gestação desde 1960, tanto no interior da Igreja Católica quanto nas ações contra a ditadura militar brasileira.

No contexto brasileiro, Alves aplicou sua teologia para analisar questões políticas e sociais. Ele via a revolução como caminho para a humanização: "A desumanização é uma consequência da privação do homem do natural; a humanização deve inseri-lo de novo nele" (Cavalcante, 2020, p. 63). Alves criticava estruturas políticas controladas por interesses econômicos, enxergando o povo

como um não de Deus contra o Estado idolátrico (Cavalcante, 2020, p. 84). Para Alves, Deus surgia como "uma força de fora", capaz de romper com a desumanização (Cavalcante, 2020, p. 78), enquanto a igreja deveria desempenhar um papel crítico, evitando que a revolução se tornasse idolátrica.

Influenciado por teólogos como Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Reinhold Niebuhr, além da perspectiva marxista trazida por Shaul, Alves uniu crítica social e espiritualidade cristã. Ele argumentava que a revolução e a libertação deviam promover uma reconexão do ser humano com sua natureza, destacando que "a desumanização é uma consequência da privação do homem do natural; a humanização deve inseri-lo de novo nele" (Cavalcante, 2020, p. 66).

Alves, como já foi aludido, não se enquadra estritamente como um teólogo da libertação, uma vez que sua abordagem não se limitava à militância acadêmica e pastoral que caracterizou outros teólogos do movimento. Todavia, suas ideias foram precursoras importantes para o desenvolvimento da Teologia da Libertação. Ele via a revolução como um processo essencialmente humano, destacando que "o povo emergiu e está consolidando sua existência. Esta realidade é a realidade revolucionária por excelência"(Cavalcante, 2020, p. 65).

Para Alves, a revolução não era apenas uma mudança política, mas um fenômeno profundo que envolvia a transformação social e a realização da dignidade humana. Um aspecto central da teologia de Alves é a crítica à alienação e à opressão, utilizando o instrumental marxista para desmascarar as ideologias que perpetuam o status quo. Ele afirmava que "a contribuição marxista não se deu na criação da revolução, mas sim no seu papel de catalisar esse processo para a humanização. Na realidade, a ideologia marxista derrubou os mitos que justificavam o status quo" (Cavalcante, 2020, p. 68). Alves via o marxismo não como uma doutrina definitiva, mas como uma ferramenta útil para a crítica social e a promoção da justiça.

A relação entre a fé cristã e a realidade social era uma preocupação constante para Alves. Ele entendia que a igreja deveria engajar-se ativamente no processo de transformação social, buscando a humanização através da revolução. Alves questionava: "como avaliar teologicamente a revolução?" e via a necessidade de a igreja participar ativamente da luta pela justiça social. A influência de Shaul é evidente na obra de Alves, especialmente na forma como ele combina teologia e

praxis social. Shaull, que também passou por uma transformação teológica através de suas experiências na América Latina, ensinou a Alves a importância de uma teologia contextualizada que respondesse às necessidades e realidades do povo latino-americano. Shaull defendia que "a Igreja se convertesse ao mundo: sair do jardim interior, protegido, e cavalgar sobre o vento", uma ideia que Alves incorporou em seu pensamento.

5.2.1.4.1. Entre Fé e Justiça: A jornada teológica de Rubem Alves no contexto latino-americano

Rubem Alves deixou um legado que ultrapassa a teoria, enraizando-se na prática social e espiritual. Sua formação acadêmica, aliada à influência de Richard Shaull, moldou uma teologia voltada para a transformação social, comprometida com os princípios da Teologia da Libertação, que integra fé cristã e justiça social. Alves criticava estruturas opressoras e defendia uma espiritualidade ativa, centrada na defesa dos direitos humanos e da equidade. Ele enxergava a revolução como um processo humano essencial para a realização da dignidade, abordando opressão e desumanização por meio de perspectivas marxistas e psicanalíticas. Essa visão contextualizada e engajada faz de Alves uma voz profética do protestantismo periférico brasileiro a partir da década de 1970, mesmo que não fosse a única.

Sua contribuição à Teologia da Libertação no campo evangélico está ligada à sua participação na Comissão Latino-Americana de Igreja e Sociedade (ISAL) e ao movimento ecumênico. Fundada em 1962, sob inspiração do Concílio Mundial de Igrejas, a ISAL criou um espaço de diálogo inter-religioso que permitiu reflexões mais livres sobre a igreja e sua missão no mundo. "ISAL... tomou-se um movimento ecumênico-cristão que possibilitou a abertura de um espaço para que teólogos-pastores, como Alves, pudessem... pensar mais livremente o tema igreja e a sua missão no mundo" (Almeida, 2021, p. 73). Nesse ambiente, Alves desenvolveu uma teologia profundamente conectada às ciências sociais e à realidade política da América Latina. A abordagem inclusiva e dialogal da ISAL incentivou a colaboração entre teólogos de diferentes denominações cristãs, fortalecendo uma teologia mais relevante e comprometida. Como aponta Almeida: "Diante dos sucessivos erros dos

critérios institucionais quanto à definição da comunidade, torna-se propício o aparecimento do ecumenismo e seus fundamentos" (Almeida, 2021, p. 83). Assim, Alves contribuiu para uma teologia que transcendia fronteiras metafísicas e se engajava ativamente na transformação da realidade social.

O filósofo sensível, em suas reflexões para a ISAL, destacou a necessidade de uma nova compreensão da igreja e sua missão, considerando o contexto sócio-histórico vivido pelos povos latino-americanos. Ele utilizou uma abordagem teológica que reconhecesse a linguagem e as necessidades dos excluídos do sistema vigente. "Sugere, então, a compreensão de uma práxis que se origine ante o fracasso do chamado desenvolvimentismo tomado até então como totalidade, razão última. Como o mundo para o teólogo é cultura e não um espaço de fatos economicamente brutos, esta práxis requer antes de tudo dedicação teológica para com o conhecimento da linguagem imanente do oprimido" (Almeida, 2021, p. 73). Alves argumentava que a igreja deveria ser um agente de transformação social, participando ativamente na luta contra as injustiças estruturais que afetavam a maioria da população.

Um aspecto central do pensamento de Alves era a crítica à industrialização e ao desenvolvimento econômico que perpetuavam a desigualdade social. Ele via o desenvolvimento tecnológico, controlado pelo capital estrangeiro, como uma nova forma de dominação econômica que precisava ser confrontada por uma consciência social libertadora. "Rubem Alves admite não ter qualquer ilusão com a indústria tecnológica, pois, está denominada pelo capital estrangeiro, estabelece uma nova e poderosa rede de poder econômico e, quem tem este poder há de usá-lo sempre em prol de seus próprios benefícios" (Almeida, 2021, p. 76). Para Alves, a igreja deveria desempenhar um papel crucial neste processo, oferecendo uma nova visão de mundo que superasse as limitações da estrutura socioeconômica existente.

A importância do movimento ecumênico na teologia de Alves é inegável. Este movimento não só facilitou o desenvolvimento das ideias de Alves, mas também fortaleceu o movimento da Teologia da Libertação como um todo, ao promover um ambiente de cooperação e troca de ideias entre teólogos comprometidos com a justiça social e a transformação das estruturas opressivas.

5.2.1.4.2. Teopoética e a libertação do corpo: A contribuição de Rubem Alves na Teologia da Libertação

Assim como Boff, Rubem Alves ajustou seu pensamento teológico ao longo das décadas, adaptando-o às demandas de seu tempo. Alves sugere compreender a teologia como um "poema do corpo"⁵², desafiando e complementando a Teologia da Libertação tradicional na América Latina. Ele renomeia sua abordagem como "teopoética", uma proposta que integra corporeidade e imaginação à prática teológica, indo além dos discursos racionais para abarcar a totalidade da experiência humana, incluindo seus aspectos sensíveis e corporais. A teopoética por si só é revolucionária quando rompe com o paradigma cartesiano de divisão entre corpo e mente/alma. Simultaneamente, Alves desafia a cultura evangélica brasileira a qual pertencia ao desidratar a compreensão de que o corpo é marcado pelo pecado, ideia muito presente na teologia evangélica, sobretudo, na pentecostal.

Da Silva (2017) explora a noção de "teopoética" em Alves, destacando sua ênfase em vivenciar a teologia através dos corpos marginalizados e sacrificados, frequentemente silenciados pela sociedade. Para Alves, a teologia deveria ser "um jogo de contas de vidro que surge sobre as entranhas dos sacrificados" (Da Silva, 2017, p. 74). Ele propõe uma prática teológica que não perca a ternura, mesmo frente ao sofrimento imposto pelas desigualdades sociais.

Como mencionei acima, Rubem Alves criticava a tradição filosófica platônico-cartesiana, marcada pela separação entre corpo e mente, que desvalorizava o corpo e as sensações em favor da racionalidade. Em contraste, defendia uma teologia que celebrasse a vida em sua totalidade, incluindo a corporeidade como elemento central. Para Alves, o corpo não é apenas objeto de reflexão, mas um sujeito ativo que interpreta e transforma o mundo. Ele usava a metáfora do "jogo de contas" para descrever uma teologia lúdica e criativa, que incorpora participação e imaginação. Da Silva (2017) ressalta que a teologia de Alves desafia as teologias latino-americanas a dialogarem, todas surgidas em contextos de pobreza e desempoderamento. Alves afirmava que a fala que originou o teólogo vinha de "gente que não tinha poder em suas mãos para fazer o futuro"

⁵² Em "Variações sobre a Vida e a Morte: O Feitiço Erótico-Herético da Teologia" (2009)

(Da Silva, 2017, p. 138), sugerindo que, como bufões e crianças, podemos anunciar "novos mundos" (Da Silva, 2017, p. 149) e resgatar a utopia. Para Alves, a teologia deve reconhecer o sofrimento e as feridas, mas também enxergar a beleza e a esperança. Ele enfatizava a corporeidade como central na anunciação cristã, resgatando a espiritualidade do martírio: é o corpo crucificado que simboliza a vitória sobre a morte. Na ressurreição, o corpo se torna sinal de esperança, superando a desvalorização helênica tradicional. Alves defendia que a teologia deve ser como "o suspiro de uma criatura oprimida" (Da Silva, 2017, p. 77), aberta à criatividade e inovação, capaz de gerar novos mundos e possibilidades.

Campos e Mariani (2018) exploram a integração entre a Teologia da Libertação latino-americana e a abordagem mística e poética de Alves. Para eles, sua "teopoética" utiliza a poesia para comunicar o mistério divino, enriquecendo a tradição teológica com uma perspectiva mística e libertadora. Alves desafiava a rigidez dogmática das igrejas protestantes históricas, que frequentemente marginalizavam a mística em favor de um moralismo rígido. "A palavra mística... oferece, no contexto do encontro do cristianismo com a cultura grega, recursos simbólicos para fazer referência ao mistério da encarnação do Verbo de Deus" (Campos; Mariani, 2018, p. 468).

Alves também criticava o protestantismo histórico brasileiro, influenciado pela teologia alemã, por rejeitar a mística e associá-la ao panteísmo ou a práticas metafísicas neoplatônicas. Ele via nessa rejeição um reflexo do eurocentrismo e do racionalismo excessivo. Essa crítica se estendia tanto a teólogos liberais quanto conservadores, que consideravam a mística uma ameaça à clareza doutrinária e à moralidade cristã. Assim como Lauro Bretones, Alves tensionava o campo religioso ao reivindicar maior espontaneidade e abertura nas relações com o sagrado, desafiando posturas que ignoravam a dimensão mística da fé.

"A percepção da dinâmica do inconsciente como lugar do desejo mais profundo é central na teologia de Rubem Alves: o humano é fundamentalmente corpo desejante, pois é habitado por um grande Vazio, com letra maiúscula porque é o Vazio originário, que nada pode preencher, o útero absoluto dentro do qual cada um é gerado/criado: 'O Pai nosso que mora nos céus, onde voam as aves, espaço vazio, pura permissão, ausência'. Vazio, presença de uma ausência que mora na profundidade, é o que põe a alma em movimento. A vida é a busca de realização do desejo absoluto que se dá num itinerário de travessia e ultrapassagem de tantas experiências de prazer e dor que se dão na relação com o mundo e com o outro" (Campos; Mariani, 2018, p. 476).

Alves, no entanto, adotava a mística como uma dimensão essencial de sua teologia, sem negar o corpo e o desejo humano. Ele via a realização humana como um processo de ascese do desejo, onde a vivência do ser como um corpo desejante estava constantemente tensionada pela percepção do Vazio originário – o Mistério inefável e inominável que habita a profundidade da alma.

"A mística que está no fundamento da teopoética de Rubem Alves se caracteriza por essa maneira interessante de lidar com o desejo. Sem negar o corpo, ele entende que a realização humana supõe, no entanto, uma ascese do desejo, isto é, um processo em que a vivência de si como um ser desejante encontra-se sempre tensionada pela percepção do Vazio originário, o Mistério inefável e inominável que habita a profundidade, o fundo da alma: 'Será isto que é a alma, a Ausência que mora em mim, e faz meu corpo tremer?'. A vida, então, desabrocha em liberdade e alegria verdadeiras na medida em que o humano cumpre o itinerário que implicará também e, principalmente, aprender lições do abismo" (Campos; Mariani, 2018, p. 476).

Esta abordagem mística permitia que Alves reconciliasse a espiritualidade com a corporeidade, celebrando a vida e a criação como expressões do desejo profundo que move a existência humana em direção ao divino. Os autores enfatizam que a teopoética de Rubem Alves representa uma resposta crítica à institucionalização da experiência religiosa, característica tanto do catolicismo quanto do protestantismo. A teologia de Alves propõe reivindicar uma espiritualidade mística que se abre ao Mistério Santo como Vazio e Ausência, mas também como Presença que desperta o Desejo profundo e conduz a uma vida nova e plena de alegria.

"A mística que está no fundamento da teopoética de Rubem Alves se caracteriza por essa maneira interessante de lidar com o desejo. Sem negar o corpo, ele entende que a realização humana supõe, no entanto, uma ascese do desejo, isto é, um processo em que a vivência de si como um ser desejante encontra-se sempre tensionada pela percepção do Vazio originário, o Mistério inefável e inominável que habita a profundidade, o fundo da alma: 'Será isto que é a alma, a Ausência que mora em mim, e faz meu corpo tremer?'. A vida, então, desabrocha em liberdade e alegria verdadeiras na medida em que o humano cumpre o itinerário que implicará também e, principalmente, aprender lições do abismo" (Campos; Mariani, 2018, p. 476).

Esse Mistério inefável é libertador, pois oferece uma experiência direta e transformadora da presença divina, que transcende as limitações da linguagem e da racionalidade.

5.2.2. Teologia feminista

Segundo Aguiar Ferreira e Magalhães Neto, a teologia feminista surge em resposta ao contexto predominantemente patriarcal existentes nas tradições religiosas, em especial no cristianismo a partir do paradigma eurocêntrico. Para a dupla, esta abordagem teológica não apenas questiona as estruturas estabelecidas, mas também propõe novas formas de interpretação e prática religiosa que valorizam a experiência e a participação das mulheres.

A análise da dupla de pensadores já citada estabelece o feminismo como um movimento de emancipação e libertação das mulheres em diversas esferas, incluindo a religiosa. Desta forma, a teologia feminista se apresenta como uma voz que desafia o status quo, promovendo mudanças significativas na linguagem e na prática de muitas igrejas cristãs. Segundo os autores, a teologia feminista "nasce nesse ambiente novo, de fervor teológico que vem criticar o passado e o presente da Igreja patriarcal ao mesmo tempo em que cria possibilidades de um diálogo ecumênico e colabora para recuperar a participação feminina na construção de uma teologia de libertação para todos" (Ferreira; Magalhães Neto, 2010, p. 1).

Ivone Gebara, uma das principais referências em teologia feminista em termos globais, define a teologia feminista como uma busca articulada de sentido que se expressa numa diversidade de discursos, destacando a importância de uma teologia que entrelaça todas as dimensões da vida humana, desde o cotidiano até as questões mais amplas de solidariedade internacional. Gebara descreve a teologia como um fio poético que entrelaça todas as coisas da vida, e sua contribuição como limitada, mas aberta para ser costurada pelos fios do sentido buscado em conjunto. Nas palavras de Gebara:

A teologia seria o fio, poético talvez, que vai entrelaçando todas as coisas da vida, das menores às maiores, do cotidiano ao social mais amplo, da amizade ao partido político, da paixão amorosa a solidariedade internacional. É justamente esse fio tênue que segura as coisas, se modificam se rompe se reconstrói, se endurece, se afina se liga, a outros

através de nozinhos quase imperceptíveis que chamo de teologia. Faz pensar na diversidade de fios que uma costureira usa para indicar por quais caminhos deve passar a máquina de costura ou a agulha para que a roupa tome a forma desejada... Minha contribuição é, pois, limitada, assim como a contribuição de cada uma de nós, mas suficientemente aberta para ser costurada pelos fios do sentido buscado em conjunto. Buscamos a comunhão e a entre ajuda nessa extraordinária obra de arte que nossa geração está tentando construir. (Gebara, 1994. p.64)

Outra teóloga destacada em contexto internacional, Ivoni Reimer, destaca a necessidade de uma releitura crítica dos textos e tradições bíblicas. Isto porque Reimer reconhece a existência de interesses machistas e dominantes presentes nesses textos. Desta forma, para Reimer, fazer teologia é um exercício que se torna parte da vida e da espiritualidade cotidiana, a própria vida entra em contato com outras vidas para analisar e fazer histórias e testemunhos diferentes de vida ao se teologar (Reimer, 2000, p. 36).

Nesse sentido, a crítica feminista dos textos se torna central uma vez que as teorias feministas são os discursos alternativos que devem ser entendidos como invenções discursivas e como uma luta em torno dos significados, da verdade e dos valores. Desta forma, arrematam Ferreira e Magalhães Neto, a "teologia feminista constitui não apenas uma intervenção intelectual, mas também política e religiosa. Quando as teólogas feministas revisam os textos sagrados e propõem novas interpretações, elas criticam as organizações institucionais da Igreja e exigem mudanças nas estruturas sociais" (Ferreira; Magalhães Neto, 2010, p. 2).

Ferreira e Magalhães Neto (2010) apontam o processo contínuo de introdução das mulheres na interpretação da Bíblia cristã, tal movimento tem redundado em importantes mudanças sociais e culturais no uso da linguagem. Eles observam que as teólogas feministas contribuem significativamente para a reflexão hermenêutica e metodológica, aplicando a tecnologização do discurso em suas análises e treinamentos (Ferreira; Magalhães Neto, 2010, p. 4). No âmbito metodológico, a teologia feminista promove uma releitura crítica das tradições religiosas, destacando as experiências de vida das mulheres como mediadoras históricas necessárias para a compreensão dos discursos religiosos. Esta abordagem enfatiza a importância de considerar a materialidade específica da língua e as práticas sociais na análise dos textos sagrados (Ferreira, 2005, p. 5).

A teologia feminista, ao desafiar o patriarcado nas tradições religiosas, promove novas formas de interpretação que valorizam as experiências das

mulheres. Em especial desafia ao cristianismo de matriz europeia. A abordagem da teologia feminista desafia as estruturas estabelecidas, todavia, também propõe novas formas de interpretação e de prática religiosa que valorizam a experiência e a participação das mulheres. É importante reconhecer a contribuição de Ivone Gebara e de Ivoni Reimer na constituição da teologia feminista, em especial na teologia feminista brasileira. As autoras apresentam a teologia feminista como uma prática teológica que entrelaça todas as dimensões da vida, promovendo um diálogo ecumênico e uma releitura crítica dos textos e tradições bíblicas. Ao fazer isso, critica as organizações institucionais da Igreja e exige mudanças nas estruturas sociais. Assim, a teologia feminista não é apenas uma intervenção intelectual, mas também política e religiosa, trazendo à tona a necessidade de uma hermenêutica que considere a materialidade da língua e as práticas sociais, e promovendo mudanças significativas na linguagem e na prática de muitas igrejas cristãs. Tratarei melhor das fases de desenvolvimento da teologia feminista a seguir.

5.2.2.1. História da teologia Feminista

Furlin informa os antecedentes histórico-eclesiais da teologia feminista. Segundo a autora estes antecedentes estão enraizados na legitimação histórica da superioridade masculina afirmada de forma tácita pela doutrina oficial da Igreja Católica, que relegou a mulher ao papel de esposa submissa e mãe dedicada ao lar. E que não reconhece o papel de decisão da mulher na sua decisão relegando às mulheres um papel somente de auxiliar e secundário com relação aos homens. Segundo Olga Vélez Caro, essa perspectiva patriarcal e a institucionalização da Igreja dentro dos esquemas culturais de seu tempo invisibilizaram a participação originária das mulheres na Igreja. Foi apenas no início do século XX, com as grandes mudanças sociais e culturais, que a questão da mulher começou a ser abordada de uma nova perspectiva. Em seu texto, Furlin analisa documentos eclesiais que foram significativamente importantes para a emergência e reconhecimento da teologia feminista na Igreja Católica, a autora destaca a Encíclica "*Pacem in Terris*" (1963) e as conclusões do Concílio Vaticano II. Estes documentos foram marcos significativos para a legitimação do protagonismo das

mulheres na esfera pública e eclesial. O Papa João XXIII reconheceu a emergência das mulheres no espaço público como um "sinal de Deus", instigando a Igreja a repensar sua postura e doutrina em relação às mulheres. As conclusões do Vaticano II afirmaram a dignidade da mulher enquanto ser humano e reconheceram a legitimidade de suas reivindicações por igualdade.

Segundo Furlin, consolidação da teologia feminista se deve às mudanças sociais e à mobilização das mulheres no contexto eclesial. A autora observa que desde a década de 1960, influenciadas pelas lutas feministas no âmbito social, as Igrejas Cristãs começaram a promover a participação das mulheres também no âmbito eclesial. Apesar de as mulheres já trabalharem silenciosamente (ou silenciadas para ser mais preciso) por séculos para manter a estrutura eclesial. Desta forma, o reconhecimento recente da instituição Igreja Católica propiciou a formação de encontros como o da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT) em 1979 marcaram o início da emergência das mulheres como novos sujeitos teológicos. Neste contexto Ivone Gebara destaca que a teologia feminista, nas suas várias fases, incorporou progressivamente o referencial analítico de gênero, propondo mudanças estruturais na teologia androcêntrica tradicional. Esse processo se deu de forma lenta e em meio a tensões, mas promoveu uma reflexão crítica e engajada sobre as relações de gênero no espaço eclesial, convocando para a transformação das estruturas patriarcais do Cristianismo.

Assim, a teologia feminista destacou as mulheres como sujeitas reflexivas e produtoras de saber e com isso as introduziu como novos sujeitos na produção teológica. Esta produção teológica, que como já foi dito, desafia as representações simbólicas androcêntricas e ressignifica o saber teológico a partir das experiências e perspectivas das mulheres. Conforme Furlin, o empoderamento das mulheres e o reconhecimento da teologia feminista como uma nova forma de fazer teologia foram legitimados lentamente, enfrentando resistências dentro das estruturas eclesiais. A partir daí, o desenvolvimento da teologia feminista culminando na terceira fase da teologia feminista, identificada como Teologia Ecofeminista, é vista como tendo potencial para romper com as orientações patriarcais e incorporar uma perspectiva que promova a mudança das estruturas fundadoras do Cristianismo. Uma vez que esta fase evidencia a importância da análise de gênero como

mediação hermenêutica e epistemológica, aprofundando o diálogo entre teólogas e feministas e propondo uma nova configuração no campo teológico.

Neiva Furlin aborda a teologia feminista como uma corrente teológica que surge da intersecção entre o movimento feminista e a teologia tradicional. A intenção da teologia feminista segundo Furlin é a de não somente questionar, mas reformular a tradição teológica hegemônica eminentemente androcêntrica que domina o campo religioso, sobretudo, cristão. A autora explica que a teologia feminista na América Latina emerge em um contexto de luta por igualdade e reconhecimento das mulheres, tanto na sociedade quanto na Igreja. Foi o impacto das teorias feministas e das novas organizações de mulheres que se consolidaram a partir da década de 1960 que produzem o movimento social que propicia a emergência de uma teologia feminista, diz Furlin. Desta forma, a história da teologia feminista na América Latina, conforme apresentada por Furlin, pode ser dividida em três fases principais, a saber:

1. denominada "a teologia e 'a questão da mulher'";
2. seria reconhecida como "teologia na ótica da mulher";
3. é reconhecida como teologia ecofeminista fora da academia.

A primeira fase da teologia feminista, surgida na segunda metade da década de 1970, é marcada pelo debate sobre a "questão da mulher". Esse período inicial se caracteriza pelo esforço das teólogas em incluir a realidade das mulheres discriminadas e oprimidas na reflexão bíblica e teológica, tanto na sociedade quanto nas igrejas cristãs. Brunelli descreve essa fase como uma produção teológica feminina que nasceu das dificuldades enfrentadas pelas mulheres nos cursos de teologia e nas comunidades eclesiais, onde se sentiam discriminadas ao tentar compartilhar seus conhecimentos. Nesse contexto, buscou-se destacar a dignidade e os direitos das mulheres, além de resgatar figuras femininas da história bíblica ocultadas pelo discurso androcêntrico. Como explica Furlin, foi "um primeiro esforço de trazer para o interior da reflexão bíblica e teológica a situação das mulheres discriminadas e oprimidas [...] e buscar pistas de libertação" (Furlin, 2011, p. 144).

A segunda fase, que ocorre predominantemente na década de 1980, é descrita como a fase da "teologia na ótica da mulher". Nesta etapa, as teólogas

começam a incorporar a perspectiva de gênero em suas análises, denunciando o caráter androcêntrico e patriarcal da teologia tradicional. É um período de feminização dos conceitos teológicos, onde se busca valorizar a presença e a atuação das mulheres na história da salvação, utilizando imagens e linguagens que representam Deus a partir de uma perspectiva feminina, como "Deus-Mãe" e "Sofia".

"De acordo com Brunelli, a segunda fase - 'teologia na 'ótica da mulher' - se desenvolveu particularmente na década de 1980. Nesse momento, as mulheres começaram a perceber e denunciar o caráter androcêntrico, patriarcal e demasiadamente racional do discurso teológico. Questionaram também o fato da Teologia da Libertação tratar os pobres de forma genérica e advertiram que é diferente fazer teologia com base nas experiências dos homens ou das mulheres pobres" (Furlin, 2011, p. 145)

Este período também é marcado pela incorporação de dimensões de raça e etnia nas reflexões teológicas, reconhecendo as diferenças entre as experiências das mulheres.

A terceira fase é chamada de "Teologia Feminista: a Mediação de Gênero na Teologia" e se desenvolve na década de 1990. Durante esta fase, há uma maior incorporação das teorias pós-estruturalistas e da análise de gênero como categoria central. Esta fase é caracterizada pelo esforço de propor mudanças estruturais no Cristianismo, desafiando as bases patriarcais que sustentam a tradição eclesial. Furlin escreve a respeito das propostas de transformações que:

"Embora as duas teólogas demarquem os mesmos aspectos no que se refere à relevância dessa nova fase da produção teológica, Gebara dá ênfase às concepções ecofeministas e Brunelli acentua a importância da categoria de gênero como um instrumental analítico que provoca profundas mudanças no fazer teológico das mulheres" (Furlin, 2011, p. 147).

Este período também é conhecido pelo diálogo intensificado entre as teólogas feministas e acadêmicas de outras áreas do saber, o que contribui para a consolidação e reconhecimento da teologia feminista como uma nova forma de fazer teologia.

A teologia feminista se constrói, portanto, a partir de um "*space off*", um termo emprestado do cinema por Tereza de Lauretis, que se refere a um espaço não

visível no quadro, mas que pode ser inferido a partir daquilo que a imagem torna visível. Este "outro lugar" representa a perspectiva marginalizada das mulheres, que constrói um novo discurso teológico nas fendas e brechas das instituições dominadas pelo poder patriarcal. Para Lauretis, o conceito de "tecnologias de gênero" descreve como as representações de gênero são produzidas e legitimadas por diferentes tecnologias sociais, incluindo a tradição religiosa e os discursos simbólicos androcêntricos. As teólogas feministas utilizam estas tecnologias de gênero para desconstruir as representações tradicionais e criar novas narrativas que valorizem as experiências e subjetividades femininas.

Marga J. Ströher apresenta a teologia feminista como uma abordagem crítica e transformadora que enfoca as experiências, opressões e resistências das mulheres. A autora destaca que a teologia feminista vai além de incluir mulheres no discurso teológico tradicional, buscando "humanizar toda a teologia, história e cultura, valorizando o ser humano como um todo" (Ströher, 2005, p. 118). Nesse sentido, a teologia feminista atua como uma disciplina autônoma e abrangente, comprometida em questionar formas de opressão por meio de uma perspectiva feminista.

Segundo Ströher, o desenvolvimento da teologia feminista na Escola Superior de Teologia (EST) foi marcado pela criação de uma cátedra específica para o campo. Em 1985, estudantes formaram a Comissão Pró-Teóloga, que reuniu homens e mulheres para debater a inclusão de uma teóloga na instituição. Seminários e convites a professoras visitantes culminaram na aprovação oficial da cátedra de Teologia Feminista em 1990. Apesar da resistência inicial ao termo "feminista", ele foi mantido por seu caráter político e alinhamento ao movimento feminista global. Esse posicionamento político também reflete o significado epistemológico da teologia feminista, que, segundo a autora, desmantela pressupostos patriarcais profundamente enraizados na teologia tradicional. Ströher explica que "na Teologia, o androcentrismo assegura que os homens que governam constituirão a norma para a linguagem não só em relação à natureza humana, mas também em relação a Deus, ao pecado, à redenção, à Igreja e à sua missão" (Ströher, 2005, p. 119). Assim, a teologia feminista promove uma ruptura epistemológica ao questionar essas normas e priorizar as experiências e perspectivas das mulheres.

A entrada de mulheres no estudo da teologia e o protagonismo feminino no campo teológico feminista causaram transformações significativas. Ströher aponta que a crescente presença feminina nas aulas de teologia gerou desconforto inicial, levando à formação do Grupo de Mulheres em 1979. Este espaço de apoio e reflexão foi essencial para consolidar a presença feminina na teologia. Apesar das dificuldades, como limitações profissionais e preconceitos nas igrejas, as mulheres enfrentaram esses desafios com organização e resistência, contribuindo para uma teologia mais inclusiva e consciente das questões de gênero (Ströher, 2005, p. 117).

A relevância social da teologia feminista está profundamente articulada com os movimentos feministas. Ströher argumenta que a teologia feminista não apenas contribui para a desconstrução do poder eclesiástico patriarcal, mas também promove um "deslocamento ou uma desterritorialização da Teologia" (Ströher, 2005, p. 120). Ela introduz novos temas na agenda teológica, como a assimetria de poder entre os gêneros, a violência sexista e os direitos reprodutivos. A autora também menciona o papel crucial do movimento feminista em questionar e redefinir os papéis de gênero, influenciando a teologia a incorporar essas perspectivas em suas práticas e discursos (Ströher, 2005, p. 121).

5.2.2.2. Metodologia da Teologia Feminista

A abordagem de Ivone Gebara e Ivone Reimer é apresentada por Ferreira e Magalhães Neto como uma abordagem inovadora e crítica dentro da teologia feminista. Isto porque ambas reinterpretem os textos bíblicos e a tradição cristã não pelo conteúdo masculino acumulado através dos séculos, antes enfatizam a voz e a experiência das mulheres e por esta via destacam uma crítica incisiva às estruturas patriarcais dominantes que silenciam as mulheres na religião.

Para Gebara a teologia feminista é uma busca de sentido que se articula com as fontes de inspiração e tece uma nova história a partir dessas fontes. Assim, para Gebara, a teologia é como um fio poético que entrelaça todas as dimensões da vida, desde o cotidiano até as relações sociais mais amplas. Ela afirma: "A teologia seria o fio, poético talvez, que vai entrelaçando todas as coisas da vida, das menores às maiores, do cotidiano ao social mais amplo, da amizade ao partido político, da paixão amorosa à solidariedade internacional" (Gebara, 1994, p. 64).

O objetivo da autora é produzir uma teologia como uma prática inclusiva e abrangente, que se constrói de maneira colaborativa e comunitária. O fundamento metodológico da teologia de Gebara subjaz na categoria de gênero, a autora afirma que a realidade biológica do ser humano não é suficiente para explicar os comportamentos sociais diferenciados entre homens e mulheres. Gebara argumenta que "o conceito de gênero é introduzido para afirmar algo mais amplo que o sexo. O gênero é um produto social aprendido, representado, institucionalizado e transmitido de geração em geração" (Gebara, 2001, p. 38). Além disso, Gebara destaca a dimensão do poder, observando que este é distribuído de modo desigual entre os sexos, com as mulheres geralmente ocupando posições subalternas tanto na sociedade quanto nas religiões (Gebara, 2005, p. 39).

Ivoni Reimer destaca a necessidade de uma releitura crítica e transformadora dos textos bíblicos e tradições religiosas, desmascarando interesses machistas e dominantes presentes nos textos sagrados. Ela afirma: "Para mim, como biblista, teóloga e pastora, uma das grandes preocupações continua sendo o relacionamento multitransformador entre (re)leitura e realidade" (Reimer, 2000, p. 36). Para Reimer, a vida cotidiana, marcada por conflitos e desigualdades, é tanto fonte quanto referencial para a teologia feminista. Ela argumenta que "a experiência das mulheres é marcada pelas diferenças biológicas e genéricas, assim a teoria de gênero entra como categoria de análises, para entender que essas diferenças genéricas não são 'naturais', mas construídas e aprendidas nos processos de socialização" (Reimer, 2005, p. 12). Essa abordagem busca uma crítica profunda das estruturas opressoras e propõe mudanças significativas para tornar a análise bíblica relevante e eficaz na vida pessoal e comunitária das mulheres.

A metodologia de Reimer, assim como de outras teólogas feministas, envolve uma prática hermenêutica que valoriza as experiências de vida das mulheres como mediadoras históricas para compreender os discursos religiosos. Ferreira e Magalhães Neto explicam que "ao utilizar o paradigma linguístico 'experiências de vida', inaugura-se uma nova rede de dizeres possíveis, tornando-se mediação histórica necessária para uma compreensão do discurso como objeto da Análise do Discurso" (Ferreira, 2005, p. 5). Essa perspectiva coloca a linguagem e a

materialidade dos textos no centro da análise, reconhecendo-os como produtos sociais e históricos. Para os autores, as teorias feministas são discursos alternativos que representam lutas por significados, valores e visões. Assim, a teologia feminista se posiciona não apenas como uma intervenção intelectual, mas também como uma ação política e religiosa. Ao revisarem textos sagrados e proporem novas interpretações, as teólogas feministas criticam as organizações institucionais da Igreja e exigem transformações nas estruturas sociais, utilizando a análise do discurso como referência (Ferreira; Magalhães Neto, 2010, p. 2). Para aprofundar o debate, apresentarei duas figuras centrais da teologia feminista brasileira já mencionadas: Ivone Gebara e Ivoni R. Reimer.

5.2.2.2.1. O Feminismo na Teologia: Uma jornada de crítica e reconstrução com Gebara.

Gebara é uma freira paulistana da Congregação de Nossa Senhora - Cônegas de Santo Agostinho. Em 1971, ela se doutorou em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e tem outro doutorado em Ciências Religiosas pela Universidade Católica de Louvain, na Bélgica (1988). A doutora tornou-se conhecida a partir da década de 1990 como uma crítica fervorosa do patriarcado e da opressão das mulheres tanto na sociedade quanto na Igreja Católica.

Sua obra principal, "Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o conhecimento e a religião", foi publicada em 1997. Neste trabalho, Gebara defende uma teologia que reconheça a interconexão entre todas as formas de vida e valorize o papel das mulheres nesse contexto. Além de sua produção acadêmica, Gebara tem sido uma voz ativa em movimentos sociais e de direitos humanos desde os anos 1980.

Ela se envolveu em diversas iniciativas para promover uma teologia inclusiva que respeite a dignidade e os direitos das mulheres, desafiando as tradições teológicas e as estruturas de poder eclesiásticas estabelecidas. Já a introduzi e discuti alguns aspectos do seu pensamento neste trabalho, mas ainda resta aprofundar alguns aspectos teóricos e metodológicos da produção de Gebara que por sua proficuidade e atuação talvez se equipare às realizações de Leonardo Boff.

A teologia feminista, conforme Gebara, surge como uma resposta crítica e transformadora às estruturas patriarcais profundamente arraigadas nas tradições religiosas e sociais. A freira agostiniana argumenta que o feminismo não apenas reivindica espaço dentro das estruturas existentes, mas desafia a organização valorativa da sociedade e da religião cristã, fundamentada em uma figura masculina central. "Suas 'pretensões' questionam a atual estrutura organizativa e valorativa de nossa sociedade, questionam as imagens do humano plasmadas fundamentalmente a partir da figura do homem, questionam enfim a própria religião Cristã, sua teologia que não foge da estrutura patriarcal e racionalista vigente em nosso meio" (Gebara, 1992, p. 56).

Gebara critica a deturpação do feminismo por correntes reacionárias, que o reduzem a uma oposição aos homens. Para ela, o feminismo autêntico busca renovar profundamente as relações humanas, superando modelos excludentes e injustos. Ela também examina como a teologia e a exegese cristãs reproduzem estruturas patriarcais herdadas do judaísmo e reforçadas por posturas antifeministas históricas na Igreja. "O grande perigo da Igreja é identificar o patriarcalismo à revelação de Deus e conseqüentemente lutar para mantê-lo não só na elaboração teológica e doutrinal, mas nas estruturas organizativas da Igreja" (Gebara, 1992, p. 57).

Com prosa incisiva, Gebara destaca que a Igreja Católica pouco criticou o patriarcalismo, pois suas estruturas são baseadas em uma antropologia androcêntrica, na qual o homem é o "primeiro sexo" e detentor do poder. Tradições bíblicas que apresentam Deus com traços masculinos e racionalistas reforçam essa visão, perpetuando a superioridade social, política e religiosa dos homens nas sociedades cristãs. Essa dinâmica, segundo a autora, é agravada pelo capitalismo, que seleciona grupos específicos para desumanizar e explorar intensivamente.

Gebara, olhando para o discurso jurídico do direito, também critica a superficialidade das afirmações contemporâneas de igualdade entre homens e mulheres, que muitas vezes são idealistas e desprovidas de concretude histórica. "No contexto atual em que vivemos, quase todas as afirmações que preconizam a igualdade entre homem e mulher têm caráter até certo ponto formal, ou seja, aparecem como ideais bonitos aos quais se pretende chegar, mas sem realidade histórica concreta" (Gebara, 1992, p. 57). A autora observa que é fundamental

revisar os fundamentos antropológicos da teologia para permitir um crescimento real da humanidade, tanto de homens quanto de mulheres. A elaboração teológica deve partir da compreensão das relações humanas e da nossa própria natureza misteriosa e transcendente.

A teologia feminista, segundo Gebara, vai além de uma revisão intelectual, sendo uma prática transformadora impulsionada pela história das mulheres. "Rever a antropologia que sustenta nossa teologia não é tarefa fácil. Não se trata apenas de um trabalho intelectual de revisão e atualização de certas categorias, mas trata-se sim e em primeiro lugar de uma prática nova, uma prática fruto das profundas interpelações que nos vêm hoje da história e especialmente da história das mulheres" (Gebara, 1992, p. 58). Para Gebara, a teologia deve expressar a realidade humana, nascida das experiências e interações cotidianas.

Historicamente, a religião foi usada como símbolo de poder pelos homens, enquanto para as mulheres representou submissão e luta pela sobrevivência. Apesar de pouco reconhecidas, as ações das mulheres na Bíblia e na história foram fundamentais para preservar a vida e resistir às adversidades. Gebara critica a antropologia tradicional, que fundamenta a teologia em uma visão dualista e moralizante, gerando exclusão e pessimismo sobre a condição humana. "O terceiro e último traço que desejo ressaltar é o caráter dualista que sustenta nossa teologia. Não se trata apenas do célebre dualismo que opõe o corpo ao espírito, mas sim da compreensão da realidade humana e cósmica de forma dualista, como se as coisas existentes se opusessem ou se excluíssem" (Gebara, 1992, p. 5).

Essa perspectiva dualista, presente em autores como Maquiavel, Hobbes e Calvino, reforçou ideias de culpa e obediência que limitaram a vivência da fé. Em oposição, a teologia feminista denuncia essas bases antropológicas e propõe uma reconstrução que valorize a integridade relacional e o mistério do humano e do cosmos.

5.2.2.3. De rainhas a conselheiras: O papel central da mulher no teológico e no cultural

A freira agostiniana refletiu sobre a emergência da teologia feminina ainda em 1986 e daí enfatizou a necessidade de reconhecer a diferença sexual dos

autores de teologias, coisa que antes era considerado como uma atribuição exclusiva para os homens. Segundo Gebara, "antes nunca se qualificava em termos de 'diferença sexual' os autores de teologias pois era uma 'evidência' que tal tarefa era uma atribuição do homem" (Gebara, 1986, p. 5). A partir da constatação da entrada da mulher no mundo econômico, político e cultural a autora pondera que esta ocupação dos espaços públicos trouxe mudanças significativas para a sociedade e repercutiu igualmente nas diferentes Igrejas.

Todavia, Gebara destaca que seu objetivo principal no texto "A Mulher Faz Teologia" (1986) foi o de discutir o "fazer teológico" das mulheres, uma vez que isso é moldado pela realidade socioeconômica, política e cultural do Nordeste brasileiro. Ela afirma que "tal situação é de fundamental importância pois condiciona minha reflexão de mulher a partir de uma realidade socioeconômica política e cultural especial" (Gebara, 1986, p. 5). Gebara descreve a miséria e a exploração que vitimam a maioria da população nordestina com muita sensibilidade, destacou assim especialmente as mulheres, revelando os contrastes econômicos, políticos e culturais da região. Esses contrastes resultam em "uma condição subumana de vida" para a maioria da população (Gebara, 1986, p. 6).

A autora identifica-se como uma mulher com privilégios, revelando seu lugar social, e a partir daí admite que reflete sobre a condição das mulheres pobres de sua região, buscando transportar-se para o mundo delas a partir de uma perspectiva de libertação comum. Assim, ela explica que o "fazer teológico" é variado e que sua novidade reside na explicitação a partir da realidade da mulher. Ela discorre sobre diferentes "afazeres teológicos", como a convivência, a transmissão oral e a partilha simples da vida. Muitas mulheres, mesmo analfabetas, são dotadas de uma intuição profunda sobre a vida humana, sendo capazes de aconselhar, confortar e propor saídas. Ela observa que "este 'fazer teológico' é o mais representativo nos meios populares" (Gebara, 1986, p. 6).

Gebara analisa o papel das mulheres em diferentes tradições religiosas, destacando a centralidade da "mãe de santo" no Candomblé, onde, mesmo em culturas machistas, as mulheres ocupam posições oficiais e respeitadas: "A 'mãe de santo' é 'rainha' em seu terreiro" (Gebara, 1986, p. 7). Em contraste, nas Igrejas cristãs, as mulheres geralmente assumem funções não oficiais, como conselheiras e rezadeiras. Ela ressalta também a relevância das "catequistas populares", que,

com criatividade, transmitem um cristianismo voltado para a justiça social e a valorização da vida. "Hoje na América Latina se pode falar de uma 'tarefa revolucionária' de muitas catequistas" (Gebara, 1986, p. 7).

A autora elogia ainda o trabalho das religiosas inseridas nos meios populares desde a década de 1970, que promovem releituras da Bíblia a partir dos problemas e esperanças do povo. Essas mudanças apresentam "um Deus comprometido com a libertação dos pobres, uma Maria mais próxima dos problemas das mulheres, [e] um Jesus menos distante" (Gebara, 1986, p. 8). Ela também reconhece o impacto das mulheres que assumem o ministério teológico em Institutos e Faculdades de Teologia, trazendo uma perspectiva inovadora ao discurso religioso, ao integrar elementos da vida cotidiana à reflexão teológica: "Os elementos da vida cotidiana se misturam intimamente à fala sobre Deus" (Gebara, 1986, p. 8).

Apesar dessa diversidade de práticas e teologias no cristianismo, Gebara aponta como a homogeneização da religiosidade hegemônica frequentemente mascara a pluralidade existente. Entretanto, ela enfatiza o impacto transformador das mulheres nas comunidades eclesiais de base, que estão promovendo uma reorganização ministerial nas Igrejas cristãs. Esse movimento abala e questiona o ministério masculino tradicional, tanto em sua prática quanto em sua autoridade: "O ministério das mulheres vem abalando o ministério dos homens, questionando sua prática e o exercício de sua autoridade" (Gebara, 1986, p. 14).

5.2.2.4. Desafios e avanços na Teologia Feminista

Assim, a autora em outro artigo, escrito anos depois intitulado: "A Teologia da Libertação e as mulheres" (2020) ponderou que a teologia feminista trata de uma abordagem teológica que procura recuperar a história e os conceitos da Teologia da Libertação em relação às mulheres, desta forma, ela destacou os limites e as insuficiências desta em abordar a realidade feminina de forma integral. Gebara argumenta que, embora a Teologia da Libertação tenha proporcionado avanços significativos na reflexão sobre os pobres da América Latina, ela permaneceu confinada na instituição católica, reproduzindo a tradição ocidental formulada no Credo de Nicéia e, conseqüentemente, mantendo-se atrelada a conceitos patriarcais excludentes. Gebara elabora crítica aguda à insensibilidade da

instituição e dos pensadores que propunham a ruptura com o padrão hegemônico. Segundo a autora, as teólogas que tentaram abordar as problemáticas específicas das mulheres e questionar a dogmática vinculada a esses conceitos patriarcais não encontraram boa acolhida no mundo masculino da libertação. Embora seus esforços sejam reconhecidos, foram considerados insuficientes para transformar os antigos conteúdos e poderes. Gebara salienta que "o Deus das teologias da ordem ou da libertação continua fazendo as mulheres sofrerem sem consolo, penalizando e ocultando seus corpos e suas vozes" (Gebara, 2020, p. 6).

Gebara recupera aspectos da história e conceitos da Teologia da Libertação enfatizando como essa teologia, apesar de sua preocupação com os pobres, negligenciou as questões de gênero e sexualidade [eu acrescentaria de raça, como discutirei mais a frente]. Gebara ainda argumenta que, enquanto a Teologia da Libertação se concentrou nas mediações econômicas e sociais, as teologias feministas introduziram a sexualidade como uma mediação antropológica fundamental. Isso levou a uma série de desafios para a Teologia da Libertação, que priorizou as mediações econômicas e sociais, mas falhou em incorporar de forma adequada a perspectiva de gênero.

Eu ainda acrescento, ao que a autora discute a observação de Segato (2020) que argumentou que a separação entre público e privado, tal qual apresentado nas discussões sobre as mediações econômicas e sociais propostas pela teologia da libertação até meados da década de 1980, contribuiu para a exploração do trabalho feminino e a perpetuação da violência doméstica. Segato destaca que a violência doméstica é frequentemente normalizada e só foi considerada um crime após um longo processo de conscientização e mudança legal.

Ela ressalta que a violência doméstica, incluindo estupros domésticos, foi reconhecida como crime devido à influência de tratados internacionais como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (Cedaw). Essa mudança na percepção legal foi um grande avanço, mas Segato adverte que a violência de gênero tem raízes mais profundas na estrutura social e não pode ser completamente erradicada apenas por meio de medidas legais. Ela argumenta que as agressões que formam a "normalidade" da agressão são o verdadeiro problema que precisa ser resolvido (Segato, 2020).

Gebara desenvolveu a sensibilidade desse processo de invisibilização da violência contra a mulher que manteve-se sendo reproduzido mesmo entre pensadores que estavam comprometidos em combater as diferentes formas de opressão. Assim, Gebara destaca que a Teologia da Libertação, ao focar predominantemente nas questões econômicas e sociais, não conseguiu transformar completamente os antigos conteúdos e poderes. As teologias feministas, por outro lado, desenvolveram-se fora das instituições clericais, enfrentando inevitáveis dificuldades, mas propondo novos caminhos para abordar as questões femininas dentro do contexto teológico. Gebara menciona que "o feminismo realizou e realiza uma intervenção política e filosófica extremamente original no Cristianismo" (Gebara, 2020, p. 9).

A introdução da sexualidade como mediação antropológica fundamental trouxe novos desafios e revelou os limites das mediações econômicas e sociais priorizadas pela Teologia da Libertação. Gebara argumenta que é necessário ir além dessas mediações e reconhecer a importância das questões de gênero e sexualidade na análise teológica. Ela afirma que "levantar a questão da tensão com a sexualidade humana na teologia da libertação significa não apenas introduzir questões feministas, mas mostrar por meio dela as diferentes formas de subordinação dos corpos que um sistema religioso patriarcal realizou" (Gebara, 2020, p. 15).

Por fim, vale a pena destacar que ante os avanços tecnológicos e científicos do século, a produção de desigualdades continua a crescer, especialmente nas democracias ocidentais. Assim, Gebara argumenta que somando-se às desigualdades estruturais impostas pelo sistema desumanizante do capitalismo o ideal de beleza tem funcionado como uma forma de opressão extra que gera, principalmente nas mulheres, o desprezo pelos próprios corpos ou uma paixão excessiva pelas suas formas. Este fenômeno é tratado como uma construção social que perpetua desigualdades e estigmas. Gebara critica a teologia e a filosofia tradicionais novamente por suas respostas geralmente confinadas ao horizonte patriarcal e capitalista. É perceptível na reflexão das pensadoras que partem do local comum do cotidiano que a epistemologia tradicional é insuficiente para enfrentar os desafios múltiplos que se erigem no cotidiano desumanizante da

realidade capitalista neoliberal, em especial nos países do Sul-Global para os grupos marginalizados das mulheres, pessoas LGBTQIA+ e etnias não brancas. Assim, um dos principais desafios da teologia feminista é criar rupturas antropológicas e teológicas capazes de romper com a produção e justificação do mal, com o objetivo de contribuir efetivamente para a justiça social. Para Gebara, o feminismo desempenha um papel crucial desde sua constituição, mas mais especialmente ao incorporar as opressões das mulheres negras marginalizadas e, por esta via, propor estratégias e rupturas que ajudam a superar as desigualdades e diferentes formas de opressão presentes no cotidiano.

Gebara destaca que as desigualdades persistem e se aprofundam mesmo em contextos que se dizem democráticos, com o ideal de beleza operando como uma forma de opressão. Esse ideal, segundo ela, gera desprezo pelos corpos femininos ou uma obsessão por suas formas, alienando as mulheres de suas identidades corporais e sociais: "O ideal da beleza é uma das formas de opressão que gera, especialmente em nós, mulheres, o desprezo por nossos corpos ou pela paixão excessiva pelas formas de nosso corpo" (Gebara, 2015, p. 41). Para enfrentar essas questões, a teologia feminista deve romper com as justificações tradicionais do mal e questionar as autoridades teológicas e filosóficas patriarcais, que frequentemente impõem suas verdades como desejos divinos: "As verdades sobre Deus e seus desejos se tornam, de fato, as verdades dos homens que as proclamam" (Gebara, 2015, p. 43).

A prática do bem, segundo Gebara, exige a recusa de práticas do mal, tanto contra si mesmo quanto contra os outros. Ela provoca uma reflexão institucional e pessoal: "Que mal as igrejas e teologias devem deixar de praticar para ajudar a construir o frágil bem das mulheres? Que mal as mulheres devem deixar de reproduzir para mudar as relações humanas qualitativamente?" (Gebara, 2015, p. 45). Gebara critica a narrativa patriarcal que associa a mulher ao pecado, exemplificada pela figura de Eva, acusada de origem do mal. Esse discurso, profundamente enraizado na cultura brasileira desde a colonização portuguesa, transforma Eva e todas as mulheres em objetos de uso e acusação, sem voz para expressar suas experiências e feridas: "Denunciamos hoje a história do mal na qual também fomos subalternas, coadjuvantes, auxiliares, complementos do mal ou tentadoras do mal masculino" (Gebara, 2015, p. 45).

A autora também analisa como a narrativa da salvação reforça a dominação masculina, colocando o homem como mediador da redenção feminina. Assim, as mulheres aceitam a posição de segundo sexo tanto na mitologia da criação quanto nas relações históricas: "Por isso nos submetemos aos homens e nos tornamos suas servidoras. Aceitamos ser o segundo sexo não só na ordem do mito da criação divina, mas segundo sexo na história das nossas relações" (Gebara, 2015, p. 46).

Ainda há novas armadilhas do mal no contexto contemporâneo, segundo Gebara, nestas as mulheres se veem submetidas às exigências de um padrão de beleza ditado pelo capitalismo. Este novo mal não vem mais na forma de uma serpente bíblica, mas se traveste e se insinua por meio de "vozes misturadas, luzes, formas, imagens, odores, prazeres, artefatos mecânicos, comprimidos, dietas prometendo-nos a beleza do corpo e o sucesso nas relações" (Gebara, 2015, p. 47).

Essas novas formas de opressão levam as mulheres a se afastarem do bem coletivo e a se focarem na vaidade individual, confundindo autoestima com narcisismo e felicidade com a conformidade aos padrões de beleza impostos. Assim, a iminente teóloga critica a indústria da beleza por promover uma imagem idealizada do corpo feminino que aliena as mulheres de suas próprias realidades corporais e sociais.

Para Gebara, esta nova forma de opressão é particularmente perniciosa porque se disfarça de liberdade e autorrealização, quando na verdade perpetua um ciclo de consumismo e auto objetificação "a nova utopia do corpo belo nos aliena de nós mesmas e nos faz muitas vezes cair em armadilhas perigosas" (Gebara, 2015, p. 47).

A teologia feminista, segundo Gebara, deve também enfrentar o desafio de produzir rupturas antropológicas que questionem e desconstruam as hierarquias de gênero. A autora destaca a importância de reconhecer a pluralidade das experiências humanas e de valorizar as perspectivas femininas na construção do conhecimento teológico. Ela afirma que "o feminismo abriu fendas no conceito absoluto essencialista de Verdade apoiada na vontade de um Ser superior" (Gebara, 2015, p. 44). Finalmente, Gebara argumenta que a teologia feminista deve buscar a construção de uma nova ética que valorize a diversidade e a pluralidade das experiências humanas. Ela propõe que as teologias feministas e os

movimentos feministas devem trabalhar juntos para criar novas formas de pensar e agir que sejam capazes de superar as diferentes formas de opressão e desigualdade. A autora conclui que "romper esse ideal único, essa falta de diversidade e criatividade é um caminho que algumas já estão ensaiando" (Gebara, 2015, p. 50).

Nesse sentido, a contribuição de Gebara para a teologia feminista e para a crítica das estruturas patriarcais da Igreja e da sociedade é não apenas teórica, mas também prática e transformadora. Ela defende um entendimento de teologia que não apenas questione as narrativas e hierarquias tradicionais, mas que também proponha uma nova maneira de viver a religião e a espiritualidade. Por meio do seu estilo de escrita profundamente acolhedor e compreensível Gebara destaca a necessidade de uma prática teológica que se fundamente na experiência cotidiana e na sabedoria das mulheres, particularmente daquelas que, ao longo da história, foram marginalizadas e silenciadas.

Ao fazer isso, ela não só amplia os horizontes da teologia tradicional, mas também fornece uma plataforma para que as vozes femininas sejam ouvidas e valorizadas na esfera pública e religiosa. Por fim, a obra de Gebara desafia continuamente o cânone e as normas estabelecidas e propõe uma ruptura significativa com os modelos teológicos patriarcais. Sua insistência em revisitar e questionar as fundações antropológicas da teologia revela as lacunas e os preconceitos de interpretações que têm perpetuado desigualdades e injustiças.

Através de sua abordagem incisiva e crítica, Gebara não apenas enriquece o campo da teologia, mas também contribui para uma maior conscientização sobre as intersecções entre gênero, poder e religião. Este esforço não é apenas um chamado para uma reforma teológica, mas um convite para uma transformação societal mais ampla, na qual a equidade e o respeito pela diversidade são vistos como pilares fundamentais.

O trabalho de Gebara tem inspirado mulheres teólogas e não teólogas por toda a América Latina, gostaria de trabalhar um pouco mais como o feminismo e a reflexão de Gebara tem impactado no campo evangélico apresentando o pensamento de Ivoni R. Reimer, que já citei anteriormente e que se constitui nas últimas décadas como uma voz ativa na teologia feminista, mas pelo campo evangélico.

5.2.2.4.1. Voz das mulheres na teologia: A perspectiva da teologia feminista biblista de R. Reimer.

Reimer é reconhecida como teóloga da libertação e teóloga feminista. É reconhecida principalmente por suas contribuições para a interpretação bíblica feminista. Ela obteve seu doutorado em Teologia (ThD) na Universidade de Kassel, na Alemanha, em 1990, sob a orientação de Luise Schottroff. Seu trabalho notável, "Mulheres nos Atos dos Apóstolos: Uma Perspectiva Feminista de Libertação", originalmente uma dissertação, foi publicado em inglês em 1995 e tem sido influente nos círculos teológicos feministas. A jornada acadêmica de Reimer está profundamente interligada ao seu compromisso de descobrir e amplificar as vozes das mulheres nos textos bíblicos, frequentemente ignoradas ou marginalizadas nas interpretações tradicionais. Concentrou-se especialmente no Novo Testamento, durante sua bolsa de estudos e tem sido reconhecida por suas perspectivas feministas e críticas históricas. Essa abordagem é evidente em obras como "Sinagoga das Mulheres", onde ela explora o papel das mulheres nas comunidades cristãs primitivas, utilizando um método hermenêutico feminista para reavaliar suas contribuições (Reimer; Reimer, s/d).

Além de sua trajetória acadêmica, Reimer tem desempenhado um papel ativo no ensino e na publicação desde 1991, contribuindo significativamente para a educação teológica e a reflexão acadêmica em teologia feminista e estudos bíblicos. Como teóloga e biblista, sua abordagem se destaca por questionar constantemente as fontes, tanto em sua legitimidade quanto em sua composição, conferindo um caráter técnico e crítico à sua escrita.

Em artigo publicado em (2010)⁵³, Reimer apresenta uma análise em três momentos. Primeiro, examina os textos como fontes para a (re)construção da história do movimento de Jesus e dos primórdios da Igreja. Em seguida, aborda as perspectivas de leitura desses textos, utilizando a categoria de gênero como referência para analisar as relações socioculturais. Por fim, destaca mulheres protagonistas nos cristianismos originários, apontando conflitos, processos de

⁵³ Artigo intitulado: "Para Memória Delas! Textos e Interpretações na (Re)Construção de Cristianismos Originários" Reimer, I., 2010.

construção de identidades e os reflexos das interpretações históricas desses textos.

Reimer conclui afirmando:

"Durante esse período e em diferentes comunidades cristãs no entorno do mar Mediterrâneo, formaram-se pequenas coleções de ditos, de curas e milagres, de ensino, de narrativas biográficas de Jesus etc. que foram, finalmente, organizadas e compiladas redacionalmente por pessoas pertencentes a comunidades cristãs distintas" (Richter Reimer, 2010, p. 42).

Reimer resgata um debate já conhecido sobre as fontes dos textos sagrados e afirma que os evangelhos canônicos são resultado de um período de aproximadamente 40 a 60 anos de transmissão oral a respeito da atuação de Jesus de Nazaré, quando esse vivia na Galileia e Judeia do século I.

Desta forma, segundo a autora a análise sinótica pode ajudar a compreender que, já no século I, as comunidades cristãs são heterogêneas tanto em suas fontes literárias, nas concepções cristológicas e eclesiológicas, quanto em sua organização eclesial e ministerial⁵⁴.

A teóloga luterana chama a atenção para que durante esse período de quase três décadas, diferentes comunidades cristãs ao redor do Mediterrâneo desenvolveram pequenas coleções de ditos, curas, milagres e ensinamentos, bem como narrativas biográficas de Jesus, que foram eventualmente organizadas e editadas por membros de comunidades distintas. Essa informação é crucial para entender o papel dos evangelhos na historiografia cristã, como explica Reimer:

"Durante esse período e em diferentes comunidades cristãs no entorno do mar Mediterrâneo, formaram-se pequenas coleções de ditos, de curas e milagres, de ensino, de narrativas biográficas de Jesus etc. que foram, finalmente, organizadas e compiladas redacionalmente por pessoas pertencentes a comunidades cristãs distintas" (Richter Reimer, 2010, p. 42).

A autora, então, defende que a importância dos textos sagrados como fontes históricas também reside em sua capacidade de refletir as heterogeneidades das comunidades que os produziram. Reimer reforça que, já no século I, as

⁵⁴ Reforçando novamente a hipótese defendida neste trabalho e que estava de forma seminal em Dussel de que a identidade cristã está e sempre esteve em disputa, ou dito de outra forma, existem vários cristanismos, fato que a cristandade como movimento político posterior tenta obscurecer como método para reivindicar autoridade ao se afirmar como interpretação única

comunidades cristãs diferiam em suas fontes literárias, concepções cristológicas e eclesiológicas, e até mesmo em sua organização eclesial e ministerial. As variações entre os evangelhos revelam não apenas diversas concepções teológicas, mas também conflitos e ambiguidades político-sociais que influenciaram diretamente a formação desses textos.

Além disso, a análise de Reimer ressalta a categoria de gênero como um instrumento analítico crucial para entender as relações de poder nas narrativas bíblicas e suas implicações na sociedade contemporânea. Ela argumenta que as diferenças biológicas são insuficientes para explicar as disparidades de gênero, classe e etnia, que são, em vez disso, construções culturais manifestas nas relações sociais. Esse ponto é vital para compreender como as interpretações dos textos sagrados podem influenciar e moldar as identidades sociais e culturais ao longo do tempo. As diferenças que percebemos entre os evangelhos apontam, portanto, para concepções teológicas e político-sociais distintas e, muitas vezes, conflitivas ou ambíguas entre as diversas igrejas no final do século I.

A categoria de gênero torna-se uma ferramenta hermenêutica que contribui para entender que as diferenças biológicas não são suficientes para explicar as diferenças de gênero, classe e etnia, mas que essas são culturalmente construídas e se expressam e reproduzem nas múltiplas relações sociais entre homens e mulheres, mulheres e mulheres, homens e homens. Em tais relações, a questão e a dinâmica de poder e mudança são fundamentais. Nas palavras de Reimer: "Para uma leitura feminista de libertação, esses referenciais hermenêuticos significam e implicam o seguinte: Visibilizar as histórias e os corpos de mulheres e de outras minorias qualitativas nas suas múltiplas relações" (Richter Reimer, 2010, p. 46).

Essa passagem ressalta a importância de uma análise crítica e inclusiva que permita entender melhor as dinâmicas sociais e religiosas presentes nos textos bíblicos e em suas interpretações ao longo do tempo. Reimer apresenta cinco referenciais hermenêuticos feministas fundamentais para a análise crítica de textos sagrados bem como para a compreensão das relações de poder de gênero na história do cristianismo. Esses referenciais são instrumentos metodológicos importantes para desvelar as camadas de opressão e marginalização vivenciadas por mulheres e outras minorias, tanto no contexto da produção do texto sagrado como para os tempos contemporâneos.

Entre os principais referenciais mencionados por Reimer, destacam-se: os textos sagrados devem ser entendidos como testemunhos de fé vivida em contextos históricos e culturais específicos, o que significa que a interpretação desses textos deve levar em conta as circunstâncias sociais, políticas e culturais da época em que foram escritos. As experiências de vida são fundamentais para a leitura e compreensão dos textos, numa dinâmica que inclui a intra, inter e extratextualidade, ressaltando a importância de considerar as vivências concretas dos indivíduos e como estas se relacionam com os textos sagrados (Richter Reimer, 2010).

A autora enfatiza ainda a necessidade de resgatar a importância concreta dos corpos históricos e suas experiências, valorizando as experiências corporais e as vivências físicas e emocionais das pessoas no passado e no presente, ponto em comum com a teologia de Gebara. Além disso, a importância e vitalidade do cotidiano, ligado tanto às esferas públicas quanto privadas, deve ser recuperada em todas as suas dimensões sociais, culturais, afetivas, econômicas e políticas, implicando em uma leitura que valorize as atividades diárias e as interações comuns dos indivíduos. Reimer parece querer resgatar o princípio feminista de que tudo é político, sobretudo o que é declarado privado. É essencial romper com o silêncio sobre as experiências de opressão e as formas de resistência e libertação vivenciadas nas relações de gênero, destacando a importância de dar voz às histórias de opressão e luta das mulheres e de outras minorias qualitativas.

Uma leitura feminista de libertação, segundo Reimer, busca tornar visíveis as histórias e os corpos de mulheres e minorias em suas múltiplas relações, valorizando suas contribuições frequentemente ignoradas pelas narrativas tradicionais. Essa abordagem questiona por que certas histórias são contadas enquanto outras são silenciadas e a quem essas omissões beneficiam. Reimer defende a necessidade de desafiar normas androcêntrico-patriarcais que relegam mulheres e minorias a papéis subalternos, examinando tanto as funções opressoras quanto libertadoras dos textos bíblicos. Além disso, propõe reconstruir imagens de Deus que ajudem a desconstruir hierarquias de gênero, classe e etnia, promovendo uma teologia inclusiva e afirmativa da vida, baseada na interdependência de todos os elementos da criação.

Reimer destaca que Jesus pertence a uma tradição de mulheres transgressoras da história da salvação, como Raabe, Rute, Bate-Seba e Maria (Mt 1.1-17). Essas figuras influenciaram sua identidade e missão, atraindo seguidores que viam nele a realização de esperanças transmitidas por gerações (Richter Reimer, 2010, p. 47). Mulheres como Maria Madalena, Maria mãe de Tiago e José, Salomé e Joana estiveram presentes em momentos cruciais, desde a crucificação até a ressurreição, desafiando normas sexistas de sua época. Sob a lei romana, era proibido o sepultamento de crucificados e a presença de familiares ou amigos na execução, com risco de sofrerem a mesma pena. Mesmo assim, as mulheres estiveram lá, observando de longe, escondidas, mas atentas ao destino de Jesus. Testemunharam o túmulo, ouviram a mensagem dos anjos e anunciaram a ressurreição. Ao fazer isso, tornaram-se "indiscutivelmente apóstolas, inclusive dos apóstolos", desafiando leis de exclusão que ainda vigem em muitas comunidades cristãs (Richter Reimer, 2010, p. 49).

5.2.2.4.2. Gênero e poder nas narrativas bíblicas: A análise crítica de Reimer sobre o Novo Testamento

A autora aborda de forma didática a intersecção de gênero, classe e etnia nas narrativas evangélicas, exemplificando com a mulher siro-fenícia/cananeia (Mc 7.24-30; Mt 15.21-28). É o relato bíblico de uma mulher, que não era judia e pertencia à classe baixa, e que desafia Jesus com argumentos baseados em sua experiência de pobreza e exclusão. A mulher siro-fenícia desafia as normas culturais e provoca uma transformação na proposta inclusiva de Jesus, atuando de fora para dentro do sistema.

Richter Reimer destaca essa coragem das mulheres que, apesar do medo, se mantiveram firmes em sua crença e por causa disso garantiram a continuidade do movimento de Jesus. Elas estavam presentes na crucificação e ressurreição de Jesus, mesmo quando a lei romana proibia tal presença, arriscando suas vidas para estar perto de seu mestre. Estas mulheres são reconhecidas como apóstolas, desafiando a exclusão das mulheres dos serviços divinos nas comunidades cristãs. Há que se destacar ainda que o movimento de Jesus continuou, não só pela resistência, mas por meio da práxis de misericórdia e ensino, exemplificada por

figuras como Tabita (At 9) e Priscila (At 18). Segundo Reimer, Tabita é lembrada por suas obras de misericórdia, especialmente com viúvas, enquanto Priscila, uma missionária-artesã, é reconhecida por sua habilidade de ensinar sobre o "caminho de Deus" na sinagoga, desafiando as normas que restringiam a atuação feminina. Tabita, discípula de Jesus, destacou-se por suas obras de misericórdia, especialmente no cuidado com viúvas, alinhando-se à tradição judaico-jesuânica de práticas solidárias. (Richter Reimer, 2010, p. 51).

E ainda escreve: "Priscila – a 'grande missionária-artesã na Ásia Menor' (João Crisóstomo) – ao lado de seu trabalho de manufatura, também manuseia bem a arte de ensinar acuradamente sobre o 'caminho de Deus' (At 18.26)" (Richter Reimer, 2010, p. 51).

Sobretudo, Reimer reforça que as mulheres também exerceram lideranças eclesiais, como evidenciado pela menção de Tália e Alce, líderes comunitárias independentes de homens, na carta do bispo Inácio de Antioquia à igreja em Esmirna. Líderes comunitárias como Tália e Alce, mencionadas por Inácio de Antioquia, exemplificam a autonomia de mulheres na organização eclesial primitiva (Richter Reimer, 2010, p. 52).

No entanto, mesmo com essa liderança reconhecida, houve resistência e perseguição por parte das autoridades eclesiásticas e políticas, como visto na tortura de duas jovens escravas diáconas mencionadas na Carta de Plínio, o Jovem. "Entretanto, vimos e recordamos que elas – e são inúmeras – não apenas participam do caminho da salvação, mas abrem/escancaram suas portas para que mais gente possa nele se incluir. Apóstolas, trabalhadoras, missionárias... desde os princípios, junto com Jesus, antes e ao lado do apóstolo Paulo, mas que muitas vezes continuam invisíveis e são execradas da história da igreja, ontem e hoje, através de profundos, sutis e bem-elaborados efeitos advindos da história interpretativa" (Richter Reimer, 2010, p. 52).

Em outro artigo Reimer (2011) continua com o trabalho de resgatar e reinterpretar a participação das mulheres nos primórdios do cristianismo, a autora considera a postura dessas cristãs ousada ao desafiarem as tradições patriarcais que ainda hoje relegam as mulheres a papéis secundários ou invisíveis. Assim, Reimer argumenta que a salvação, conforme entendida no movimento de Jesus e nos primeiros cristianismos de matiz paulina, era inclusiva e igualitária, quer dizer,

a mensagem da graça da salvação propagada pelo cristianismo incipiente abrangia homens e mulheres independentemente de sua condição social ou étnica. A partir desta afirmação, a autora luterana contrasta essa visão com a perspectiva das tradições pastorais posteriores, que vinculavam a salvação das mulheres à procriação e à submissão ao marido. A salvação no movimento de Jesus e nos cristianismos paulinos primitivos era inclusiva e igualitária, contrastando com as tradições posteriores que vinculavam a salvação feminina à submissão (Richter Reimer, 2011, p. 111).

Um dos pontos centrais do artigo é a análise de Romanos 16, onde Paulo menciona explicitamente mulheres em funções eclesiais e ministeriais. Reimer destaca a presença de Febe, Priscila, Maria, Júnia, Trifena, Trifosa, Pérside e Júlia, argumentando que estas mulheres exerciam papéis de liderança e serviço crucial para a disseminação do cristianismo. Por exemplo, Febe é identificada como diácona e prostáti, termos que denotam tanto serviço quanto liderança: "Febe é diácona (diáconos 'que serve') e a vincula ao trabalho realizado em Cencreia, que é cidade-porto de Corinto... Paulo a recomenda apostolicamente ao cuidado que a Igreja em Roma deve ter para com ela" (Richter Reimer, 2011, p. 123-124).

A análise crítica feminista colocada em prática por Reimer na discussão dos textos bíblicos somada a análise da história eclesiástica evidencia como as mulheres foram e são essenciais na difusão e desenvolvimento do movimento de Jesus. A mensagem paulina, salvação pela graça mediante a fé, segundo Reimer, desafia os discursos bíblico-teológicos misóginos que associam a salvação feminina à obediência e subordinação. A autora destaca que a salvação, no contexto do movimento de Jesus e nos primeiros cristianismos, era igualitária, estendendo-se a todos independentemente de gênero, status social ou condição moral.

A salvação de mulheres no movimento de Jesus e nos cristianismos originários de matiz paulina judaica aberta às etnicidades foi obra realizada pela práxis libertadora de Jesus de Nazaré, o Cristo, concedida de maneira igual e gratuita para homens e mulheres, crianças e pessoas adultas, doentes e sãs, pobres e mais bem situadas, prostitutas e publicanos por meio da fé. (Richter Reimer, 2011, p. 111).

Assim, no que tange ao resgate e reconstrução da história das mulheres, Reimer destaca diversas figuras femininas que desempenharam papéis vitais na propagação do cristianismo. Mulheres como Maria Madalena, Tabita e Febe, já citadas antes, são apresentadas não apenas como seguidoras, mas como líderes e missionárias ativas. Por exemplo, Tabita é descrita por Reimer como uma discípula que organizava um grupo de viúvas, oferecendo suporte material e espiritual, transformando sua casa em um espaço de acolhimento e resistência social. "Em sua casa, em Jope, no litoral mediterrâneo palestino, constroem-se novas relações com mulheres desqualificadas socialmente e que adquirem novo status ontológico e social" (Richter Reimer, 2011, p. 112).

Além disso, Reimer apresenta o exemplo de Maria Madalena, com frequência associadas a especulações que vinculam sua história à prostituição, adultério ou à suspeitas de relação amorosa com Jesus, e outras mulheres que acompanharam Jesus desde a Galileia até Jerusalém, servindo como testemunhas cruciais de sua ressurreição. Essas mulheres são identificadas por Reimer como "apóstolas dos apóstolos", encarregadas de anunciar a ressurreição de Jesus, uma função que tradicionalmente foi obscurecida pela teologia dominante que favoreceu as figuras masculinas, como Pedro e Paulo. Reimer aponta muito acertadamente o evento do túmulo vazio: "Elas vêem anjos e elas também vêem o Senhor ressurreto! [...] Vários estudiosos já afirmaram que esta experiência visionária em relação ao ressurreto está impregnada pela legitimação da autoridade apostólica" (Richter Reimer, 2011, p. 117-118).

Dessa forma, as mulheres assumiam papéis de liderança e de serviço. Febe é mencionada como diácona e protetora, Priscila como cooperadora de Paulo e líder de uma igreja doméstica, e Júnias é reconhecida como apóstola. Essa presença feminina robusta desafia a narrativa histórica que frequentemente exclui ou minimiza a contribuição das mulheres. "Paulo menciona um apóstolo e uma apóstola que, em algum momento, trabalharam junto com ele. [...] Isto indica para a experiência de prisão conjunta dos três, o que indubitavelmente estava ligado ao trabalho apostólico." (Richter Reimer, 2011, p. 123).

As implicações dos achados de Reimer são profundas, sugerindo uma necessidade de reavaliação das tradições eclesiais e teológicas que têm

perpetuado a exclusão feminina. Isso implica uma recuperação da autenticidade e integralidade do testemunho cristão primitivo. "A participação destas pessoas faz parte desta obra apostólico-missionária. [...] Mulheres e homens são chamados para exercer ministérios diaconal, pastoral, missionário e de apóstolado." (Richter Reimer, 2011, p. 124-125).

Nesse sentido, Richter Reimer e Souza, em outro artigo, "As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja" (2012), apresentam uma análise de teologia feminista, do Evangelho segundo Marcos e neste artigo destacam a visibilidade e o papel das mulheres no citado evangelho. A teologia feminista, segundo as autoras, busca resgatar e enfatizar a participação ativa das mulheres no movimento de Jesus, em uma sociedade profundamente marcada pelo patriarcado e androcentrismo.

Reimer e Souza argumentam que, apesar do padrão patriarcal que parece ser mantido numa leitura superficial do Evangelho de Marcos, uma análise mais atenta revela que as mulheres não são associadas a papéis tradicionais e possuem caracterizações positivas. Assim, as mulheres são vistas a partir deste evangelho como exemplos de fé, perseverança e diaconia, destacando-se como modelos de discipulado em contraposição aos Doze apóstolos e às lideranças judaicas e romanas. "O papel das mulheres na narrativa evolui ao lado da concepção da ética do serviço-diaconia, culminando com sua presença nas cenas da cruz e da ressurreição" (Richter Reimer; Souza, 2012, p. 207).

As autoras refletem que as mulheres mencionadas no Evangelho de Marcos, como a sogra de Pedro, a filha de Jairo e a mulher siro-fenícia, são usadas como uma forma de subverter os padrões tradicionais. Desta forma, indo em confronto com o entendimento tradicional à época essas personagens são mostradas como portadoras de uma independência e um compromisso profundo com a mensagem de Jesus. São mulheres, embora muitas vezes anônimas, apresentadas como agentes de transformação e exemplos de seguimento autêntico. Para Reimer e Souza, esta mudança na representação do papel das mulheres evoluiu em consonância com a ética do serviço-diaconia desenvolvidos na igreja cristã do primeiro século, cabe lembrar aqui que o Evangelho Segundo Marcos foi redigido provavelmente entre os anos 65 ao 75 da Era Comum, sendo possivelmente o primeiro do gênero a circular entre as comunidades cristãs incipientes do território

da Judéia. As autoras ressaltam que a diaconia é central para a concepção de discipulado em Marcos, onde "seguir a Jesus, negando as tessituras do poder estabelecido, era a condição para a salvação, sendo que o seguimento requer fé, ousadia e perseverança e implica serviço-diaconia" (Richter Reimer; Souza, 2012, p. 208). Essa ética de serviço é exemplificada na cura da sogra de Pedro, que após ser curada por Jesus, imediatamente se coloca a servi-lo, estabelecendo um padrão de resposta à diaconia de Jesus.

Foram as mulheres que demonstram uma lealdade e coragem extraordinárias. São elas as primeiras testemunhas da ressurreição e, portanto, "apóstolas dos apóstolos", incumbidas de anunciar a ressurreição e recomeçar a caminhada em Galileia. Este papel contrasta fortemente com o comportamento dos discípulos homens, que, em muitos momentos, falham em compreender e seguir plenamente a mensagem de Jesus.

Assim, ao longo do artigo, Reimer e Sousa destacam a importância de ler o Evangelho de Marcos "de trás para frente", reconhecendo a presença e o papel significativo das mulheres desde o início do ministério de Jesus. Essa perspectiva subverte a narrativa tradicional e oferece uma compreensão mais rica e inclusiva do texto bíblico, resgatando as vozes e experiências das mulheres como centrais para o movimento de Jesus e para a formação da Igreja primitiva.

Gostaria de, por fim, tratar do que Richter Reimer trabalhou sob a nomenclatura de teologia (eco)feminista. A autora descreve um panorama histórico bastante abrangente para tratar de movimentos feministas e ecofeministas. Reimer escreveu muito acertadamente que a teologia feminista, especialmente no contexto brasileiro, se desenvolveu a partir dos movimentos sociais e eclesiais, compartilhando elementos centrais da Teologia da Libertação latino-americana e enfocando as experiências cotidianas das mulheres, suas lutas, opressões e conquistas. As categorias de análise utilizadas pela teologia feminista a partir daí incluem corpo, sexualidade, subjetividades, trabalho e relações de poder, entre outras. Categorias estas claramente inspiradas, também, pelo debate acadêmico instigado pelo feminismo. Como explica a autora,

"as categorias corpo, sexualidade, subjetividades, trabalho, público-privado, relações de poder etc. interagem tanto na conscientização que se tem de si mesma-mulher em relações, quanto na reflexão e análise em

nível de pesquisa acadêmica, de coletivos e organizações populares" (Richter Reimer, 2019, p. 121).

A teologia feminista é uma abordagem contextual que coloca a dignidade e a justiça das mulheres no centro de seus estudos, abrangendo a família, a comunidade, a igreja e o Estado. Reimer afirma que "não se trata de isolar mulheres, mas de contextualizar sua história presente e passada, a fim de perceber e transformar heranças que resultaram em apequenamentos de nós mulheres" (Richter Reimer, 2019, p. 129). Além de denunciar formas de violência, especialmente de gênero e doméstica, a teologia feminista enfatiza a corresponsabilidade e interdependência de todos os elementos da criação (Richter Reimer, 2019, p. 130).

Reimer também oferece uma análise histórica das ondas do feminismo. A "primeira onda" focou na luta por direitos políticos, como o sufrágio feminino e a libertação da escravidão, e, no Brasil, incluiu a participação de mulheres em movimentos pela posse da terra e na política, apesar das represálias (Richter Reimer, 2019, p. 124). A "segunda onda", a partir da década de 1960, destacou que "o pessoal é político", ampliando a luta para questões como o combate à violência contra a mulher e a promoção da equidade de gênero. Reimer sublinha que "a opressão das mulheres tem caráter político-ideológico e, mesmo sendo experiência pessoal, não pode ficar restrita e 'guardada' ao espaço privado, pessoal e doméstico" (Richter Reimer, 2019, p. 125).

Contribuições de pensadoras como Carole Pateman e Ivone Gebara enriqueceram essas reflexões. Pateman argumenta que os problemas pessoais das mulheres são estruturados por fatores públicos, legais e religiosos, ressaltando que "as condições e os contextos, bem como as circunstâncias de experiências pessoais, são estruturadas e estão circunscritos por meio de fatores públicos" (Pateman *apud* Costa, 2005, p. 2). Gebara, por sua vez, critica os dualismos e essencialismos que sustentam ideologias liberais sobre política e poder, rejeitando a dicotomia entre público e privado e destacando a interconexão entre esses espaços. Ela também questiona a visão essencialista que fixa mulheres à natureza, argumentando que tal perspectiva desvia o foco de problemas sociais e políticos centrais, como a exclusão feminina da esfera pública.

A "segunda onda" também foi marcada pela mobilização contra a ditadura militar no Brasil e pelo apoio internacional à luta das mulheres pelo acesso à educação superior e a outros direitos civis. Reimer observa que, nesse período, houve uma intensa mobilização "para reivindicar as demandas 'das mulheres' junto ao Estado", trazendo novas questões para o espaço público e questionando sistemas socioculturais construídos e legitimados com base em papéis de gênero historicamente atribuídos às mulheres.

A "terceira onda", por fim, se desenvolve a partir da década de 1990, ela aprofundou e revisou as questões anteriores, incluindo a necessidade de garantir direitos legais das mulheres, como a autonomia sobre seus corpos e a proteção contra a violência doméstica e o assédio sexual. Conforme observa Reimer, "os anos entre 2003-2016 tinham sido significativos em relação às conquistas dos movimentos sociais feministas no campo das políticas públicas" (Richter Reimer, 2019, p. 127). No contexto teológico, essa onda resultou em uma releitura de tradições bíblicas e na projeção do paradigma do cuidado e da relação para as reflexões e ações socioambientais (Richter Reimer, 2019, p. 128).

Reimer identifica vários desafios e revisões necessários diante das emergências surgidas no novo contexto político-ideológico nacional e internacional. Ela observa que a recente intensificação de forças conservadoras e o desmonte de conquistas sociais e políticas das últimas décadas evidenciam a necessidade de "reconstruir, repensar, rearticular" os movimentos feministas e ecofeministas, que estão em constante processo de transformação (Richter Reimer, 2019, p. 129). Entre os desafios, destaca-se a luta contra uma visão utilitarista da natureza e a necessidade de integrar pesquisas críticas em perspectiva ecológica, buscando sempre uma integração entre o grito dos pobres e os gemidos da criação (Richter Reimer, 2019, p. 132).

Reimer, ao longo de sua carreira, destaca-se por amplificar as vozes femininas nos textos bíblicos e na história do cristianismo. Sua abordagem na teologia feminista de libertação combina uma análise crítica das relações de gênero, classe e etnia com a reinterpretação das narrativas bíblicas, evidenciando a relevância das mulheres nas primeiras comunidades cristãs. Ela revela como interpretações tradicionais marginalizam essas figuras, ocultando suas contribuições essenciais para a formação e disseminação do cristianismo. Reimer

desarticula argumentos fundamentalistas ao explorar contextos históricos e culturais dos textos sagrados, mostrando que as variações entre os evangelhos refletem as diversidades e complexidades das comunidades do século I.

Sua teologia desafia normas androcêntricas e patriarcais, promovendo uma perspectiva inclusiva que valoriza a interdependência e corresponsabilidade entre os seres. Reimer também integra preocupações ambientais à teologia feminista por meio de uma abordagem ecofeminista, destacando o papel das mulheres na promoção de justiça e dignidade. Assim, sua contribuição não apenas resgata a história das mulheres na tradição cristã, mas também propõe uma reinterpretação equitativa dos textos bíblicos, com impacto significativo na teologia contemporânea.

5.2.3. Teologia Negra

Segundo Dunaway, A teologia negra é um movimento teológico produzido pelos cristãos negros, a princípio, dos Estados Unidos durante a segunda metade da década de 1960. Tal movimento concentra-se na reflexão teológica sobre a luta dos negros norte-americanos por justiça e libertação social, política e econômica.

Desde já, é perceptível como a Teologia Negra e a Teologia da Libertação tem propósitos similares se distinguindo mais consideravelmente a partir do contexto político de seu local de nascimento. Pode-se afirmar que a ideologia da democracia racial tornou a percepção racial prejudicada nos embates sócio-políticos da década de 1960, motivo pelo qual a teologia negra irá tardar a ter mais visibilidade em terras tupiniquins do que nos EUA. Todavia, por lá, nos EUA, liderados inicialmente pelo pastor batista Martin Luther King Jr. Fundamentada na Bíblia e nas características singulares da experiência religiosa dos negros americanos, a teologia negra encontra no êxodo do Egito um paralelo para o sentido político da libertação e na ressurreição de Jesus a base para o sentido escatológico da libertação. Dunaway afirma que

“a teologia negra pode ser classificada como um tipo de teologia de libertação, pois ela se preocupa basicamente com a libertação de um grupo de oprimidos. Contudo, ela se distingue da teologia da libertação latino-americana e da teologia feminista ao evitar o uso da análise social-econômica marxista e ao concentrar-se na libertação de uma raça oprimida ao invés de uma classe social-econômica ou de um grupo oprimido por causa de seu sexo” (Dunaway, 2019, p. 1).

Para Dunaway três fatores principais contribuíram para o surgimento da teologia negra, o autor se apoia na palestra do Prof. Cone para enumerá-los. São eles: a) o movimento dos direitos civis, b) a publicação do livro "Black Religion" de Joseph Washington em 1964, e c) o movimento "poder negro". O movimento dos direitos civis, liderado por Martin Luther King Jr., buscava os plenos direitos de cidadania para os negros através de métodos não-violentos. Joseph Washington, em seu livro, argumentou que há uma religião negra nos EUA distinta do protestantismo branco, o que provocou uma resposta dos teólogos negros para corrigir mal-entendidos sobre a religião negra e sua teologia.

Dunaway explica que "os líderes negros queriam corrigir dois mal-entendidos:

(1) que a religião negra é não cristã e, por isso, não tem nenhuma teologia cristã, e

(2) que o Evangelho Cristão não tem nada a ver com a luta pela justiça na sociedade" (Dunaway, 2019, p. 4).

O movimento "poder negro", por sua vez, desafiava os negros a ganharem controle político e econômico de suas comunidades, abandonando o ideal de integração com os brancos e a não-violência.

A defesa acadêmica da teologia negra se deu através da publicação de livros por jovens estudiosos negros nos seminários teológicos e universidades dos EUA. James Cone foi um dos principais autores, com obras como "Teologia Negra e Poder Negro" (1969) e "Uma Teologia Negra da Libertação" (1970). Esses livros argumentavam que os elementos libertadores do movimento "poder negro" eram a encarnação autêntica do cristianismo na época contemporânea, visto que o cristianismo é, em sua essência, uma religião de libertação. Outros teólogos negros também contribuíram para o debate, como J. Deotis Roberts e Major Jones, que enfatizaram a importância da reconciliação com os brancos. Gayraud Wilmore e Cecil Cone criticaram a dependência de James Cone da teologia branca, argumentando que ele deveria ter utilizado mais a religião negra como fundamento para a teologia negra.

Santos e Andrade (2018) destacam a relevância da teologia negra como uma resposta hermenêutica às demandas sociais e políticas das comunidades afro-diaspóricas subjugadas pelo racismo. Segundo os autores, a teologia negra "deve incluir a história e a cultura dos oprimidos, que, no contexto norte-americano, são os negros, indígenas, mestiços e asiáticos" (SANTOS; ANDRADE, 2018, p. 6). Contudo, eles observam que James Cone, pioneiro na teologia negra, inicialmente negligenciou as experiências das mulheres em suas primeiras obras, evidenciando a necessidade de uma abordagem teológica que legitime as perspectivas das mulheres negras, ampliando a crítica à opressão de gênero dentro da própria tradição teológica.

Para ilustrar a relevância da teologia negra, os autores citam exemplos de obras que surgiram a partir dessa premissa, como "Teologia negra e mulher negra" (1979) de Jacquelyn Grant e "*Womanist Theology. Black Women's Voices*" (1987) de Delores Williams. Essas obras são fundamentais para a construção de uma teologia que reconheça e valorize a experiência das mulheres negras dentro do cristianismo, uma vez que elas "não se limitam às Escrituras e à tradição cristã ocidental, mas também as contextualizam" (Santos; Andrade, 2018, p. 6).

A Teologia Negra, conforme referido acima e como apresentada por James Cone, é uma reflexão teológica que emerge a partir da experiência afro-diaspórica, constituindo-se como uma hermenêutica que busca conectar a fé cristã às condições materiais de existência dos negros. Fundamentada na ideia de libertação e justiça, essa teologia propõe uma leitura dos textos bíblicos que responde diretamente às realidades vividas pela comunidade negra, objetivando a transformação concreta dessas condições através dos valores cristãos.

Cone, um dos pioneiros e principais expoentes da Teologia Negra da Libertação, enfatiza a necessidade de uma teologia que seja relevante e que dialogue diretamente com as demandas sociopolíticas da comunidade negra. Em seu trabalho, ele articula uma crítica contundente ao cristianismo dominante, que ele vê como enraizado em um racismo estrutural. Segundo ele, a teologia não pode ser neutra; esse será um dos principais pontos na constituição dessa nova hermenêutica teológica.

A teologia negra deve assumir um posicionamento claro ao lado dos oprimidos, identificando-se com a luta pela libertação e justiça. Um dos aspectos

centrais da Teologia Negra é sua rejeição da neutralidade hermenêutica. Cone argumenta que a interpretação das Escrituras deve ser informada pela experiência histórica e cultural dos negros, correlacionando a mensagem cristã com a luta por liberdade e justiça. Ele afirma que "não há neutralidade na interpretação que se faz das Escrituras, nem há teologia que não revele particularidades de seu tempo e contexto social, político e cultural" (Santos; Andrade, 2018, p. 10).

Para Cone, a figura do teólogo negro é fundamental na construção dessa teologia. O teólogo deve ser um exegeta, profeta, mestre, pregador e filósofo, comprometido com a comunidade negra e profundamente imerso na cultura negra. Esse compromisso é crucial, pois

"a teologia cristã é a linguagem acerca do caráter libertador da presença de Deus em Jesus Cristo, quando ele chama o seu povo para ser livre no mundo. A tarefa do teólogo, como membro do povo de Deus, é tornar claro aquilo que a Igreja crê e faz em relação à participação dela na obra libertadora de Deus no mundo" (Santos; Andrade, 2018, p. 16-17).

A Teologia Negra, portanto, não apenas constrói uma narrativa a partir da perspectiva dos negros, mas também consolida métodos e epistemologias específicos que são indispensáveis para a compreensão de sua fé e prática religiosa. A leitura de Cone permite perceber como o arguto teólogo destaca que a experiência histórica dos negros, marcada pela escravidão e segregação racial, é um componente essencial da teologia negra, o que inevitavelmente determina sua hermenêutica. "A epistemologia da Teologia Negra, bem como a ontologia em que ela se assenta, são indissociáveis da realidade concreta dos negros" (Santos; Andrade, 2018, p. 16).

A Teologia Negra da Libertação⁵⁵ se posiciona criticamente em uma sociedade marcada pela segregação racial e pelas heranças da colonização e da escravidão, empenhando-se na transformação dessas realidades através de um compromisso profundo com a comunidade negra e sua luta por justiça e liberdade.

⁵⁵ Note-se que aqui Santos e Andrade já fazem a conexão entre teologia negra e teologia da libertação reconhecendo não só a semelhança epistemológica, mas os caminhos metodológicos que ambas compartilham. Vale dizer que Cone já se referia à teologia negra como a teologia da libertação negra, fazendo um paralelo entre a situação dos negros nos EUA com a situação dos hebreus no Egito.

Para Cone, Deus é o Deus dos oprimidos, e a teologia deve refletir essa realidade em sua missão e prática.

Maria Carvalho (2021) também advoga que a teologia negra é uma ferramenta epistemológica. A autora corrobora a informação do surgimento desta teologia na década de 1960 nos Estados Unidos marcado pela segregação racial e aumento de movimentos negros. Reforçarei mais uma vez, Teologia Negra e Teologia da Libertação são epistemologias teológicas, bem como caminhos metodológicos “irmãos” que surgem concomitantemente tanto no Norte Global quanto no Sul Global para confrontar poderes econômicos e políticos opressores e exploradores de grupos étnicos-raciais, todavia, cada qual atendendo a uma especificidade histórica e cultural única.

A teologia negra, segundo a análise de Maria Carvalho, busca articular a relação entre a experiência histórica e social dos negros e a construção de um pensamento teológico que se opõe à hegemonia da epistemologia europeia e americana. Nesse sentido, James Cone, considerado o principal proponente da teologia negra, argumenta que o contexto social e histórico influencia diretamente tanto as perguntas feitas a Deus quanto as respostas obtidas. Cone enfatiza que a teologia tradicional, dominada por uma perspectiva branca e europeia, não consegue abarcar as experiências de sofrimento, resistência e esperança vividas pelos negros. Ele afirma que "minha teologia não será a mesma que as de meus colegas brancos do *Union Theological Seminary*, porque nossa experiência é diferente" (Maria Carvalho, 2021, p. 12).

Cone destaca a importância da Igreja Negra na formação de sua consciência teológica, onde encontrou "a presença do Espírito Negro de Deus, e sua alma se comoveu e se encheu de uma aspiração por liberdade" (Maria Carvalho, 2021, p. 10). Essa experiência eclesial forneceu para Cone uma base a partir da qual pôde desenvolver uma hermenêutica centrada no sofrimento e na luta do povo negro. A teologia de Cone é marcada pela crítica à teologia dominante, que ele vê como incapaz de responder às questões fundamentais levantadas pela experiência negra. Ele questiona, por exemplo, o interesse de Martin Lutero pela presença ubíqua de Jesus na Eucaristia, sugerindo que, se Lutero tivesse sido um escravo negro, sua principal questão teria sido sobre a presença de Jesus na cabana do

escravo, onde ele deveria sobreviver aos horrores do campo de algodão e ao chicote (Maria Carvalho, 2021, p. 23).

Carvalho sugere que a teologia negra "poderá também subsidiar um pensar denunciante que enfrente a opressão e violência ao povo negro brasileiro, fruto de séculos de escravidão" (Maria Carvalho, 2021, p. 56). A relação entre a teologia negra e a libertação é profundamente vinculada à denúncia das injustiças sofridas pelos negros e à reivindicação de uma hermenêutica que valorize suas histórias, culturas e resistências. Nesse sentido, defendo que as teologias que apresentamos até aqui baseadas nessa hermenêutica da libertação devem ser classificadas sob a mesma categoria, a saber teologias descoloniais. Porque para além do reconhecimento da utilização da etnia e do gênero como instrumentos de segregação e exploração estas teologias denunciam e mobilizam seus fiéis para uma utopia anticapitalista neoliberal.

Em síntese, a teologia negra na leitura realizada por Maria Carvalho, busca emancipar o pensamento teológico dos limites impostos pela tradição eurocêntrica, propondo uma nova epistemologia baseada na experiência negra de opressão e libertação. Esse movimento teológico se configura como uma resposta à desumanização histórica e uma ferramenta de resistência contra a opressão contemporânea, promovendo um olhar crítico sobre a relação entre fé e luta social. É uma teologia da libertação, é descolonial e evidentemente é contra hegemônica e crítica do evangelicalismo pós-cristão.

Santos (2017) reflete sobre a recepção e produção da teologia negra no Brasil, destacando a necessidade de um diálogo teológico que enfrente o racismo com fundamentos bíblico-teológicos libertadores e proféticos. O autor reconhece a teologia negra desenvolvida nos Estados Unidos na década de 1960, especialmente sob a liderança de Martin Luther King, como uma inspiração exemplar. Ele também enfatiza a relevância de obras como "O Deus dos Oprimidos" (1985), de James H. Cone, e os documentos compilados por Gayraud S. Wilmore, que analisam a primeira fase da teologia negra entre 1966 e 1979.

Santos critica a Teologia da Libertação latino-americana por sua ênfase socioeconômica e marxista, que negligenciou a opressão racial enfrentada pelos negros. Embora tenham ocorrido aproximações metodológicas e diálogos práticos entre a teologia negra norte-americana e a Teologia da Libertação, ele ressalta que

os impactos foram limitados e insuficientes para transformar os segmentos religiosos cristãos e a sociedade brasileira como um todo (Santos, 2017).

Um dos principais argumentos do autor é a necessidade de um esforço ecumênico robusto para enfrentar a discriminação racial. Desta forma, Santos destaca que o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) tem se posicionado contra o racismo desde sua reunião em Amsterdam, recomendando, inclusive, o boicote a companhias com investimentos na África do Sul em 1969 e criando o Programa de Combate ao Racismo. Ele cita ainda a encíclica *Populorum Progressio* do Papa Paulo VI, que censurou o racismo, referindo-se às práticas do passado, presente e futuro. São ações que materializam a seriedade e o compromisso da teologia negra e das Igrejas que a professam com uma mudança social alinhada às denúncias que a teologia negra enuncia. É salutar destacar aqui, novamente, o forte tom profético que a teologia negra assume ante as explorações que se acumulam historicamente sobre o povo negro (Santos, 2017).

Santos defende que a releitura teológica deve ser profética e libertadora, refletindo os anseios de emancipação dos negros. Ele traça um histórico do racismo no Brasil, identificando suas raízes nas ideologias dos colonizadores portugueses no século XVI, que usaram interpretações distorcidas de textos bíblicos para justificar a escravidão. O autor menciona como teólogos racistas fundamentaram a ideia de que os negros, descendentes de Cam, filho de Noé, estavam amaldiçoados à servidão permanente. Esse discurso, resgatado por figuras como o pastor e deputado Marco Feliciano, é criticado como exemplo de necroespiritualidade, usada para legitimar a opressão de negros em favelas e povos africanos.

Santos também destaca a falsa ideia de democracia racial no Brasil, apontando como o preconceito persiste na prática, levando muitos negros a negar sua identidade racial devido à pressão social, o que impacta até mesmo os dados demográficos oficiais (Santos, 2017). Ele evidencia as profundas desigualdades socioeconômicas enfrentadas pelos negros, marcadas por baixos índices de escolaridade e acesso restrito a oportunidades profissionais e educacionais.

O autor ressalta a importância dos movimentos de resistência contra o racismo, como o Movimento Negro Unificado (MNU) e os Agentes de Pastoral Negros, que têm lutado por direitos e pela conscientização da sociedade sobre a discriminação racial. Ele enfatiza que a luta contra o racismo depende de um

ecumenismo forte e inclusivo, que incentive as igrejas a se sentirem parte do sofrimento dos despossuídos. Para Santos, uma teologia negra no Brasil deve ter um caráter libertador, promovendo uma releitura das Escrituras e dos conteúdos teológicos a partir da perspectiva dos negros oprimidos. Ele acredita que essa abordagem pode aproximar a teologia do caráter libertador do Evangelho de Cristo, proclamado e realizado no ministério de Jesus em favor dos marginalizados. A necessidade de desmascarar a ideologia do racismo é destacada como fundamental para combater a desigualdade e promover a justiça social (Santos, 2017).

Pádua propõe uma Teologia Negra da Libertação como resposta ao racismo e à opressão vivida pela comunidade negra, especialmente na América Latina. Este movimento teológico busca compreender e transformar a realidade dos negros a partir de uma perspectiva cristã comprometida com a libertação dos oprimidos. No entanto, como aponta Santos (2017), a sistematização da teologia negra no Brasil é recente, marcada por fatores históricos que limitaram o acesso da população negra à produção teológica.

Segundo Pádua, a Igreja Católica no Brasil foi historicamente etnocêntrica, vetando expressões litúrgicas negras sob o pretexto de preservar o dogma cristão. Ele observa que "durante os primeiros séculos de nossa história, a Igreja Católica mostrou-se demasiadamente etnocêntrica e não soube — nem quis — compreender o universo religioso negro" (Pádua, 1999, p. 151). Essa postura resultou no desprezo e repressão aos cultos afro-brasileiros até a década de 1960. Foi apenas após o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín que se iniciou um interesse gradual pela religiosidade negra, culminando na sistematização da teologia negra na década de 1980. Contudo, Pádua ressalta que essa sistematização ainda não foi plenamente integrada à teologia oficial (Pádua, 1999, p. 152).

A teologia negra é, por definição, contextual e situacional, como já foi dito. Assim, ela está inserida no contexto africano e na situação de negritude. Sua missão é humanizar a vida e libertar os oprimidos, assumindo-se como uma teologia comprometida com o real e o concreto. Pádua destaca que "ela é igualmente situacional: sua situação é a da negritude, que abre perspectivas para um autêntico pensamento religioso negro" (Pádua, 1999, p. 153). Ela se diferencia

de outras "teologias genitivas" por ser uma teologia de libertação na situação de negritude, refletindo criticamente sobre o envolvimento histórico dos cristãos negros na luta pela libertação. James Cone, um dos principais teólogos dessa corrente, define a teologia negra como uma teologia de libertação negra, que busca entender a condição negra à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo, mostrando que o evangelho é congruente com a realização da humanidade negra (Pádua, 1999, p. 153). A teologia negra não é apenas um discurso teórico sobre Deus, mas uma atividade libertadora, comprometida com a mudança social e a superação da opressão.

O artigo de Pádua destaca que a relação entre a teologia da libertação (TdL) e a teologia negra nem sempre foi harmoniosa. Desde o início, a TdL focou na contradição das classes sociais, enquanto a teologia negra enfatizou mais o aspecto racial. Essa diferença metodológica gerou conflitos a princípio, pois "o método da TdL inicia-se pela aplicação de conceitos marxistas e a análise da realidade social, para só depois usar a Bíblia, como apoio secundário; a teologia negra principia com a Bíblia e com a cultura dos negros, remontando à África" (Pádua, 1999, p. 155). Somente a partir dos anos 1990 que veremos uma gradativa aproximação das duas teologias culminando, já no século XXI com um diálogo profícuo, mas que ainda carece de amadurecimento.

A teologia negra da libertação é, portanto, uma teologia que nasce da experiência concreta de sofrimento e resistência da comunidade negra. Ela busca resgatar elementos sagrados das comunidades africanas pré-coloniais, como a solidariedade, o respeito pela vida e pela humanidade, e a comunidade (Pádua, 1999, p. 158). Essa teologia reconhece que os direitos dos oprimidos não são concedidos voluntariamente pelos opressores, mas devem ser exigidos e conquistados pelas próprias vítimas. Como destaca Pádua, "os direitos dos oprimidos jamais são dados voluntariamente pelos opressores. Antes, são exigidos e conquistados pelas vítimas" (Pádua, 1999, p. 158). Em suma, a Teologia Negra da Libertação é uma expressão teológica que surge da necessidade de responder às injustiças históricas e contemporâneas enfrentadas pela comunidade negra. Ela se fundamenta na experiência de vida de seus membros e na busca por uma sociedade mais justa e igualitária. Como conclui Pádua, "o negro precisa deixar de

ser a negação da empresa colonizadora para tornar-se definitivamente o sujeito da história latino-americana" (Pádua, 1999, p. 158).

5.2.3.1. Teologia Negra Decolonial

A teologia negra decolonial surge como uma proposta teológica antirracista e que, a partir do reconhecimento da dominação colonial busca uma reconfiguração radical da sociedade por meio da reestruturação fundamental do cristianismo. Essa abordagem analisa a manifestação histórica e contemporânea do racismo como uma estrutura sistêmica que perpetua a desigualdade e a desumanização principalmente das pessoas negras, destacando a importância de um cristianismo decolonial que se opõe ao cristianismo imperial e eurocêntrico. Esta forma de cristianismo promove um movimento antissistêmico, baseado na essência kenótica, que visa processos autênticos de humanização através da crítica decolonial. O cristianismo decolonial vai além do mero ajustamento das relações, incorporando elementos do pensamento negro crítico e das tradições africanas. Nessa perspectiva, o perdão deve ser compreendido como um estágio da subjetividade radicalmente aberta a outrem, fundamentado na gratuidade e na doação. Essa abordagem implica uma transformação das condições sociais e estruturais, criando um espaço para o reconhecimento mútuo e a construção de uma nova humanidade.

2.2.2.4.1. A Teologia Negra Decolonial de Cleusa Caldeira

Cleusa Caldeira é pós-doutora em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e doutora em Teologia pela mesma instituição. Trabalha com pesquisas sobre o acontecimento da redenção em chave pós-moderna e decolonial, isto é, se propõe a desenvolver uma Teologia Negra Fundamental na interlocução com o pensamento decolonial e o pensamento negro crítico, de modo especial, o pensamento negro brasileiro: Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento, Lélia González, Neusa Santos Souza e muitos outros. Apesar de não ser tão discutida como outras/os já citados aqui tem produção profícua e original nas áreas de Teologia Negra, Hermenêutica Negra Feminista, Teologia da Inculturação, Diálogo inter-religioso, Teologia africana, Leitura Popular da Bíblia, Teologia e

Pensamento decolonial sendo uma importante contribuição para pensar o lugar da mulher e do homem negro na produção teológica brasileira.

Caldeira argumenta que a Teologia Negra deve ir além da convicção individual de fé, focando em transformações estruturais que enfrentem a desigualdade e a alienação, abrindo-se para um sentido descolonial. A autora reflete sobre o racismo antinegro⁵⁶, descrito como uma estrutura sistêmica de dominação colonial e exploração econômica, que atua violentamente sobre o corpo negro desde o século XV. Esse racismo, segundo ela, não é um preconceito isolado, mas uma lógica estrutural que perpetua a desumanização e desigualdade. Caldeira afirma que "o racismo anti-negro segue se projetando violentamente sobre o corpo negro" e critica a "razão eurocentrada", que prega perdão e reconciliação sem reconhecer o colonialismo como a principal fratura histórica que excluiu os negros "da dialética da humanidade" (Caldeira, 2022, p. 15).

No contexto brasileiro, o mito da democracia racial é uma manifestação dessa estrutura. Caldeira destaca que essa narrativa oculta o racismo estrutural, dificultando a luta por igualdade racial e perpetuando desigualdades. Ela denuncia que "um certo cinismo perdura em nosso contexto em relação ao racismo estrutural, sob a retórica falaciosa de que vivemos em uma democracia racial" (Caldeira, 2022, p. 16).

Ante esse racismo estrutural, esse racismo antinegro, a autora passa a explorar o conceito de cristianismo decolonial, que se opõe ao cristianismo imperial e eurocêntrico. O cristianismo decolonial, segundo Caldeira, busca recuperar a essência *kenótica*⁵⁷ (de esvaziamento) e aparece como um movimento antissistêmico, em oposição à cristandade, ao cristianismo hegemônico. Este cristianismo messiânico, que a autora também chama de messianismo jesuânico está aberto à crítica decolonial e visa fomentar processos autênticos de humanização. Na verdade, Caldeira parte da mesma perspectiva por mim adotada para interpretar a história do cristianismo e da cristandade, tem como referencial a

⁵⁶ Mantive a grafia utilizada pela autora que, por sua vez, evoca a expressão do filósofo jamaicano Lewis Gordon.

⁵⁷ Derivado do termo grego: kenosis, significa esvaziar, esvaziar-se. Remete ao texto bíblico da carta do apóstolo Paulo aos Filipenses em que afirma que Jesus não ousou se tratar a si mesmo como Deus, mas que antes se esvaziou se fazendo homem, isto é, se despiu de sua divindade e se reduziu ao status ontológico de homem carnal para cumprir sua missão. Logo, o Cristianismo decolonial deve buscar este sentido humanizador, de restituição dos laços de solidariedade que nos aproximam uns dos outros em lugar de estabelecer-se em postos de poder para extirpar a diferença.

reflexão proposta por Henrique Dussel sobre essência *kenótica* (esvaziamento) e antissistêmica do cristianismo. Caldeira explica que:

"Neste horizonte de um cristianismo decolonial, a construção do sentido e da verdade capaz de nos redimir se faz em uma interlocução interdisciplinar e, especialmente, em interlocução com a longa tradição do pensamento negro crítico que tem sido invisibilizada pela academia brasileira e latino-americana." (Caldeira, 2022, p. 17).

Caldeira utiliza o pensamento de Frantz Fanon para fundamentar sua argumentação, destacando a importância da descolonização para a libertação e o reconhecimento dos negros. Fanon é citado frequentemente pela autora para ilustrar a necessidade de superar a dialética hegeliana que exclui os negros da relação dialética de reconhecimento mútuo. Em "Pele Negra, Máscaras Brancas", Fanon argumenta que "o homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido" (Caldeira, 2022, p. 21). No contexto colonial, essa dialética é impossibilitada pela desumanização sistemática dos negros. Assim, a desalienação, conforme Fanon, requer uma transformação das condições sociais e estruturais que possibilitem o reconhecimento mútuo. Caldeira destaca que a desalienação deve necessariamente passar pela "transformação da estrutura social", pois "se a alienação é consequência das intervenções desumanas da sociedade, sua superação passa pela transformação da estrutura social" (Caldeira, 2022, p. 22).

Caldeira crítica como a "razão branca" utiliza o discurso cristão de perdão e reconciliação para mascarar o colonialismo como a principal fratura histórica que expulsou os negros da relação dialética, favorecendo a dominação política e econômica. Ela argumenta que essa abordagem ignora o impacto do colonialismo na intersubjetividade, interrompendo o reconhecimento mútuo entre negros e brancos e desumanizando os primeiros ao reduzi-los a objetos de exploração. Segundo a autora, "a razão branca e eurocentrada fala do perdão e da reconciliação em termos de ajustamento, sem levar em consideração o colonialismo como principal fratura histórica na intersubjetividade" (Caldeira, 2022, p. 15).

Essa fratura histórica impediu que os negros fossem vistos como sujeitos autônomos e dignos de respeito, tornando invisíveis as contribuições africanas ao

cristianismo, entre outras áreas. Citando Fanon, Caldeira destaca que "o homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido" (Caldeira, 2022, p. 21). No entanto, no contexto colonial, essa dialética foi rompida pela desumanização sistemática, dificultando a construção de uma nova humanidade baseada no reconhecimento mútuo.

No que diz respeito à proposta de pensar o perdão, Caldeira propõe uma abordagem radicalmente diferente daquela moldada pelos dogmas e pela interioridade. Ela sugere que o perdão deve ser compreendido como um estágio da subjetividade radicalmente aberta a outrem e na gratuidade, para além da dialética tradicional. A autora defende que "o advento da nova humanidade, isto é, o estágio harmonioso do mútuo reconhecimento, não pode chegar se não por meio da superação do ódio, do ressentimento e do perdão" (Caldeira, 2022, p. 17).

Caldeira insiste, então, que o perdão deve ser pensado não nos moldes dogmáticos e intimistas, mas como uma prática radicalmente aberta à alteridade e à gratuidade. Significa que o perdão deve ser compreendido como uma atitude de abertura profunda e incondicional ao outro, sem esperar reciprocidade ou qualquer forma de retorno. Essa abordagem é fundamentada na ideia de que o verdadeiro perdão vai além da simples troca ou compensação e se enraíza na doação gratuita e generosa. "Se uma ontologia relacional é fundamental, esta não pode prescindir da "interdição da dialética"; mas, deve ir além da reciprocidade para aterrizar no estágio da gratuidade" (Caldeira, 2022, p. 25).

Caldeira argumenta que, para superar a fratura histórica causada pelo colonialismo e pelo racismo, é necessário repensar o perdão de maneira que ele não seja apenas um ajuste superficial das relações, mas sim uma transformação radical da subjetividade. Ela defende que "o advento da nova humanidade, isto é, o estágio harmonioso do mútuo reconhecimento, não pode chegar se não por meio da superação do ódio, do ressentimento e do perdão" (Caldeira, 2022, p. 17).

Neste contexto, o perdão não pode ser apenas um ato interno e pessoal, mas deve envolver uma reestruturação das relações sociais e políticas. A autora sugere que o perdão deve ser uma prática que acolhe o outro em sua plena alteridade, reconhecendo sua dignidade e valor intrínseco. Isso implica uma disposição para o encontro com o outro de maneira genuína e desinteressada, sem expectativas de retribuição.

A autora recorda dos ensinamentos de Mbembe sobre as tradições africanas em que inquirir sobre a existência humana não significa perguntar sobre o ser, antes implica em buscar a compreensão da relação mútua. Quer dizer, me descubro ao reconhecer uma outra carne diferente da minha carne. Para reforçar a ideia de relacionalidade ela ainda evoca a filosofia *ubuntu* que, como afirma a autora, "*ubuntu* parece denotar essa perspectiva de uma ontologia relacional quando afirma que "Ubuntu pode ser traduzido como 'o que é comum a todas as pessoas'" (Caldeira, 2022, p. 27).

Caldeira afirma que o perdão verdadeiro deve ser um "estágio da subjetividade radicalmente aberta a outrem e na gratuidade, para além da dialética, a saber: *per-dón* [...] o perdão é – da ordem da doação – dom aos outros (*per-dón*, em espanhol) (" (Caldeira, 2022, p. 18). Na perspectiva negra não é possível tratar do perdão sem tratar o racismo estrutural e estruturante, pois, o perdão tido como esta interioridade será sempre um processo de ajustamento e de submissão da parte ofendida, oprimida, uma forma de escapismo que mantém a pessoa negra na subcondição de subserviência. A autora então cita o teólogo Joseph Drexler-Dreis que lendo Fanon afirma que

Aplicada à reconciliação, a restauração das condições em que o amor pode emergir representaria [...] uma situação reconciliada; qualquer coisa que compromete as condições que possibilitam a alguém amar o outro é uma reconciliação fácil demais [...]. Estas pseudorreconciliações vêm tanto através de uma demanda da parte dos colonizadores quanto de um desejo da parte dos colonizados de vestir uma máscara branca. (Caldeira, 2022, p. 28).

Essa perspectiva de perdão não significa ignorar a necessidade de justiça para as vítimas e arrependimento por parte dos perpetradores. Pelo contrário, Caldeira enfatiza que "um engano, contudo, é pensar que esse estágio pode advir sem a justiça para as vítimas e o arrependimento dos verdugos" (Caldeira, 2022, p. 16). Para que o perdão seja autêntico, é necessário criar condições materiais e sociais que permitam o reconhecimento mútuo e a emergência do amor. É necessário mudar o mundo. O cristianismo decolonial, segundo Caldeira, deve buscar uma "ontologia relacional na gratuidade" para alcançar a nossa comum humanização (Caldeira, 2022, p. 26).

Esta abordagem vai além da mera reciprocidade, propondo uma relação baseada na doação gratuita, como exemplificado pela figura de Jesus Cristo e na reestruturação do sistema de poderes que operam nessas sociedades capitalistas racializadas.

Como proposta teórica de resistência à persistência do racismo estrutural e à negação da humanidade dos negros nas sociedades colonizadas Caldeira propõe a elaboração do que chamou de Teoquilombismo como forma de valorização das culturas e espiritualidades afrodiáspóricas. Caldeira conceitua Teoquilombismo como uma proposta teológica que integra a teologia política e a teologia da enculturação. O objetivo é a libertação e valorização das culturas e espiritualidades africanas e afrodiáspóricas, como antes aludido. Esta teologia busca combater o racismo estrutural e a opressão colonial, promovendo a justiça social e a dignidade dos povos negros. Assim, o Teoquilombismo propõe uma abordagem teológica que tanto respeita quanto incorpora as tradições culturais africanas, utilizando-as como meio de resistência e emancipação.

A autora afirma que o Teoquilombismo "*emerged to unveil the racial aspect of domination and to struggle for the recovery and maintenance of the state of maafa, that is, the black holocaust*"⁵⁸ (Caldeira, 2021, p. 138). Desta forma, Caldeira destaca, em sua reflexão, a importância do pensamento crítico negro na denúncia do colonialismo e na luta pela recuperação da dignidade e humanidade das populações negras. Ela afirma que "*racism is a structuring of thought and action as it has been denouncing the entire tradition of critical black thought and, in recent times, decolonial*"⁵⁹ (Caldeira, 2021, p. 139). Esse reconhecimento da natureza estrutural do racismo é fundamental para entender a necessidade de uma teologia que não apenas dialogue com as tradições africanas, mas que também combata as estruturas opressoras.

A autora explora a noção de maafa, ou holocausto negro, para descrever a contínua violência e opressão sofridas pelas populações negras. Ela enfatiza que a teologia política negra deve ser um espaço de resistência e luta pela justiça social, onde a libertação dos oprimidos é central. Nesse contexto, Caldeira cita Fanon para

⁵⁸ "surgiu para desvendar o aspecto racial da dominação e lutar pela recuperação e manutenção do estado de maafa, ou seja, o holocausto negro" (tradução minha).

⁵⁹ "o racismo é uma estruturação do pensamento e ação, como vem denunciando toda a tradição do pensamento crítico negro e, mais recentemente, decolonial" (tradução minha).

ilustrar a importância de uma luta decolonial: "*he also presented the prognosis, so that there could be black liberation, the decolonial struggle of the condemned of the earth*⁶⁰" (Caldeira, 2021, p. 142).

Como aludido anteriormente, Caldeira compreende a teologia negra como complementar à teologia decolonial. A teologia negra é uma resposta a opressão das populações afrodescendentes que historicamente são vitimadas sob o colonialismo opressor e excludente. Segundo Caldeira, o racismo é uma construção histórica e teórica que desumaniza os povos negros, transformando-os em objetos de dominação. "*Racism is a historical and theoretical construction that creates an alienated and inferior image of the black person*⁶¹" (Caldeira, 2021, p. 143). Partindo desta perspectiva na relação entre as duas propostas teóricas o Teoquilombismo se apresenta como uma síntese das abordagens da teologia negra e da teologia decolonial, aplicada especificamente ao contexto afro-brasileiro. É um conceito eminentemente político, voltado diretamente para as questões de resistência e autonomia das comunidades afrodescendentes. "*Teoquilombismo is a political theology that emerges from the struggle and resistance of Afro-Brazilian communities against the legacy of colonialism and racism*⁶²" (Caldeira, 2021, p. 145).

Assim, o Teoquilombismo não é apenas uma libertação espiritual abstrata, ele é também uma emancipação social e política das comunidades negras. Isso fica mais evidente na forma como a autora trabalha a necessidade do diálogo intercultural e da valorização das tradições e espiritualidades afro-brasileiras. Nas palavras de Caldeira: "*Black theology of inculturation aims to incorporate African cultural and religious elements into Christian theology, fostering a more inclusive and representative spiritual framework*⁶³" (Caldeira, 2021, p. 148). Caldeira enfatiza a importância da inculturação como um processo em que diferentes culturas estabelecem diálogos e processos de integração entre si e, a partir daí, ela destaca

⁶⁰ "ele também apresentou o prognóstico, para que pudesse haver a libertação negra, a luta decolonial dos condenados da terra" (tradução minha)

⁶¹ "O racismo é uma construção histórica e teórica que cria uma imagem alienada e inferior da pessoa negra" (tradução minha).

⁶² "Teoquilombismo é uma teologia política que emerge da luta e resistência das comunidades afro-brasileiras contra o legado do colonialismo e racismo" (tradução minha).

⁶³ "A teologia negra da inculturação visa incorporar elementos culturais e religiosos africanos na teologia cristã, promovendo uma estrutura espiritual mais inclusiva e representativa" (tradução minha).

o papel das teologias africanas e afro-brasileiras na construção de uma teologia mais plural e inclusiva. "*A true process of inculturation implies an intercultural relationship, guided by mutual respect and understanding*⁶⁴" (Caldeira, 2021, p. 150).

A autora ainda destaca o diálogo Sul-Sul como outro aspecto crucial. Tal diálogo deve ser o espaço onde teólogos do hemisfério sul trocam conhecimentos e experiências para enriquecer suas práticas teológicas. "*South-South dialogue enhances the development of contextual theologies that are deeply rooted in the lived experiences of marginalized communities*⁶⁵" (Caldeira, 2021, p. 148). O Teoquilombismo de Caldeira é, portanto, uma proposta inovadora e ousada que explora a relação entre a teologia negra e a teologia decolonial. O teoquilombismo emerge como uma resposta teológica que articula resistência, inculturação e diálogo intercultural, oferecendo um caminho para a emancipação integral das comunidades negras.

A partir da obra de Cleusa Caldeira é possível entender que a Teologia Negra Decolonial propõe o enfrentamento do racismo estrutural e a valorização das culturas afrodescendentes. Caldeira destaca a importância de um cristianismo decolonial, que se opõe à dominação eurocêntrica e busca uma verdadeira humanização através do reconhecimento mútuo e da transformação social. Ao incorporar elementos do pensamento de Frantz Fanon e das tradições africanas, a autora oferece um caminho para a superação do colonialismo e a construção de uma teologia mais inclusiva e representativa.

A proposta de Caldeira enfatiza o perdão radical como um ato de abertura incondicional ao outro, e não apenas como um ajuste superficial das relações, promovendo uma transformação profunda das subjetividades e das estruturas sociais. Assim, a autora elabora o conceito de Teoquilombismo que se estabelece como uma resposta teológica que articula resistência, inculturação e diálogo intercultural, oferecendo uma perspectiva de emancipação integral para as comunidades negras e fortalecendo a luta contra as opressões históricas e

⁶⁴ "Um verdadeiro processo de inculturação implica uma relação intercultural, guiada pelo respeito mútuo e entendimento" (tradução minha).

⁶⁵ "O diálogo Sul-Sul enriquece o desenvolvimento de teologias contextuais que estão profundamente enraizadas nas experiências vividas das comunidades marginalizadas" (tradução minha).

contemporâneas. E antes de finalizar esta parte, gostaria de apresentar a contribuição de Ronilso Pacheco. Teólogo e pastor da Igreja Batista em São Gonçalo que tem ganhado destaque no debate público sobre teologia negra evangélica no Brasil.

5.2.3.2. A Teologia Negra Decolonial de Ronilso Pacheco

Ronilso Pacheco é um teólogo, pastor e ativista brasileiro, amplamente reconhecido por suas contribuições para a Teologia Negra e seu engajamento no movimento negro. Ele tem ganhado destaque nos últimos anos pela resistência ao movimento fascista bolsonarista tanto por meio de sua produção teórica, publicando vários artigos de opinião no site *Intercept* Brasil, como em manifestações públicas. Pacheco é formado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Pacheco também é mestre em Teologia pelo *Union Theological Seminary* da Universidade de Columbia, em Nova York. Seu trabalho acadêmico e pastoral é marcado por uma abordagem crítica e engajada, buscando integrar fé e justiça social. Ele articula muito bem uma intelectualidade erudita, conhecedora de autores fundamentais para o pensamento crítico contemporâneo com as necessidades das comunidades negras marginalizadas.

Pacheco escreveu obras importantes como "Ocupa, Resistir, Subverter" (2016) e "Teologia Negra: O sopro antirracista do Espírito" (2019), onde explora a interseção entre teologia e a experiência histórica dos afro-brasileiros. Sua teologia é profundamente influenciada por autores como James Cone, pioneiro da Teologia Negra nos Estados Unidos, e outros teólogos que destacam a relação entre fé e luta antirracista. Além de sua produção teológica, Ronilso Pacheco é ativo no campo dos direitos humanos e colabora com diversas organizações e movimentos sociais. Ele é pastor auxiliar na Comunidade Batista em São Gonçalo, Rio de Janeiro, e participa do Movimento Negro Evangélico, onde busca construir pontes entre tradições religiosas e a luta por justiça social.

Em suas obras e palestras, Pacheco enfatiza que a Teologia Negra não é apenas uma interpretação teológica, mas um movimento de resistência que visa libertar os oprimidos e combater o racismo estrutural presente na sociedade e nas instituições religiosas. Ele destaca a centralidade da Bíblia e a libertação como o

núcleo da mensagem cristã, propondo uma leitura das Escrituras que sublinha a anticolonização e a descolonização dos povos negros. É nesse sentido que gostaria de apresentar sua contribuição sempre tendo em mente o esforço de destacar a heterogeneidade do campo evangélico na articulação de uma mensagem libertadora e na construção de um cristianismo messiânico contra hegemônico.

Pacheco entende Teologia Negra como uma forma de resistência e descolonialidade, o autor discute sua importância e suas raízes históricas num ótimo artigo intitulado: "A Teologia Negra no Brasil é Decolonial e Marginal". Neste artigo, que usarei como base para a apresentação e debate da teologia negra descolonial brasileira, Pacheco parte da centralidade do Êxodo na Teologia da Libertação, que, segundo ele, serve como uma hermenêutica crucial para os teólogos comprometidos com a libertação das explorações capitalistas na América Latina. É de fato a analogia mais recorrente quando se trata de discursos teológicos críticos ao modo de produção capitalista voltados para uma organização produtiva mais socialista ou anti sistêmica.

Assim, Pacheco destaca que o Êxodo deve ser compreendido não apenas como uma narrativa de deslocamento, mas também como uma representação das condições de servidão e exploração, que refletem a realidade histórica da colonização no Brasil (Pacheco, 2017, p. 233). A Teologia Negra, por outro lado, é apresentada pelo autor como uma das vertentes da Teologia da Libertação. Como comentei antes, as duas teologias surgem em momentos históricos próximos, apesar de contextos históricos e sociais diferentes.

Assim, a Teologia Negra, reforça Pacheco, surge nos Estados Unidos na década de 1960, com foco nas questões de racismo e escravidão. Todavia, no Brasil, essa teologia ainda é incipiente, desta forma, Pacheco tenta demonstrar "sua necessidade e lugar, revisitando, a partir de novos esforços de uma pequena nova geração de teólogos as reflexões postas por James Cone, Jacquelyn Grant e Desmond Tutu" (Pacheco, 2017, p. 234), adaptando estas reflexões ao contexto brasileiro de violência e racismo.

Pacheco exercita sua reflexão teológica propondo um paralelo entre a servidão dos hebreus no Egito e a colonização europeia no Brasil, destacando as semelhanças entre as duas condições de opressão. Ele argumenta que a narrativa do Êxodo deve ser pensada no contexto das dores e violações da vida escrava e

colonizada, o que se reflete na história dos quilombos brasileiros, vistos como "a terra prometida" para os escravos fugidos.

No Egito, Faraó faz uso de seu poder. Faz uso da sua governamentalidade. O povo hebreu se tornou uma ameaça. Se continuassem a crescer, o temor do governante era que eles ameaçassem o seu poder, subvertissem a ordem e, se delinquentes fossem, o pânico tomaria conta da sociedade egípcia. Evidentemente havia alternativas. Eles poderiam ser integrados à sociedade, não como escravos, não à margem, não desde cedo confinados nos territórios de contenção e cerceados pelo controle social, mas sim como sujeitos com um leque de oportunidades muito mais amplas. Poderiam ainda assim transgredir, é verdade, mas não seria uma possibilidade muito distinta dos jovens legitimamente egípcios. Mas era trabalho demais. (Pacheco, 2017, p. 235).

Pacheco também reflete a partir dos textos do capítulo 6 do evangelho segundo Marcos. Assim, ele inclui uma discussão sobre a multiplicação dos pães e peixes por Jesus. Esta narrativa evangélica é apresentada por Pacheco como modelo para a Teologia Negra. Ele interpreta esse episódio como uma metáfora da potência criativa da comunidade marginalizada, capaz de surpreender e desafiar o império. A multiplicação é vista como um símbolo da capacidade de resistência e da criação de novas possibilidades de vivência coletiva

O milagre da multiplicação é o inesperado, que pode ser a luta, a comunhão que sustenta os rebeldes na luta, mas também pode ser a subversão de hermenêuticas dadas, prontas, sustentadoras do status quo. Na multiplicação de pequenos peixes hermenêuticos, a Teologia Negra alimentou negros e negras famintos, famintas, confundiu e confrontou hermenêuticas engessadas, históricas e hegemônicas (Pacheco, 2017, p. 238).

Outro ponto central do artigo, que reflete muito da teologia prática que Ronilso tem apresentado ao Brasil, é a relação entre a Teologia Negra e a decolonialidade. Pacheco se apoia na definição de Ramón Grosfoguel⁶⁶ para discutir como a Teologia Negra pode ser vista como uma resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico e hegemônico. Assim, o autor destaca que o

⁶⁶ Ramón Grosfoguel é um sociólogo porto-riquenho e professor na Universidade da Califórnia, Berkeley, reconhecido por suas contribuições às teorias da descolonialidade. Ele critica o eurocentrismo, desenvolveu o conceito de "colonialidade do poder" e defende as "epistemologias do Sul", que valorizam os conhecimentos marginalizados pelo colonialismo. Grosfoguel promove o diálogo intercultural igualitário e trabalha com movimentos sociais para aplicar princípios decoloniais, buscando superar as heranças coloniais nas sociedades contemporâneas.

conhecimento decolonial é formulado nas margens, nas periferias, e emerge da resistência cotidiana das mães negras que perderam seus filhos para a violência do Estado (Pacheco, 2017, p. 238).

Pacheco propõe que a Teologia Negra no Brasil se insira num conjunto de reações com novas leituras feitas a partir das margens, disputando a libertação das subjetividades vigiadas e condicionadas. Ele critica a centralidade do pensamento hegemônico e sugere que tudo deve ser periférico, ou seja, deslocado do centro e visto a partir das margens (Pacheco, 2017, p. 240). Por meio desta reflexão o pastor carioca convida a uma desmitologização de diversos aspectos da sociedade brasileira.

O sentido de desmitologização empregado por Pacheco remete ao de Bultmann, quer dizer, desconstruir os sentidos ilusórios e irrealis que encobrem a realidade e impedem de ver as verdadeiras intenções por trás das ações institucionais. Nesse sentido, é preciso desmitologizar a segurança pública, a mídia, as eleições, a esquerda e a justiça. Pacheco argumenta que esses elementos mantêm estigmas contra a juventude negra e reforçam o controle e a opressão dos corpos negros e pobres. Para reforçar, ele cita James Cone para enfatizar a importância da cor como ponto de partida para o discurso teológico

É óbvio que, pelo fato de os teólogos brancos não terem sido escravizados nem linchados e de não terem sido colocados em guetos por causa da cor, eles não pensam que a cor seja um importante ponto de partida para o discurso teológico (Pacheco, 2017, p. 240).

Ronilso Pacheco, em seus escritos, destaca o racismo no Brasil como uma estrutura profundamente enraizada, que atravessa esferas sociais, econômicas e religiosas. Ele defende a necessidade de um reconhecimento honesto das práticas racistas e da história de opressão enfrentada pela população negra. Para Pacheco, a Teologia Negra é fundamental para enfrentar o racismo, abordando questões de territorialidade e corporalidade que conectam a luta contra a discriminação à realidade histórica e material dos negros no país. Segundo ele, "a inserção da Teologia Negra na realidade brasileira se deu lenta e permanece lenta, mas as nossas próprias tensões sociais têm aberto para ela um caminho urgente e necessário" (Pacheco, 2019).

Pacheco critica a resistência das instituições teológicas tradicionais em acolher perspectivas não-europeias, apontando o racismo estrutural como barreira para a aceitação e difusão da Teologia Negra. Para ele, essa abordagem vai além da reflexão espiritual, considerando "as violências reais a que são submetidos os corpos negros" e a importância de territórios como quilombos e favelas na formação da identidade negra (Pacheco, 2019).

Além disso, Pacheco discute a complexa relação entre as igrejas evangélicas e o racismo. Ele observa que muitas igrejas conservadoras têm dificuldades em reconhecer e enfrentar suas práticas racistas internas. Segundo Pacheco, "não existe antirracismo co-habitável com a crença de superioridade do cristianismo eurocêntrico sobre as religiões de matriz africana" (Pacheco, 2023). Desta forma, critica a forma como algumas igrejas tentam abordar o racismo apenas de uma perspectiva teológica conservadora, sem envolver-se nas questões sociais e políticas mais amplas que sustentam o racismo.

Pacheco também aponta a hipocrisia de alguns líderes religiosos que, embora valorizem a negritude em termos superficiais, não se comprometem verdadeiramente com a luta antirracista. Ele menciona que "ver pessoas negras valorizando seus corpos, seus cabelos, seu lugar na sociedade são fundamental e uma conquista poderosa num país tão racista quanto o Brasil" (Pacheco, 2023). No entanto, essa valorização muitas vezes não se traduz em uma postura ativa contra as estruturas racistas, especialmente quando associada a visões teológicas que demonizam culturas e religiões africanas.

Em seus escritos, Pacheco também relaciona a luta antirracista à memória e ao legado de figuras históricas como Martin Luther King Jr. e Marielle Franco. Ele destaca que a tentativa de deslegitimar e invisibilizar líderes negros é uma estratégia recorrente da elite econômica e política para manter o status quo. Pacheco afirma que "a tentativa de desmoralização e deslegitimação do povo preto e pobre sempre foi uma estratégia da elite econômica e política" (Pacheco, 2019).

Ele vê na memória dessas figuras um farol para a resistência e a luta contínua por direitos humanos e justiça social. Em suma, a compreensão de Ronilso Pacheco sobre o racismo na sociedade brasileira é multifacetada, envolvendo críticas às estruturas teológicas tradicionais, às práticas religiosas conservadoras e ao racismo estrutural que permeia a sociedade. Sua abordagem

ênfatiza a importância da Teologia Negra como uma ferramenta vital para a luta contra o racismo e a necessidade de um engajamento profundo e contínuo na busca por justiça e igualdade para a população negra no Brasil.

Ronilso Pacheco, em artigos para o "*The Intercept*", analisa criticamente o conservadorismo no contexto religioso e político, destacando a aliança histórica entre a extrema direita e a religião. Ele observa que essa relação não é nova, mas uma continuidade do apoio que "a igreja, a instituição oficial, esse 'eurocristianismo', como dizia Lélia González, sempre esteve ao lado do poder" (Pacheco, 2019). Desde a colonização das Américas, passando pelo apoio a escravocratas, até as atuais alianças com governos autoritários, essa conexão reforça sistemas de dominação.

Pacheco aponta que essa aliança não surpreende, mas reflete "um aprofundamento de uma relação igreja e direita/extrema direita que sempre existiu" (Pacheco, 2019). Ela intensifica discursos moralistas, promove controle social e legitima práticas excludentes sob a retórica de um "purismo étnico/nacional" ameaçado por imigrantes e minorias (Pacheco, 2019, p. 2). Ele critica ainda a manipulação da figura de Jesus, transformado por líderes religiosos conservadores em um símbolo "despolitizado, abstrato, apático, sentimentalista e indiferente a contextos sociais", para justificar privilégios e práticas de exclusão (Pacheco, 2019).

Ele argumenta que esses líderes "invisibilizam a prática de Jesus" e despolitizam sua mensagem para que suas ações sejam vistas apenas como boas ações, e não como uma defesa ativa da dignidade e igualdade (Pacheco, 2019). Além disso, Pacheco faz uma conexão crítica entre o conservadorismo religioso no Brasil e nos Estados Unidos, destacando como a eleição de figuras como Donald Trump foi possibilitada pelo apoio maciço de evangélicos brancos que veem nele um defensor contra uma suposta ameaça cultural.

Ele afirma que "a força de Donald Trump está diretamente conectada com o projeto de poder cristão ultraconservador" e que estas eleições são "sobre o ataque do tipo 'tudo ou nada' de um grupo de nacionalistas que estão convictos de que a identidade e a alma do que é ser americano estão ameaçados" (Pacheco, 2019).

Em suma, para Pacheco o conservadorismo como um movimento profundamente enraizado na aliança histórica entre religião e poder político, que

utiliza narrativas moralistas para perpetuar desigualdades e manter privilégios. Ele alerta para o perigo dessa aliança, especialmente em contextos em que se intensificam discursos de ódio e exclusão, e defende uma visão crítica e inclusiva da prática religiosa que realmente promova justiça e igualdade.

Nesse sentido, cabe destacar como Pacheco, em seus artigos, apresenta uma compreensão complexa e crítica sobre a igreja brasileira, especialmente no contexto das periferias e das comunidades marginalizadas. Ele analisa como as igrejas, especialmente as neopentecostais, têm se enraizado nas comunidades periféricas de forma orgânica, ao mesmo tempo em que questiona o papel das igrejas tradicionais e a influência do conservadorismo religioso no cenário político e social brasileiro.

Pacheco observa que as igrejas neopentecostais, diferentemente das tradicionais, "têm avançado" nas periferias devido a uma conexão mais direta e significativa com a realidade de vida dessas comunidades. Ele ressalta que "o surgimento de muitas destas igrejas é orgânico da própria comunidade. Elas são independentes e são criadas a partir de relações na própria comunidade. Aqui religião, raça e classe se interseccionam" (Pacheco, 2019).

Essa inserção proporciona um ambiente acolhedor e uma rede de apoio que ajuda na sobrevivência diária das pessoas. A partir dessa análise, Pacheco enfatiza que a igreja brasileira na periferia é predominantemente composta por pessoas negras, pobres e mulheres, destacando que "esta é a cara da igreja brasileira hoje, em especial na periferia. Ela é negra, ela é mulher e ela é pobre" (Pacheco, 2019). Ele argumenta que essas igrejas, apesar de suas limitações, oferecem um espaço de resistência e construção de significado para essas comunidades marginalizadas.

No entanto, Pacheco não deixa de criticar a falta de abordagem racial dentro das igrejas, apontando que "nossas igrejas pobres e de maioria negra não possuem qualquer debate ou abordagem racial" (Pacheco, 2019). Essa ausência, segundo ele, inviabiliza a compreensão plena de como o racismo opera dentro e fora das comunidades eclesiais. Em um contexto político, Pacheco critica a conivência de certas igrejas com o conservadorismo extremista, que ele vê como uma força desestabilizadora da democracia brasileira. Ele ressalta que a

"sinergia entre igrejas e pastores extremistas e a presidência da Câmara dos Deputados nas mãos de Eduardo Cunha, um evangélico ultraconservador, também foi um elemento importante na 'força popular' que consentiu a todos os atropelos democráticos e legais para que Dilma fosse derrubada" (Pacheco, 2019).

Pacheco também aborda a instrumentalização da religião pela extrema direita, tanto no Brasil quanto internacionalmente. Ele observa que "a extrema direita cristã brasileira criou laços internacionais que o Ministério das Relações Exteriores, bem como o Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania, terá de rever com atenção para tirar o Brasil da agenda extremista motivada pela imposição da moral inventada por supremacistas" (Pacheco, 2023).

Em síntese, Ronilso Pacheco se destaca como uma voz fundamental na articulação de uma Teologia Negra que busca resistir ao racismo e promover a justiça social. Seus escritos e ações públicas mostram um compromisso inabalável com a luta contra as opressões estruturais que afetam as comunidades negras no Brasil. Ao abordar a Teologia Negra a partir de uma perspectiva decolonial, Pacheco traz à tona a importância de revisitar as narrativas históricas e religiosas com um olhar crítico, desafiando as interpretações hegemônicas que perpetuam a exclusão e a marginalização.

Além disso, Pacheco enfatiza a necessidade de um diálogo contínuo entre fé e prática social, propondo uma teologia que não apenas intérprete a realidade, mas que também atue na transformação das estruturas injustas. Sua crítica às alianças entre o conservadorismo religioso e as políticas autoritárias ressalta a urgência de uma postura teológica que verdadeiramente defenda os direitos humanos e a dignidade de todas as pessoas. Assim, Ronilso Pacheco não apenas contribui para o campo teológico, mas também inspira uma mobilização mais ampla em favor da justiça e da igualdade, oferecendo um caminho esperançoso para uma sociedade mais inclusiva e solidária.

5.2.4. Teologia Queer

No contexto brasileiro o crescimento numérico do evangelicalismo pós-cristão tem como base a perseguição contra os públicos LGBTQI+. O reconhecimento do Estado de alguns direitos de cidadãos LGBTQI+ tornou o

público evangélico pós-cristão ainda mais vociferante e produtor de Fake News que buscam difamar e jogar a sociedade contra esse grupo minoritário. Todavia, fazendo parte do Cristianismo Messiânico Contra Hegemônico desde a década de 1980 do século passado se desenvolvem as Igrejas Inclusivas, para acolher os fiéis LGBTQI+ que se identificam como cristãos e buscam praticar a sua fé. Sobre isso, Santana discute a postura tradicional das denominações evangélicas em relação às sexualidades dissidentes, que são frequentemente rejeitadas e estigmatizadas. Ele observa que "uma das razões da caracterização, no imaginário social, do segmento evangélico como um movimento religioso evidentemente homofóbico é a interferência de alguns grupos cristãos que se identificam como guardiões da moral e defensores da heteronormatividade" (Santana, 2020, p. 107).

Esta rejeição é manifestada tanto de forma agressiva quanto velada, sempre com o objetivo de negar a legitimidade das identidades LGBTQI+. O autor contrasta essa postura com a proposta da Teologia Queer, que busca reconhecer e valorizar as identidades sexuais dissidentes. Ele explica que essa teologia se desenvolveu a partir da Teologia da Libertação, movimento que surgiu na América Latina nos anos 1960, com foco inicial nos pobres e oprimidos. A Teologia Queer, assim como outras vertentes da Teologia da Libertação, como a Teologia Feminista e a Teologia Negra, propõe uma releitura crítica das escrituras e uma prática teológica que promove a inclusão e a justiça social.

Assim, o autor observa que "a Teologia Queer visa não só uma conceitualização da sexualidade sob a perspectiva religiosa, retirando-lhe o caráter maligno, mas também, recolocar o gênero num espaço de indefinição, o que só pode ser feito se a masculinidade de Deus for revista" (Santana, 2020, p. 115).

Assim, outra pensadora, Freire, faz uma análise da teologia de Althaus-Reid, de quem tratarei melhor mais adiante, para aprofundar as características já apresentadas por Santana. Para Freire o método do "Indecentamiento" é pontual para compreender a proposta teológica de Marcella Althaus-Reid, autora paradigmática da teologia queer. O indecentamiento é um processo teológico que desafia e desnuda as camadas de opressão impostas pelas tradições moralizantes da teologia cristã hegemônica. Este método rompe com a decência tradicional porque insere a sexualidade como uma categoria legítima de análise teológica. Por esta via, o método do indecentamiento promove uma reflexão apaixonada e

imprudente sobre as injustiças econômicas e teológicas. Citando Althaus-Reid, Freire destaca que a Teologia Indecente "questionará o tradicional campo latino-americano da decência e a ordem que permeia e sustenta as múltiplas estruturas (eclesiológica, política e amorosa) da vida em meu país, Argentina, e em meu continente" (Althaus-Reid, 2005, p. 12).

As tensões entre a polissemia queer e o cristianismo hegemônico abriram espaço para novas possibilidades teológicas, subvertendo hermenêuticas tradicionais e incorporando corpos sexualizados às interpretações bíblicas. No Brasil, a Teologia Queer é ainda incipiente, destacando-se a tese doutoral de André S. Musskopf, pioneira ao conectar teologia, academia e movimento social na categorização do queer. Musskopf observa que, enquanto a teologia tratava a homossexualidade de forma marginal, a academia e os movimentos sociais desenvolviam estudos e ações que culminaram na Teologia Queer e no fortalecimento dos estudos queer na sociedade e nos movimentos LGBTI.

Essa abordagem critica o cristianismo hegemônico por suas narrativas colonizadoras, que impõem hierarquias patriarcais cisheteronormativas, subjugando dissidências sexuais com discursos morais baseados na categoria do pecado. Nesse sentido, a Teologia Queer oferece novas relações entre cristianismo e sexualidade. Marcella Althaus-Reid, com sua Teologia Indecente, propõe uma transgressão das verdades moralizantes cristãs, denunciando injustiças por meio de "perversões teológicas". Para Althaus-Reid, essa teologia desnuda as camadas de opressão econômica e teológica na América Latina, abordando-as com "paixão e imprudência" para promover a libertação.

A Teologia Queer se destaca pela reinterpretação das escrituras e tradições cristãs a partir das experiências e identidades LGBTQ+, aproximando-se metodologicamente de outras epistemologias da libertação, como a teologia feminista e a teologia negra. Marcella Althaus-Reid, uma das principais teólogas nesse campo, propõe uma "teologia indecente" que desafia a "decência" das abordagens tradicionais, abraçando a diversidade sexual e de gênero. Para ela, a teologia deve refletir as realidades plurais das vivências queer, em vez de reforçar estruturas de exclusão e opressão (Althaus-Reid, 2003).

André S. Musskopf, influenciado por Althaus-Reid, também contribuiu para a Teologia Queer na América do Sul ao explorar questões de gênero e sexualidade

na religião. Ele defende uma leitura queer das escrituras, sugerindo que os textos bíblicos podem afirmar e celebrar as identidades LGBTQ+. Para Musskopf, a teologia deve resistir à homofobia e transfobia, promovendo uma fé inclusiva e acolhedora. Sua crítica às interpretações tradicionais que marginalizam pessoas LGBTQ+ reforça o compromisso com a justiça e a igualdade dentro e fora das comunidades religiosas (Musskopf, 2002).

5.2.4.1. Teologia Queer de Marcella Althaus-Reid

Marcella Althaus-Reid foi uma teóloga argentina cuja produção acadêmica revolucionou o campo da teologia ao introduzir a perspectiva queer em suas análises e interpretações. Argentina, Althaus-Reid destacou-se por sua proposta de uma teologia "indecente", que desafia as normas heteronormativas e patriarcais presentes na religião. Sua obra mais influente, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (2003), é uma investigação sobre como a teologia pode ser reformulada para incluir as experiências e identidades LGBTQ+, promovendo uma espiritualidade que abraça a diversidade. Althaus-Reid utilizou suas análises para expor as injustiças e exclusões perpetuadas pelas teologias tradicionais, propondo uma abordagem que valoriza a pluralidade e a justiça social, tornando-se uma referência central no campo da teologia queer.

A Teologia Queer é descrita como "diaspórica, autorrevelatória, autobiográfica e responsável por todas as suas palavras" (Freire, 2020, p. 94), buscando afastar-se de perspectivas teológicas brancas, ocidentais, androcêntricas, heterossexuais e cisgêneras. Fundamentada nos estudos queer, a Teologia Indecente integra as vivências de dissidências sexuais e de gênero, reconhecendo a provisoriedade histórica do conhecimento. Althaus-Reid afirma que "o cotidiano das pessoas sempre nos dá um ponto de partida para o processo de configuração de uma teologia contextual sem exclusões, neste caso, sem excluir a sexualidade que se discute em meio à miséria" (Althaus-Reid, 2005, p. 15).

A Teologia Indecente, simbolizada pela metáfora de uma mesa eucarística com espaço para todos, vincula a libertação teológica dos corpos à luta por justiça econômica. Marcella Althaus-Reid, influenciada por sua experiência de pobreza e militância social durante a ditadura argentina, afirma: "fui [...] uma mulher pobre das

ruas de Buenos Aires e sou suficientemente indecente para refletir com honestidade teológica sobre questões que afetam as mulheres, sobre a luta econômica, as imagens de Deus e o fluxo dos desejos sexuais" (Althaus-Reid, 2005, p. 16).

Embora se declare uma teologia em primeira pessoa, a Teologia Queer compartilha afinidades com a Teologia Negra da Libertação ao adotar instrumentos marxistas para conectar as lutas sociais e econômicas com a teologia. Althaus-Reid descreve sua hermenêutica indecente como uma abordagem pós-colonial que desafia o patriarcado por meio de metáforas sexuais e processos de de-hegemonização. Ela rejeita essencialismos, articulando a luta de mulheres e sujeitos coloniais contra tradições espirituais e sistemas econômicos opressores.

Freire acrescenta que a Teologia Indecente questiona o papel das escrituras como mediadoras da relação com o Sagrado, propondo reinterpretações baseadas na vida e sexualidade dos indivíduos. Althaus-Reid pergunta: "o que a minha vida diz sobre a Bíblia?" (Freire, 2020, p. 98), desafiando binarismos como certo/errado e sagrado/profano. Sua "teologia sem roupa íntima" expõe os interesses sexuais e denuncia a formação ideológica cristã em torno da sexualidade, radicalizando propostas anteriores e promovendo mudanças para uma vivência plena da identidade e sexualidade.

Althaus-Reid, em seu livro "Deus Queer", propôs uma reinterpretação radical da teologia tradicional, desafiando as normas heteronormativas e patriarcais que historicamente moldaram a interpretação teológica. Nesse sentido, ela se empenha no que chamou de "queerizar" a teologia, isto significa uma abordagem que busca desconstruir e reformular as concepções estabelecidas de Deus e espiritualidade à luz das experiências e identidades LGBTQ+.

Althaus-Reid argumenta que a teologia tradicional muitas vezes marginalizou e excluiu as vozes e experiências das pessoas LGBTQ+. Ela sugere que uma teologia queer deve ir além da mera inclusão dessas vozes, propondo uma transformação profunda das próprias bases teológicas. Assim, para Althaus-Reid, queerizar a teologia envolve questionar as premissas heteronormativas que informam a doutrina cristã e explorar novas maneiras de compreender Deus e a espiritualidade a partir de perspectivas queer. Isso implica uma reinterpretação das Escrituras e das tradições religiosas, de modo a reconhecer e validar a diversidade de experiências sexuais e de gênero.

Althaus-Reid também introduz o conceito de Teologia Bissexual Crítica, uma abordagem que visa desafiar as dicotomias rígidas e binárias que frequentemente caracterizam tanto a teologia quanto a sociedade em geral. A teologia bissexual crítica não se limita a questões de orientação sexual, mas também questiona as divisões binárias entre o sagrado e o profano, o corpo e o espírito, o masculino e o feminino. A bissexualidade seria uma identidade epistemológica então, é esta identidade epistemológica que permite a criação de caminhos desviantes, da fluidez, do escape ao enquadramento.

Althaus-Reid argumenta que essas dicotomias são artificiais e limitadoras, propondo uma visão mais fluida e inclusiva da teologia que reconheça a complexidade e a diversidade da experiência humana. Ela afirma que “a teologia é a arte da ação bissexual crítica e da reflexão sobre Deus e a humanidade” (p. 34-35), nesse sentido, importa a criticidade e a compreensão da bissexualidade como a flexibilização de categorias estáticas da já mencionada T-Teologia. A bissexualidade age como uma terceira via, uma outra opção, introduzindo parceiros “impróprios” à teologia.

Althaus-Reid, ao propor a "Queerização da Hermenêutica", defende uma abordagem que incorpora as experiências e perspectivas queer na leitura teológica. Desenvolvendo uma “hermenêutica sadeana” por meio do “círculo hermenêutico libertino”, a autora se apropria da metodologia do Marquês de Sade para destacar a necessidade de instabilidade e deslocamento nas práticas teológicas. Ela argumenta que “tirar a reflexão teológica do seminário e levá-la para o quarto” é essencial para romper com pactos históricos que cerceiam corpos e sexualidades. Inspirando-se em Sade, Althaus-Reid valoriza sua “rebelião teológica libertina, seu anticlericalismo e seu desejo de substituir a visão de mundo hegemônica do cristianismo como ideologia sexual” (Althaus-Reid, 2005, p. 53).

Essa abordagem questiona as bases das interpretações tradicionais das Escrituras, propondo um novo olhar que ressoe com as experiências queer. Como na Teologia Negra da Libertação, o lócus da reflexão teológica é deslocado para ambientes de exclusão, onde as relações de poder são mais evidentes. Para Althaus-Reid, queerizar a hermenêutica vai além de encontrar representações LGBTQ+ na Bíblia: trata-se de reimaginar as estruturas interpretativas usadas historicamente para marginalizar essas identidades.

Althaus-Reid, com sua teologia queer, não apenas desafia as normas tradicionais da teologia cristã. Ao queerizar a teologia e a hermenêutica, ela propõe uma reavaliação radical das premissas teológicas, incentivando uma teologia que reconheça e celebre a diversidade sexual e de gênero. A Teologia Bissexual Crítica, por sua vez, amplia essa abordagem ao desafiar todas as formas de binarismo e promovendo uma visão mais fluida e dinâmica da fé. Em última análise, o trabalho de Althaus-Reid busca criar uma teologia que seja verdadeiramente inclusiva e relevante para todos, independentemente de sua identidade sexual ou de gênero.

5.2.4.2. Teologia queer de André Sidnei Musskopf

André Sidnei Musskopf é uma figura notável no campo acadêmico e nos movimentos LGBTQI+. Formado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST) em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Musskopf possui mestrado e doutorado em Teologia pela mesma instituição, com ênfase em Estudos de Gênero e Teologia Queer. A produção acadêmica de Musskopf é vasta e diversificada, abrangendo temas de teologia, estudos de gênero, sexualidade e direitos humanos. Seu trabalho acadêmico se destaca por abordar a interseção entre religião e questões LGBTQI+, oferecendo uma perspectiva crítica e inclusiva que busca desafiar e transformar as tradições teológicas conservadoras.

Entre os temas mais abordados em suas obras mais destacadas estão: "Corpos em Resistência: Musskopf frequentemente aborda o trio: "Gênero, Sexualidade e Teologia", sob estes conceitos o autor examina a relação entre corpo, gênero e espiritualidade, propondo uma teologia inclusiva e afirmativa das diversidades sexuais e de gênero. Outra temática recorrente trabalhada por Musskopf é: "Teologia e Diversidade Sexual: Desafios e Perspectivas" - sob esta bandeira o autor costuma tratar dos desafios enfrentados pelas pessoas LGBTQI+ no contexto religioso e propõe novas perspectivas teológicas.

Ainda relacionado aos desafios da comunidade LGBTQI+ Musskopf escreve sobre "Gênero e Religião: Aqui a tendência é a da produção de ensaios Sobre Teologia e Direitos Humanos" - onde procura explorar a interseção entre teologia, gênero e direitos humanos, destacando a importância da inclusão e da justiça social. Além dessas publicações, Musskopf tem contribuído com inúmeros artigos

em revistas acadêmicas, capítulos de livros e participações em conferências internacionais, onde tem compartilhado suas pesquisas e experiências na promoção de uma teologia inclusiva.

Gostaria, pois, de explorar de forma detida as principais ideias tratadas por Musskopf. Gostaria, pois, de explorar de forma detida as principais ideias tratadas por Musskopf. A teologia queer, conforme exposto por Musskopf e Ester apresenta-se como uma vertente da Teologia da Libertação que busca desvelar e subverter as normatividades sexuais e de gênero impregnadas na tradição teológica. Note como existe uma tendência recorrente a usar a TdL como referência, mesmo que destacando suas insuficiências.

Este movimento teológico, a teologia queer, emerge das lutas diárias das comunidades marginalizadas, enfrentando os sistemas opressivos que perpetuam discriminações e violências. A teologia queer questiona e desafia a ordem heteronormativa e patriarcal, promovendo uma reflexão crítica sobre as estruturas materiais e simbólicas que sustentam a opressão. Ester e Musskopf argumentam que a Teologia da Libertação, desde sua gênese, tem sido um discurso contestador, alinhado com os movimentos sociais e com os anseios de justiça social. Essa teologia, descrita como “teologia em movimento”, se desenvolve e se diversifica ao longo do tempo, integrando-se ao cânone clássico dos estudos teológicos.

Por outro lado, a teologia queer mantém e expande o espírito subversivo da Teologia da Libertação, levando adiante os sonhos de transformação social e inclusão das diversidades sexuais e de gênero. Aludindo à teologia de Althaus-Reid, Musskopf e Ester afirmam que a teologia queer deve ser descrita como uma teologia indecente, quer dizer, que ousa questionar os padrões estabelecidos e propõe uma visão de mundo onde a diversidade não é apenas tolerada, mas celebrada como um horizonte utópico. Musskopf e Ester afirmam que “falar em teologia queer, então, é falar desse constante desnudamento necessário no interior da própria Teologia da Libertação. É evidenciar constantemente de que forma as questões econômicas, políticas e religiosas se materializam nos corpos sexuados e generificados” (Musskopf; Ester, 2020, p. 3).

A dupla identifica a presença de elementos de teologia indecente em várias outras vertentes teológicas, como as teologias feministas, negras, indígenas e campesinas. No entanto, eles criticam a forma como essas teologias, apesar de

suas contribuições, frequentemente se conformam às expectativas da ordem e da decência. Quer dizer, as críticas dessas teologias do genitivo tendem a ser mais reformistas do que revolucionárias.

A teologia queer, por outro lado, insiste em uma abordagem que não se dobra às normas heteropatriarcais e capitalistas, desafiando tanto a teologia tradicional quanto as teologias progressistas que não rompem completamente com essas estruturas. Musskopf e Ester utilizam, como já aludi acima, a figura de Marcella Althaus-Reid como uma referência central na teologia queer. Althaus-Reid é reconhecida por sua crítica contundente aos pressupostos heterossexuais da Teologia da Libertação e por suas propostas para uma teologia sexualmente honesta. Segundo os autores, Althaus-Reid conseguiu articular a teologia com os estudos pós-coloniais e queer, oferecendo uma perspectiva que desmascara as normatividades sexuais e de gênero presentes na teologia. Eles observam que "Marcella Althaus-Reid possivelmente seja a teóloga da nossa geração que melhor tenha articulado todas essas questões e é dela que se empresta a perspectiva do indecentamento" (Musskopf; Ester, 2020, p. 5).

A teologia queer, portanto, não se limita a uma crítica teórica, mas propõe uma prática teológica que se engaja diretamente com as lutas contemporâneas por justiça social. A teologia queer dialoga com os movimentos juvenis, coletivos e ocupações, integrando questões de gênero e sexualidade com pautas como o aborto, o genocídio da juventude negra, a exploração capitalista e a instrumentalização política da religião. Para Musskopf e Ester, uma teologia que verdadeiramente aspire à libertação precisa ser indecente, ou seja, capaz de subverter a ordem estabelecida e promover uma transformação radical das relações sociais e econômicas.

Musskopf e Ester consideram que, frente ao recrudescimento de movimentos conservadores e fundamentalistas, a teologia queer apresenta-se como uma resposta necessária e urgente. A dupla propõe uma teologia que não apenas reconhece, mas celebra a diversidade sexual e de gênero, e que se compromete com a luta pela justiça em todas as suas dimensões. "A indecência última é fazer tudo isso junto e misturado em meio aos conflitos históricos e a luta pela sobrevivência num mundo que já não dá mais conta do abuso. E conseguir gozar no meio disso tudo" (Musskopf; Ester, 2020, p. 6).

Musskopf (2003), em outro texto apresenta argumentos que perpassam a hermenêutica bíblica, a teoria queer e a corporeidade, assim, estabelece uma conexão entre a experiência vivida por homens gays e a teologia, que tradicionalmente é apresentada somente pela via heteronormativa. Em "A Teologia que sai do Armário: um depoimento teológico", Musskopf destaca a invisibilidade da experiência gay na reflexão teológica na América Latina e propõe uma teologia que incorpore essas vivências marginalizadas.

Ele observa que a homossexualidade, quando mencionada em alguns círculos acadêmicos e eclesiais, ainda é recebida com resistência e falta de respeito, o que dificulta um diálogo aberto e inclusivo. Para Musskopf, discutir teologia gay exige uma abordagem que se esforce em esgotar questões que frequentemente geram reações negativas, Musskopf se esforça em indicar que o objetivo não é ser a palavra final sobre o assunto, antes a pretensão deve ser a de buscar promover um diálogo fraterno e respeitoso. Ele escreve: "Impossível. Para falar de teologia gay, é preciso ir até o fundo de questões que causam reações caracterizadas por falta de respeito e moderação. Meu trabalho não pretende ser a última palavra nesse assunto. Quer ser a base de um diálogo fraterno, respeitoso e moderado" (Musskopf, 2003, p. 130).

Musskopf retoma seu livro "Uma Brecha no Armário: propostas para uma teologia gay", no qual ele utilizou histórias de vida de três homens gays – Francisco, Rafael e Gabriel – para ilustrar como suas experiências podem informar uma nova compreensão teológica. O testemunho dessas vidas, entrelaçada com teoria queer e hermenêutica, apresenta uma visão de como a teologia pode ser construída a partir da experiência gay. Essa construção se contrapõe à visão tradicional e muitas vezes excludente da teologia cristã, que historicamente vinculou a homossexualidade ao pecado e à imoralidade (Musskopf, 2003, p. 132).

Musskopf ressalta a importância da corporeidade na teologia, argumentando que a experiência corporal é central para a compreensão de Deus e da espiritualidade. Ele recapitula o pressuposto que a sexualidade não heterossexual é uma identidade que se manifesta desde a infância e que a invisibilidade da homossexualidade, juntamente com estereótipos negativos, contribui para um silêncio opressivo que afeta a formação da identidade de homens gays. "Do silêncio social brota o silêncio acerca dos próprios desejos e a vivência deles, uma forma

de proteção numa sociedade que não só discrimina, mas também violenta e agride" (Musskopf, 2003, p. 133). Essa invisibilidade, segundo Musskopf, é um obstáculo significativo para a aceitação e valorização da diversidade sexual na teologia.

O autor argumenta que a interpretação tradicional de determinados textos bíblicos tem sido historicamente utilizada para perpetuar uma visão heteronormativa e excludente. Em contrapartida, Musskopf propõe uma hermenêutica que valorize a diversidade e que permita que pensadores e pensadoras homossexuais leiam a Bíblia de uma maneira que ilumine suas próprias experiências e vivências, curando as feridas deixadas por pregações fundamentalistas. "De acordo com Ken Stone, 'essa construção acontece, entre outros lugares, no local da leitura sempre que os leitores gays são encorajados, através de sua leitura, a responder às fontes autoritativas de 'heterossexualidade compulsória'" (Musskopf, 2003, p. 134).

A teologia gay, conforme apresentada por Musskopf, também desnaturaliza e desconstrói a tradição da Igreja em relação à sexualidade. Ele menciona teólogos como Agostinho e Jerônimo, cujas visões sobre sexo e pecado influenciaram a condenação da homossexualidade. O recurso da metodologia histórica surge como uma importante ferramenta para entender a origem dos discursos e os usos dessas narrativas heteronormativas, método que lembra muito o recurso das genealogias de Foucault. Musskopf sugere que essa tradição precisa ser reinterpretada, rompendo com a noção de pecado associada à sexualidade e identificando o verdadeiro pecado no sistema heterossexista e homofóbico que marginaliza as sexualidades não normativas (Musskopf, 2003, p. 135).

Nesse sentido, um dos pontos centrais do artigo é a discussão sobre a teoria queer e sua aplicação à teologia. Musskopf explica que a teoria queer questiona as categorias fixas de identidade sexual e de gênero, propondo uma visão mais fluida e inclusiva. Essa perspectiva permite uma reinterpretação das Escrituras e da tradição teológica de uma maneira que valorize a diversidade e a inclusão. Ele cita autores como Eve Kosofsky Sedgwick e Judith Butler, que são fundamentais para a compreensão da teoria queer. Lembra que as raízes de muitas feministas de segunda onda tinham raízes no liberalismo do século XX, e como consequência lógica assumiam o mundo como paradoxal elevando sua crítica ao racionalismo como ideal iluminista.

Sedgwick, Butler e LaRetis assumem o pós-estruturalismo, segundo Muszkopf, para romper com as estruturas binárias defendidas pelo estruturalismo. Ele afirma: "Assim, uma análise pós-estruturalista prova que "muitas pessoas não se encaixam nas categorias disponíveis e que tal falha de encaixe reflete um problema não com as pessoas, mas com as categorias" (Muszkopf, 2003, p. 138).

A problematização da heteronormatividade nos currículos formais de escolas e universidades torna-se, portanto, uma das características dos estudos queer. Parte-se do pressuposto da fluidez da sexualidade, que também é múltipla e complexa e por isso se contrapõe à fixação dela por meio de instituições como a família e os relacionamentos íntimos. E destaca a importância de Michael Foucault na crítica às normas sociais e culturais sobre sexualidade. "A área da sexualidade, suas categorias e suas construções são a lente adotada por teóricos queer para desenvolver seus trabalhos, tanto quanto as feministas utilizam a das categorias de gênero" (Muszkopf, 2003, p. 137).

Para Muszkopf, a corporeidade não é apenas uma característica biológica, antes é uma dimensão fundamental da existência que influencia e é influenciada por construções sociais, culturais e religiosas. Desta forma, o autor propõe a corporeidade como um princípio epistemológico crucial para a hermenêutica queer, este pressuposto permite novas formas de compreender a teologia a partir das experiências corporais de pessoas LGBTQ+. Conforme ele afirma, "a corporeidade aparece como um paradigma importante no contexto queer, possibilitando, no meu entender, uma nova abordagem, mais significativa, especialmente desde o contexto de homens gays" (Muszkopf, 2003, p. 143). A Experiência Corporal e a Descoberta de Si

Muszkopf enfatiza a importância da experiência corporal na descoberta e afirmação da identidade queer. Ele descreve como homens gays, ao explorarem suas próprias corporeidades e as de seus parceiros, desenvolvem uma sensibilidade e consciência corporal apuradas. Essa intimidade corporal é frequentemente negada aos homens heterossexuais devido ao medo de serem confundidos com homossexuais. Quer dizer, a cultura patriarcal impõe uma restrição aos próprios homens que são tutelados por ela, a saber, ter um relacionamento íntimo com o próprio corpo. Entretanto, ao romperem com esses padrões, homens gays oferecem modelos alternativos de vivência corporal.

Ao romper com o padrão e descobrir sua corporeidade, homens gays também propiciam um modelo alternativo de vivência para homens heterossexuais, buscando uma reflexão pautada em sua presença corporal, em que o corpo é entendido integralmente" (Musskopf, 2003, p. 133).

Musskopf conecta a valorização da corporeidade na teologia queer à própria encarnação de Jesus Cristo, propondo uma cristologia que resgata a corporeidade de Jesus. Ele argumenta que a prática e a morte de Jesus na cruz revelam sua corporeidade no sentido mais concreto. "Além disso, permite compreender de maneira nova o que significa a encarnação de Jesus Cristo, o próprio Deus se fazendo carne e corpo e habitando entre nós" (Musskopf, 2003, p. 133).

Essa abordagem enfatiza que a fé cristã é uma fé encarnada, vivida através dos corpos, e que a teologia deve refletir essa realidade. A hermenêutica queer proposta por Musskopf não se limita a uma leitura inclusiva dos textos bíblicos, mas busca uma transformação social ampla como iniciei apresentando, desafiando as normas heteronormativas e binárias. Ele destaca que a teoria queer e a hermenêutica queer rompem com os pressupostos binários do homo/heterossexualidade, promovendo uma valorização da diversidade. "Assim como a teoria queer, a hermenêutica queer pretende romper com os pressupostos binarismos criados em torno do homo/heterossexualidade" (Musskopf, 2003, p. 143).

As igrejas inclusivas emergem no Brasil num contexto de crescimento do evangelicalismo pós-cristão. Tais igrejas mostram-se alinhadas à Teologia Queer que marca um contraponto às narrativas homofóbicas propagadas por segmentos conservadores do cristianismo. Essas igrejas promovem um ambiente acolhedor para fiéis LGBTQI+, desafiando a hegemonia heteronormativa e reinterpretando as escrituras através de uma lente inclusiva e crítica.

Autores como Santana e Marcella Althaus-Reid destacam a importância de uma teologia que legitime as identidades sexuais dissidentes e proponha uma releitura das escrituras que valorize a diversidade e a justiça social. A Teologia Queer, ao se desenvolver a partir de uma leitura crítica da Teologia da Libertação, propõe uma desconstrução das normativas tradicionais e uma revalorização da sexualidade e do gênero dentro do contexto teológico.

André S. Musskopf, com suas contribuições significativas, reafirma a necessidade de uma hermenêutica que reconheça e celebre a diversidade de experiências sexuais e de gênero. Ele defende que a teologia deve ser um espaço de resistência e inclusão, desafiando as interpretações tradicionais que marginalizam pessoas LGBTQ+. Ao integrar perspectivas críticas e experiências pessoais, a Teologia Queer oferece uma visão transformadora que busca a justiça e a igualdade dentro e fora das comunidades religiosas, promovendo uma espiritualidade que abraça a diversidade humana em sua totalidade.

As teologias apresentadas sob a conceituação de Hermenêuticas da Libertação apresentam como traço característico comum entre si a identificação com diferentes grupos marginalizados, por questões raciais ou de gênero e classe social. Todas admitem o capitalismo como um modo

A corporeidade como elemento central a partir do qual a experiência deve ser pensada, isto é, a corporeidade como lócus epistemológico é base comum das teologias feminista, negra e queer. A corporeidade articula as consequências perversas do sistema capitalista neoliberal e propõe as estratégias para superação destas formas de expressão.

5.3. A Redenção Do Corpo: Hermenêuticas de corporeidade na teologia protestante e descolonial

As hermenêuticas da libertação apresentadas neste trabalho apresentam em comum uma temática fundamental ao cristianismo incipiente, a saber: a centralidade do corpo no processo de salvação.

Conforme Oliveira (2014) advoga Paulo utiliza o termo grego '*soma*' para designar o corpo humano, mas a abordagem vai além de sua dimensão física. Segundo o texto, "o *soma* não é apenas o corpo físico, mas a totalidade do ser humano em sua existência concreta e relacional" (Oliveira, 2014, p. 78). Isso significa que, para Paulo, o corpo é essencialmente um meio de interação com Deus e com o próximo, no contexto da obediência e serviço a Cristo. O apóstolo destaca que o corpo deve ser oferecido como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, o que implica sua consagração ao Criador. Essa ideia enfatiza que a

corporeidade não está dissociada da dimensão espiritual, mas é o veículo por meio do qual o ser humano expressa sua fé e responde ao chamado divino.

Na teologia do apóstolo Paulo, o conceito de *soma* traduzido como "corpo", apesar de ser apresentado de forma sacrificial, o que abriu margens para posteriormente interpretar esse corpo como uma dimensão negativa da existência vai além da dimensão física e biológica, representando a totalidade do ser humano enquanto unidade corpórea e espiritual. Segundo o texto, Paulo concebe o corpo como "o lugar onde a presença de Deus se manifesta e onde a luta espiritual pela redenção acontece" (Oliveira, 2014, p. 78).

Diferentemente de visões dualistas que separam o corpo da alma, Paulo integra o corpo à experiência da salvação, atribuindo-lhe um papel ativo na vida cristã. Ao exortar os crentes a apresentarem seus corpos como "sacrifício vivo, santo e agradável a Deus" (Rm 12:1), ele enfatiza que o corpo é um instrumento de adoração, chamado a refletir a santidade e o propósito divino. Essa consagração do corpo implica uma vida ética e espiritual coerente, em que cada ação corporal se torna uma expressão da fé e da obediência a Cristo.

No contexto paulino, o corpo também carrega a tensão entre a natureza pecaminosa e a renovação espiritual. "A luta entre a carne e o espírito é travada no *soma*, que reflete a condição de redenção em Cristo" (Oliveira, 2014, p. 79). Assim, o corpo representa tanto o palco das batalhas éticas quanto o espaço onde a graça de Deus atua para transformar o crente. Paulo vê a ressurreição futura como a esperança última, na qual o corpo será redimido e plenamente restaurado à comunhão com Deus. Essa visão é reforçada pela concepção do corpo como templo do Espírito Santo, o que traz uma responsabilidade ética para o uso e cuidado do *soma*. Portanto, na teologia de Paulo, o corpo não é apenas material, mas uma realidade integral que une a existência terrena e a esperança escatológica.

O *soma* é o campo onde se manifesta a tensão entre a carne, como inclinação ao pecado, e o espírito, como a nova vida em Cristo. Paulo descreve essa luta como uma realidade contínua: "O corpo, por estar sujeito às paixões e aos desejos desordenados, precisa ser governado pelo Espírito Santo, que atua para transformá-lo e redimi-lo" (Oliveira, 2014, p. 79). Essa visão aponta para a centralidade do corpo como espaço de decisão e de batalha ética. O apóstolo

conecta essa transformação ao conceito de ressurreição, que projeta o corpo para além de sua condição mortal. Para Paulo, a ressurreição não apenas restaura o corpo, mas o eleva a uma nova realidade glorificada, livre das limitações do pecado e da corrupção.

O texto destaca que "a esperança escatológica em Paulo não é uma redenção desencarnada, mas inclui a renovação integral do corpo em comunhão plena com Deus" (Oliveira, 2014, p. 80). Nessa perspectiva, o corpo é entendido como templo do Espírito Santo, um lugar sagrado que carrega tanto a dignidade divina quanto a responsabilidade ética de ser cuidado, protegido e utilizado em conformidade com a vontade de Deus. A teologia paulina, assim, promove uma visão integrada do ser humano, onde o corpo participa ativamente do plano redentor, tornando-se uma expressão concreta da fé, da luta espiritual e da esperança na plenitude escatológica.

Pannenberg reconstrói esse debate ao resgatar as tradições mais antigas sobre a ressurreição de Cristo. A teologia da história de Wolfhart Pannenberg baseia-se na centralidade da ressurreição de Jesus como o evento fundante da revelação divina e o ponto culminante da história universal. Pannenberg argumenta que a ressurreição é uma antecipação do fim dos tempos, um evento "proléptico" que aponta para a consumação de toda a história e a transformação da humanidade. Ele enfatiza que a revelação de Deus acontece através da história e que toda a existência humana é compreendida à luz desse desfecho. Nas palavras do teólogo, "a ressurreição de Jesus dá acesso aos homens como seres humanos, à vida futura; e o pecado, que os separa dele, é superado" (Oliveira, 2014, p. 126). Ao vincular a ressurreição ao futuro escatológico, Pannenberg estabelece um vínculo inquebrável entre a história de Jesus e o destino final da humanidade, transformando a fé cristã em um horizonte universal de esperança.

No pensamento de Pannenberg, o corpo ocupa um lugar central em sua teologia da ressurreição, especialmente ao discutir a transformação do corpo humano na consumação da história. Ele descreve a ressurreição de Jesus como uma ação de Deus que transforma o corpo físico de Jesus em um corpo espiritual,

rompendo com a finitude do corpo "sárquico"⁶⁷ e antecipando a nova realidade dos corpos glorificados. Essa visão não separa o evento histórico da ressurreição de seu significado para a antropologia cristã: "A ressurreição de Jesus é uma ação de Deus que se dá a partir do alto e que transforma o corpo sárquico de Jesus em um corpo pneumático" (Oliveira, 2014, p. 128). Pannenberg propõe que, assim como o corpo de Jesus foi transformado, o destino humano é igualmente de renovação completa, em uma existência plena de comunhão com Deus no fim da história.

Os teólogos Emil Brunner, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich e Jürgen Moltmann abordaram o conceito do corpo de forma rica e multifacetada, situando-o dentro de seus respectivos sistemas teológicos. Emil Brunner enfatiza a corporeidade como uma dimensão fundamental da criação divina, destacando o corpo como a forma concreta de existência humana no mundo, essencial para a relação com o Criador e o próximo.

Quando Brunner aborda o corpo ele o entende como uma forma concreta e indispensável da existência humana, essencial para a relação com o Criador e com o próximo. Isto significa que o corpo não é um apêndice da alma ou uma simples estrutura material, antes o corpo é a manifestação da pessoa como ser relacional, inserida no mundo criado. É pelo corpo que o ser humano se expressa e se comunica, tornando-se capaz de responder ao chamado divino e de participar ativamente na criação. O autor destaca que a corporeidade é a base pela qual Deus estabelece a interação com o ser humano, conferindo ao corpo uma dignidade ímpar no âmbito da criação divina. Assim Brunner afirma que "a relação com o Criador não pode ser compreendida à parte do corpo, pois é através dele que a vida humana, em todas as suas dimensões, se torna tangível e acessível" (Brunner, *apud*, Oliveira, 2014, p. 22). O corpo, portanto, é simultaneamente um meio de revelação e uma ponte para o encontro, seja com Deus, seja com os semelhantes, sendo essencial para a construção de uma vida em comunidade.

Karl Barth, por sua vez, associa o corpo à unidade entre o homem e Deus, refletindo sobre a criação do ser humano "à imagem de Deus", onde a distinção sexual masculina e feminina é uma expressão de complementaridade e comunhão divina. Ele afirma que "o corpo humano não é uma prisão para a alma, mas a

⁶⁷ Referência ao termo Sarque ou Sarx, do grego, que significa carne.

concretização do ser humano como criatura que se relaciona com Deus” (Oliveira, 2014, p. 21). Ambos enfatizam a dignidade do corpo como parte do propósito divino na criação.

Segundo Barth, a criação do ser humano “à imagem de Deus” não é apenas um atributo espiritual, mas uma realidade que se manifesta na corporeidade sexuada, que permite a relação e o encontro entre os sexos. Barth argumenta que a dualidade sexual reflete a própria natureza relacional de Deus, que é unidade na pluralidade, como visto na Trindade. A distinção entre homem e mulher, portanto, é uma expressão concreta da vocação humana para a comunhão, tanto entre si como com Deus. Ele escreve que “a sexualidade humana não é um mero aspecto biológico, mas uma expressão da relação de amor e interdependência que caracteriza a imagem divina” (Oliveira, 2014, p. 25).

Nessa visão, a corporeidade não é apenas física, mas teológica, apontando para a realização plena do ser humano como parceiro na obra divina e como portador da comunhão na criação. Apesar de não intencionalmente, Barth acaba por se aproximar de uma teologia do indecentamento de Deus, rompendo com as classificações culturais de gênero e fazendo com que as distinções meramente aparentes sejam valorizadas e equilibradas. A teologia destes alemães que militaram contra o nazismo e suas formas de destruição da vida, ainda está muito distante de uma ruptura com o padrão epistemológico individualista e racionalista que o pensamento europeu impôs. Todavia, já prenuncia uma intuição do que defendo como fundamental para uma teologia descolonial, a saber, a valorização do corpo como uma unidade irreduzível a partir do qual se deve fazer a teologia, contra as formas de classificação econômicas e contra as formas de classificação de gênero.

Já Rudolf Bultmann e Paul Tillich abordam o corpo dentro de uma perspectiva existencial e fenomenológica. Para Bultmann, o corpo é um instrumento que reflete a existência autêntica ou inautêntica do ser humano no mundo, integrando-o à totalidade de sua relação com Deus e com os outros.

O corpo como um instrumento que reflete a existência autêntica ou inautêntica do ser humano no mundo como afirmado por Bultmann, significa que a existência autêntica está vinculada ao reconhecimento de que a vida é um chamado divino que deve ser vivido com responsabilidade e abertura para o outro, enquanto

a inautenticidade surge quando o ser humano se distancia dessa vocação e se perde na superficialidade e na alienação. O corpo, nesse sentido, é um meio pelo qual o ser humano manifesta sua disposição para uma vida significativa ou para o vazio existencial. Bultmann destaca que "a corporeidade é um veículo para a realização da liberdade humana, que só pode ser alcançada no encontro com Deus e com o próximo" (Oliveira, 2014, p. 12). Assim, a corporeidade torna-se central para a autenticidade, pois é através dela que o ser humano atua no mundo e responde ao chamado de Deus.

Bultmann interpreta o corpo como um lugar de decisão, em que a autenticidade da vida humana depende da resposta a um chamado transcendental que exige um reconhecimento da própria finitude e um engajamento ético e relacional. A existência autêntica ocorre quando o ser humano se coloca diante de Deus e do próximo com liberdade e responsabilidade, aceitando a existência como dom e tarefa. Em contrapartida, a inautenticidade se manifesta na alienação e na fuga de si mesmo, quando a corporeidade é reduzida a um instrumento de autoindulgência ou de conformidade com os padrões sociais desumanizantes. Bultmann sugere que "o corpo, sendo a interface com o mundo, é o lugar em que a fé e a ética se encontram e onde as decisões fundamentais da existência são reveladas" (Oliveira, 2014, p. 13). Essa visão promove uma integração entre espiritualidade e corporeidade, indicando que o corpo não é apenas material, mas portador do significado existencial.

Tillich, por outro lado, vê o corpo como a base da expressão da vida espiritual e emocional, afirmando que ele é "a manifestação visível do espírito que habita o ser humano" (Oliveira, 2014, p. 24). Isso significa que enxerga o corpo como a base da expressão da vida espiritual e emocional, refletindo o entrelaçamento entre o físico e o espiritual. Para Tillich, o corpo não é meramente um objeto material, mas a "manifestação visível do espírito" (Oliveira, 2014, p. 16), ou seja, a expressão concreta de algo mais profundo e transcendente. Ele defende que o corpo é o meio pelo qual o espírito se torna acessível e compreensível, seja por meio de emoções, gestos ou rituais. Essa compreensão sublinha que o ser humano é uma unidade integral, em que o corpo é parte indispensável da experiência espiritual e do relacionamento com o sagrado. Assim, Tillich propõe que a espiritualidade não é desencarnada, mas profundamente enraizada na corporeidade, que serve como

ponte para a conexão com o divino. Nesse sentido, a teologia de Tillich e a teologia de Ruben Alves se aproximam bastante ao reconhecerem que é necessário se tratar o homem integralmente para se reconhecer a Deus.

Uma teopoética. Significa que Tillich oferece uma compreensão teológica onde o corpo destaca-se como a integração entre o físico e o espiritual na experiência humana. Para Tillich, a corporeidade é a dimensão em que o ser humano se torna visível para o mundo e para o outro, comunicando sentimentos, valores e aspirações espirituais. A "manifestação visível do espírito" significa que o corpo é um veículo simbólico, expressando realidades interiores como amor, medo, esperança e transcendência. Ele afirma que "o espírito se realiza através do corpo, não como algo separado ou oposto a ele, mas como sua essência expressiva" (Oliveira, 2014, p. 18). A corporeidade, assim, se torna a base não apenas da interação social e emocional, mas também da experiência religiosa, que, segundo Tillich, é sempre concreta e incarnada. Sua teologia promove a superação do dualismo entre corpo e espírito, convidando à valorização da corporeidade como um meio de espiritualidade autêntica, onde rituais, símbolos e gestos corporais se tornam canais do sagrado.

Por fim, gostaria de tratar a perspectiva de Jürgen Moltmann que amplia essa visão ao associar o corpo à esperança escatológica, destacando a ressurreição como uma transformação completa que inclui a totalidade do ser humano, corpo e alma, como parte do plano redentor de Deus. Ele argumenta que "o corpo ressuscitado é a promessa de um novo céu e uma nova terra onde toda criação será renovada" (Oliveira, 2014, p. 27). Moltmann avança a discussão ao enfatizar o corpo como uma esperança escatológica, conectada à transformação total prometida na ressurreição. Ele argumenta que "o corpo ressuscitado é o início de uma nova criação, em que todas as dimensões da existência humana serão renovadas" (Oliveira, 2014, p. 20). Para Moltmann, a ressurreição de Cristo não apenas redime a alma, mas também dá sentido pleno à existência corpórea, assegurando que o destino final do ser humano não é a dissolução, mas a glorificação integral. A esperança escatológica, portanto, não é apenas um consolo espiritual, mas a promessa de que a corporeidade humana será restaurada e elevada a um estado de perfeição e comunhão plena com Deus.

Segundo o autor, a esperança escatológica não é abstrata ou exclusivamente espiritual, mas inclui a totalidade do ser humano, envolvendo corpo, alma e história. A ressurreição de Cristo é interpretada como o início de uma nova criação, em que o corpo não é descartado, mas glorificado. Ele explica que "a ressurreição não é uma rejeição do corpo, mas sua renovação e redenção, em consonância com o propósito original de Deus para a criação" (Oliveira, 2014, p. 21). Moltmann destaca que o destino humano não se limita à salvação individual, mas é inseparável de uma transformação cósmica, onde toda a criação será restaurada. Assim, a corporeidade participa de uma visão escatológica abrangente, em que a mortalidade é superada e o corpo humano, glorificado, se torna parte de uma comunhão eterna com Deus. Essa perspectiva ressignifica a corporeidade, atribuindo-lhe um papel crucial no projeto de redenção divina.

Essa "intuição" sobre a importância do corpo para a teologia cristã expressa nos autores, é como afirmado anteriormente, manifesta nas hermenêuticas da libertação. Três autores se destacaram nos anos iniciais, no entanto, os três estão ligados à teologia da libertação na América Latina. São eles: Leonardo Boff; Juan Luis Segundo; Rubem Alves.

Leonardo Boff, Juan Luis Segundo e Rubem Alves oferecem perspectivas distintas e profundas sobre a importância do corpo na teologia, enfatizando suas dimensões espiritual, social e relacional. Leonardo Boff compreende o corpo como um espaço de manifestação divina, destacando sua conexão com a criação e a sacralidade. Para Boff, "o corpo humano é templo do Espírito e lugar onde a divindade se revela na materialidade do mundo" (Oliveira, 2014, p. 27). Essa visão ressalta a dignidade intrínseca do corpo e sua capacidade de expressar a totalidade do ser humano em relação a Deus e ao próximo. Ele critica visões dualistas que separam corpo e espírito, propondo uma teologia encarnada que reconhece o corpo como parte fundamental da espiritualidade cristã.

Juan Luis Segundo, por sua vez, interpreta o corpo como um elemento essencial na práxis cristã e na libertação social. Segundo ele, a corporeidade humana reflete as condições sociais e políticas em que está inserida, sendo muitas vezes alvo de opressões e marginalizações. Ele enfatiza que "a redenção inclui a libertação do corpo da exploração e da degradação social" (Oliveira, 2014, p. 31). Nesse sentido, o corpo não é apenas uma entidade individual, mas um espaço de

luta e transformação no contexto comunitário. Segundo também valoriza o corpo como um meio de encontro e solidariedade, essencial para a construção do Reino de Deus.

Rubem Alves enxerga o corpo como um lugar de encontro com o prazer, a beleza e a transcendência, criticando a tradição teológica que frequentemente reprime a dimensão corporal em favor de uma espiritualidade desencarnada. Ele argumenta que "a alegria e o sofrimento do corpo são testemunhos vivos da condição humana e de sua busca por sentido" (Oliveira, 2014, p. 35). Para Alves, o corpo é um símbolo de liberdade e criatividade, capaz de transcender as limitações impostas por uma visão utilitarista ou puramente funcionalista. Sua abordagem celebra o corpo como fonte de inspiração poética e espiritual, destacando sua capacidade de conectar o humano ao divino.

Em suma, esses três pensadores convergem ao ressaltar a centralidade do corpo na teologia, cada qual com ênfase particular. Enquanto Boff destaca sua sacralidade, Segundo o insere na práxis social e Alves o celebra como espaço de transcendência e criatividade. Juntos, eles oferecem uma visão integrada e profundamente humana da corporeidade como expressão essencial da vida e da fé.

O controle do corpo é o sustentáculo do projeto civilizacional moderno. Kant e Hegel constituem a ideologia moderna que valoriza a racionalidade em contraposição à dimensão corporal da existência. Fannon, Quijano, Connel se esforçaram para demonstrar que a valorização de um tipo de racionalidade técnica, logocêntrica e economicista serviu ao propósito do empoderamento da burguesia capitalista europeia que, simultaneamente, estigmatizou e segregou os conhecimentos do Sul-Global que passam pelos ritos do corpo bem como pelas tradições orais.

Tal qual o Cristianismo Messiânico incipiente, um Cristianismo Descolonial deve ter como fundamento hermenêutico e teológico a descolonização dos corpos. A Cristandade e o Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro, como parte dessa cristandade, criaram métodos de controle do corpo e supressão do gozo. O Evangelicalismo Pós-Cristão Brasileiro normalizou o gozo pelo consumo criando técnicas de controle do prazer direcionadas pelo interesse/lucro das empresas

neoliberais. A sua Teologia do Domínio é um programa político para justificar a imposição da economia do gozo defendida por essa “nova” cristandade.

Por esse motivo a teologia cristã descolonial deve se nutrir da hermenêutica da corporeidade para restituir o gozo como dimensão natural das relações humanas e meio de libertação das mulheres, LGBTQs, negras/os, mas também dos próprios homens brancos impedidos de se reconhecer no prazer de viver e a conviver com as próprias pulsões e desejos.

A discussão do 'soma' na teologia cristã protestante, abordada pelos autores analisados, marca uma ruptura significativa com o paradigma dualista e racionalista que historicamente desvalorizou o corpo, reduzindo-o a uma dimensão inferior em relação à alma ou espírito. As reflexões de Paulo, Pannenberg, Brunner, Barth, Bultmann, Tillich e Moltmann apontam para uma visão integrada do corpo como unidade irreduzível, que incorpora a dimensão espiritual, ética e relacional da existência humana. Ao tratar o corpo como um espaço de interação com Deus, de manifestação do Espírito Santo e de transformação escatológica, essas interpretações promovem uma teologia em que a corporeidade é central no processo de redenção. Essa valorização do corpo desafia não apenas visões reducionistas do cristianismo ocidental, como a compreensão do evangelicalismo pós-cristão brasileiro, mas também o paradigma eurocêntrico que frequentemente dissocia fé e corporeidade, ao propor uma teologia mais enraizada na integralidade da experiência humana.

Essa perspectiva encontra ressonância em tradições africanas e brasileiras de religiosidade e espiritualidade, que reconhecem o corpo como veículo de expressão comunitária, emocional e espiritual. Tais culturas valorizam a corporeidade como essencial para a prática religiosa, seja por meio de danças, gestos, ou rituais encarnados, em oposição à abstração desencarnada do pensamento racionalista. Dessa forma, a teologia que resgata o corpo como tema central aproxima-se das cosmovisões africanas e latino-americanas, promovendo uma espiritualidade integral que une a fé à vida cotidiana. Essa convergência reforça a necessidade de uma teologia descolonial que abrace a corporeidade como espaço sagrado e relacional, reconhecendo o corpo como parte indissociável da experiência do sagrado e da ação transformadora no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, investiguei o papel dual da religião como elemento legitimador e crítico das dinâmicas de dominação e emancipação associadas à modernidade. A modernidade é analisada como um projeto civilizatório eurocêntrico, sustentado por hierarquias simbólicas e políticas que justificam exclusões e explorações, representando a Europa como o centro do progresso humano. O estudo se detém sobre os discursos da religiosidade evangélica brasileira, que oscilam entre um alinhamento ao projeto moderno neoliberal, denominado evangelicalismo pós-cristão, e uma perspectiva emancipatória, expressa no cristianismo messiânico ou contra hegemônico, caracterizado como descolonial.

Na primeira desta tese buscou-se examinar as visões de Kant e Hegel sobre a modernidade como emancipação da razão. Kant subordina a religião à moralidade racional, buscando promover autonomia e deveres éticos universais, mas negligência as contradições socioculturais da modernidade. Hegel, por sua vez, associa o cristianismo à reconciliação entre o finito e o infinito, entendendo a religião como uma etapa transitória no desenvolvimento do Espírito, superada pela racionalidade filosófica. Ambas as abordagens promovem a autonomia da razão, mas reforçam uma perspectiva eurocêntrica que marginaliza experiências religiosas não ocidentais, limitando a participação da religião ao campo privado e ético.

Weber e Marx oferecem críticas complementares à modernidade. Weber observa o desencantamento do mundo, em que a racionalidade científica substitui valores religiosos, destacando como a ética protestante contribuiu para o capitalismo. No entanto, ele denuncia a "gaiola de ferro", onde a racionalidade desumaniza e aprisiona indivíduos em sistemas burocráticos. Marx, por outro lado, posiciona a religião como ideologia que mascara as contradições do capitalismo e legitima desigualdades estruturais. Ambos enfatizam como a modernidade instrumentaliza a religião para reforçar mecanismos de dominação. Walter Benjamin acrescenta a essa análise ao identificar a mercantilização cultural como um processo que subordina práticas espirituais às lógicas de mercado, dissolvendo seus significados históricos e simbólicos.

Outros autores, como Habermas e Rawls, propõem uma integração entre religião e racionalidade no contexto moderno. Habermas defende a esfera pública como um espaço de diálogo, onde tradições religiosas podem contribuir, desde que traduzidas em termos racionais. Rawls sugere princípios éticos universais para regular a coexistência de diferentes crenças. Contudo, ambos desconsideram as assimetrias de poder e exclusões estruturais que caracterizam a modernidade. Críticos como Lyotard, Harvey e Bauman examinam questões como secularização e fragmentação, mas suas análises permanecem ancoradas no Norte Global, negligenciando epistemologias do Sul e perpetuando hegemonias eurocêntricas.

A modernidade, mesmo criticada, mantém como referência o contexto europeu ou norte-americano, ignorando dinâmicas coloniais, escravistas e culturais de outras partes do mundo. Ao instrumentalizar a religião, essas narrativas consolidadas sustentam estruturas de dominação, marginalizando saberes e resistências do Sul Global. Este trabalho busca expor como a modernidade continua a reproduzir desigualdades, ao mesmo tempo em que nega as contribuições de outras epistemologias e práticas culturais, reforçando sua própria centralidade hegemônica.

Uma perspectiva descolonial, como a de Aníbal Quijano, revela como a modernidade, articulada à colonialidade, utilizou a religião como instrumento de imposição de padrões civilizatórios. A lógica de dominação eurocêntrica transformou práticas religiosas nativas em símbolos de atraso, enquanto promovia o cristianismo como superior. Essa crítica destaca as limitações das análises modernas, que frequentemente ignoram questões de raça, gênero e colonialidade, mantendo a centralidade europeia em seus discursos.

Dessa forma, a relação entre modernidade e religião é marcada por tensões e ambiguidades. A modernidade, ao mesmo tempo que redefine a religião como espaço de resistência ou adaptação, também a instrumentaliza como ferramenta de dominação. Essa dualidade evidencia a necessidade de um olhar crítico e descolonial para compreender como a religião atua como reflexo das contradições do projeto moderno, alternando entre sua potencialidade emancipatória e seu papel na perpetuação de desigualdades globais. Assim, é possível perceber que o projeto civilizacional da modernidade anda em paralelo ao estabelecimento ao modelo

político econômico (neo)liberal. O neoliberalismo torna-se a forma prática da realização da modernidade.

No capítulo dois, abordei o neoliberalismo como uma "gramática do projeto civilizatório moderno eurocentrado", argumentando que ele transcende o escopo de políticas econômicas para configurar uma lógica estrutural que regula relações sociais, políticas e econômicas na modernidade tardia. Defendi que essa racionalidade operacionaliza os ideais da modernidade eurocentrada, acentuando valores de individualismo, competição e desregulação, mas paradoxalmente reforçando estruturas de poder que aprofundam desigualdades e limitam direitos sociais, enquanto proclama liberdade e autonomia individuais.

O desenvolvimento histórico do neoliberalismo foi situado no contexto do Colóquio Walter Lippman e da criação da Sociedade Mont Pèlerin, com destaque para as contribuições de Friedrich Hayek, Ludwig von Mises e Milton Friedman. Hayek, em obras como "O Caminho da Servidão", defende o mercado como uma ordem espontânea que possibilita a liberdade individual, criticando a intervenção estatal como uma ameaça à autonomia. Mises, por sua vez, em "Ação Humana", explora o mercado como um mecanismo descentralizado de coordenação eficiente, sustentado pela propriedade privada e escolhas racionais dos indivíduos. Friedman, em "Capitalismo e Liberdade", argumenta que a liberdade econômica é essencial para a liberdade política, defendendo o mercado como o principal meio para a inovação e a proteção contra coerções. Esses pensadores estabeleceram os pilares do neoliberalismo ao associar o livre mercado e a propriedade privada à liberdade individual, enquanto criticavam a intervenção estatal. No entanto, evidenciei as contradições dessa lógica, que apesar de exaltar a liberdade, frequentemente recorre ao Estado para proteger interesses do capital, aprofundando desigualdades e restringindo direitos sociais. A narrativa neoliberal ressignifica valores de individualismo e competitividade, justificando políticas de austeridade e desregulação que fragilizam laços de solidariedade e concentram riqueza em elites econômicas.

Como reação às políticas intervencionistas do pós-guerra, o neoliberalismo rejeita regulações estatais, que vê como obstáculos à liberdade econômica, mas contraditoriamente instrumentaliza o Estado para salvaguardar o poder econômico de corporações. Essa racionalidade promove a competitividade como virtude moral,

deslegitimando direitos trabalhistas e sociais, e naturalizando comportamentos individualistas. Assim, o neoliberalismo subordina a justiça social à lógica do mercado, enfraquecendo a dimensão coletiva da vida e privilegiando eficiência econômica sobre equidade. Autoras e autores críticos como Wendy Brown e Pierre Dardot analisam como o neoliberalismo reconfigura subjetividades e práticas sociais, transformando cidadãos em consumidores e subordinando o bem-estar coletivo às métricas de mercado. Essa ideologia coloniza não apenas a economia, mas também as esferas política e cultural, comprometendo a capacidade de mobilização social em defesa de direitos e reforçando a fragmentação social. Nesse sentido, o neoliberalismo traduz e operacionaliza os ideais da modernidade eurocentrada, consolidando um modelo hegemônico que privilegia o capital e marginaliza a solidariedade.

Desta forma, considero que o neoliberalismo, longe de ser um sistema neutro, opera como uma lógica operacional própria da modernidade tardia que perpetua desigualdades e fragiliza a coesão social. Ao justificar ataques a políticas de proteção social e ressignificar valores coletivos, ele se posiciona como lógica dominante, mas contradiz sua própria retórica de liberdade e desregulação ao recorrer a intervenções seletivas para garantir os interesses do grande capital, aprofundando exclusões e comprometendo direitos sociais.

A partir desta década, 1980, também se verá ascender nos EUA e na América do Sul o conservadorismo como uma crítica a alguns aspectos do comportamento moderno, ao mesmo tempo em que se observou a assimilação de vários aspectos do neoliberalismo na ideologia neoconservadora.

No terceiro capítulo, analisei o conservadorismo e o neoconservadorismo, destacando suas características e diferenças fundamentais sob uma perspectiva histórica e teórica. O conservadorismo clássico, surgido como reação às transformações da Revolução Francesa, enfatiza a preservação de tradições, instituições e hierarquias sociais como pilares de estabilidade. Pensadores como Edmund Burke valorizaram a continuidade histórica e o respeito às tradições herdadas, rejeitando mudanças abruptas que pudessem comprometer a ordem. No século XX, figuras como Russell Kirk reinterpretaram esses valores, destacando a prudência política, a defesa de liberdades individuais dentro de limites tradicionais e a oposição ao igualitarismo radical, enquanto adaptavam o conservadorismo às

transformações da modernidade. Já o neoconservadorismo, emergente entre o final do século XX e início do XXI, adapta-se às mudanças culturais e políticas, especialmente nos Estados Unidos, incorporando elementos neoliberais. Embora compartilhe características do conservadorismo clássico, o neoconservadorismo foca na preservação de estruturas hegemônicas e hierarquias tradicionais em resposta a crises ideológicas contemporâneas. Conforme destacado por Lacerda, ele critica movimentos progressistas e lutas sociais, principalmente no Sul Global, utilizando discursos religiosos e valores familiares para reforçar a hegemonia capitalista. Enquanto o conservadorismo clássico prioriza a continuidade histórica, o neoconservadorismo é mais reativo, ajustando suas estratégias às crises sociopolíticas do momento.

No Brasil, figuras como Carvalho desempenharam um papel central no desenvolvimento do pensamento neoconservador, articulando filosofia, religião e política para moldar o cenário ideológico contemporâneo. Ele combateu mudanças progressistas, como direitos femininos e LGBTQIAPN+, utilizando a retórica do "marxismo cultural" para reforçar antagonismos entre o Ocidente cristão e ameaças percebidas como globalismo ou islamismo. Sua influência ultrapassou o campo intelectual, encontrando força em plataformas digitais e mobilizando segmentos religiosos neopentecostais. Diferente do conservadorismo clássico, a abordagem de Carvalho é combativa e disruptiva, promovendo valores tradicionais por meio de redes sociais e estratégias contemporâneas que deslegitimam instituições e reforçam a moralidade conservadora como base da sociedade.

Esse fortalecimento do neoconservadorismo no campo político e cultural impulsionou a acomodação de mercados religiosos, especialmente nas igrejas evangélicas brasileiras. Este trabalho, ao categorizar o evangelicalismo pós-cristão, analisa como essa dinâmica se manifesta em contextos religiosos, demonstrando o impacto do neoconservadorismo na formação de identidades e na mobilização política e cultural no Brasil contemporâneo.

O comportamento das igrejas evangélicas no Brasil nas últimas três décadas foi analisado à luz de uma complexa trama histórica e social que interliga a classificação de fundamentalismo religioso, neoliberalismo e autoritarismo. Segundo Dussel a modernidade, embora vista como promotora de uma racionalidade secularizante, carrega uma dimensão colonial que instrumentaliza a

religião como ferramenta de exploração e dominação. O fundamentalismo religioso, nesse contexto, é interpretado por Habermas como um fenômeno moderno e multifacetado, que emerge como resposta ao fracasso da modernidade em oferecer bases emocionais e sociais capazes de gerar laços de solidariedade ante a degradação em um mundo cada vez mais técnico e monetizado.

Nesse contexto, se insere o evangelicalismo pós-cristão brasileiro, entendido como uma expressão local de um tipo de fundamentalismo, não é visto como resquício de um passado pré-moderno como queria Habermas ao se referir às religiosidades emergentes em disputa pelo espaço político, todavia, mas como parte integrante da modernidade. Este movimento religioso articula uma teologia do poder que se alinha ao neoliberalismo ao promover valores como individualismo e meritocracia, ao mesmo tempo que endossa a desregulação econômica e a redução de direitos sociais. Essa postura é acompanhada de uma agenda moralista que busca controlar comportamentos e legislações, reforçando hierarquias sociais e conectando-se ao neoconservadorismo, especialmente em pautas contrárias aos direitos civis e à diversidade cultural.

A relação entre o evangelicalismo pós-cristão e o neoliberalismo também se manifesta na instrumentalização do ressentimento histórico de grupos marginalizados. O movimento utiliza ferramentas políticas e jurídicas para legitimar suas demandas e avançar sua agenda conservadora, como evidenciado na criação de bancadas parlamentares alinhadas à sua teologia. Por meio da ocupação de espaços no sistema político, os líderes evangélicos adaptam práticas tradicionais a estratégias modernas de poder, consolidando sua influência no espaço público e promovendo discursos que justificam práticas autoritárias em nome de uma moralidade religiosa. Por fim, a conexão estratégica entre o evangelicalismo pós-cristão, o neoliberalismo e o neoconservadorismo transformam crenças religiosas em instrumentos de dominação. Enquanto o neoliberalismo desmantela o Estado de bem-estar social e legitima desigualdades através de narrativas meritocráticas, o evangelicalismo reforça exclusões sociais e hierarquias, consolidando estruturas de poder que perpetuam desigualdades. Essa simbiose resulta em um cenário de práticas autoritárias justificadas pela moralidade religiosa, evidenciando a necessidade de uma análise crítica que desvele as dinâmicas históricas e sociais subjacentes a essas interações. O evangelicalismo pós-cristão brasileiro contribui,

na sua forma de atuar e nos discursos que emprega para uma radicalização do pensamento e do discurso político.

O discurso de pânico moral que emprega para atacar aos seus adversários incide sobre uma política do corpo. Dussel, no âmbito da filosofia da libertação, discute o corpo em termos éticos e políticos, abordando o papel da corporeidade como lugar da opressão e da resistência. Ele vê o corpo como uma dimensão concreta e histórica, central na libertação. E é nesse sentido que as igrejas evangélicas pós cristãs brasileiras agem, instituindo uma forma de controle especializada dos corpos. Estabelecendo não só como devem se comportar, mas, sobretudo, como devem se sentir. E o fazem ao equiparar homoafetividade ao pecado e à criminalidade. Quando seus representantes passam a relacionar o preconceito de raça ao retrocesso econômico e a subordinar os corpos femininos determinando-os como corpos complementares aos masculinos. A cristandade na versão evangélica pós-cristã ganhou espaço, tornou-se hegemônica e para muitos passou a figurar como um bloco único, invisibilizando outros cristianismos.

O evangelicalismo brasileiro não pode ser reduzido à sua face hegemônica contemporânea, pois sempre apresentou práticas e leituras que questionam o modo de produção capitalista e a modernidade liberal. Na parte final da tese, analisa-se o Cristianismo Messiânico Contra Hegemônico, ou descolonial, que resgata tradições das comunidades primitivas marginalizadas do Império Helenístico-Romano. Esta vertente do cristianismo enfatiza a solidariedade com os oprimidos e apresenta-se como uma epistemologia descolonial, desafiando as estruturas de poder dominantes. Enrique Dussel identifica nesse cristianismo uma teologia que desloca a mediação entre Deus e a história para os marginalizados, propondo uma ética de libertação que desafia exclusões sociais e reivindica direitos humanos e justiça social.

A relação entre teologia descolonial e hermenêutica da libertação é central nesse movimento, pois ambas desconstruem epistemologias eurocêntricas e valorizam saberes e experiências dos oprimidos. A teologia descolonial, apoiada por Mignolo⁶⁸ e Dussel, propõe uma “desobediência epistêmica” que rompe com as narrativas coloniais, enquanto a hermenêutica da libertação, de Gutiérrez e Boff,

⁶⁸ Neste caso, Mignolo propõe uma epistemologia descolonial apenas.

insere os pobres como sujeitos históricos na luta por justiça. Ambas as abordagens criticam o neoliberalismo e o neocolonialismo, sugerindo a fé como instrumento de transformação social e emancipação, com ênfase nos corpos e experiências dos marginalizados como categorias centrais. No contexto das teologias feminista e queer, o corpo adquire um papel crítico na disputa contra normas hegemônicas de gênero e sexualidade. A Teologia Feminista, com Ruether e Gebara, destaca o corpo feminino como espaço de revelação e resistência ao patriarcado, enquanto a Teologia Queer, com Althaus-Reid, desconstrói normas heteronormativas, ressignificando o corpo queer como símbolo de diversidade e inclusão radical. Essas abordagens enfatizam a corporeidade como fundamento da experiência espiritual e teológica, desafiando binarismos e valorizando a pluralidade e a inclusão.

As perspectivas discutidas convergem ao reconhecer o corpo como agente ativo de resistência e transformação. A valorização da corporeidade na hermenêutica da libertação propõe o corpo como espaço político e espiritual que articula lutas por dignidade e justiça. Essa abordagem descolonial desafia epistemologias eurocêntricas e reconecta experiências locais de opressão com visões globais de emancipação, reafirmando o corpo como sagrado e insurgente na construção de uma teologia que promove solidariedade, inclusão e justiça em um mundo mais equitativo.

A desfundamentalização do espaço religioso tem como uma consequência uma desradicalização dos discursos políticos na esfera pública. Neste trabalho, tratou-se do fundamentalismo como uma faceta específica da modernidade, que serve aos propósitos de uma política econômica neoliberal que explora os corpos e degrada as vidas de milhares de pessoas não-brancas, não-masculinas, pobres. O texto bíblico tem sido utilizado midiaticamente e no púlpito de diversas igrejas para legitimar esse regime de exploração. Ao longo da história tal prática se repetiu diversas vezes. Mas, este mesmo texto também foi interpretado por um olhar emancipador. O grito de: "Liberte-os!" tem ecoado em todo o texto bíblico como um protesto contra as forças de desumanização. "Então disse o Senhor: Certamente, vi a aflição do meu povo, [...]. Por isso, descí para livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra para uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel." Êxodo 3:7-8.

No texto, Deus manifesta sua preocupação com a opressão do povo de Israel no Egito e intervém para libertá-los. Este trecho é uma base teológica para a defesa dos direitos dos oprimidos, destacando a justiça divina como modelo para a justiça humana. É necessário lembrar aos fiéis, como tem feito a teologia da libertação, a teologia negra, a teologia queer, a teologia feminista, que o Deus cristão não se comprometeu com a riqueza e com a prosperidade.

Que Ele não se manifesta ao lado dos poderosos e dominadores do mundo. É preciso lembrar que é contra o sistema desumanizante que protestaram os profetas e que foi na cruz, na derrota e entre os pobres que este Deus afirmou sua vitória. "Pois tive fome, e vocês me deram de comer; tive sede, e vocês me deram de beber; fui estrangeiro, e vocês me acolheram; necessitei de roupas, e vocês me vestiram; estive enfermo, e vocês cuidaram de mim; estive preso, e vocês me visitaram." Mateus 25:35-40.

Para desfundamentalizar o discurso evangélico no Brasil, que reiteradamente tem sido representado por pastores midiáticos em helicópteros e roupas de marca. Que não se envergonham ou intimidam em dizer que andam com seguranças que irão matar e trucidar qualquer um que chegar perto de tais pastores e os ameaçar, que cancelam os discursos truculentos de presidentes e autoridades genocidas é preciso voltar aos exemplos mais básicos. Do Padre Julio Lancellotti, alimentando os moradores de rua e se resignando às ofensas; do pastor Henrique Vieira, entrando na política institucional para trazer uma ética dialógica e acolhedora; da pastora Odja Barros protegendo meninas e mulheres das violências perpetradas por seus pais e maridos. É preciso dar visibilidade às práticas do reverendo Isafas Torquatto na luta por uma consciência ecumênica em defesa dos palestinos contra o genocídio promovido por Israel. À luta do rev. Magela com a Casa A+ por mais saúde a portadoras e portadores de HIV, por qualidade de vida para transexuais e prostitutas. E de outros diversos anônimos que gastam suas vidas contra um sistema degradante, alienador e de morte.

É seguro dizer que a Cristandade, usando a acepção dusseliana, é um pilar da colonialidade. Mas, também é seguro dizer que de tempos em tempos um Cristianismo Messiânico e Contra Hegemônico renasce e empresta sua força retórica para embalar lutas de libertação, para ressignificar a dignidade humana. Nós acadêmicos precisamos superar os parâmetros eurocêntricos escorados num

discurso de laicidade e reconhecermos que este discurso foi utilizado para encobrir um padrão de dominação tipicamente associado aos anseios do capitalismo. E que mesmo que religiões ao longo dos séculos tenham emprestado a energia e a motivação para iniciar guerras, estas também emprestaram a inspiração para construir a paz e buscar o diálogo.

O profeta Amós denuncia a hipocrisia religiosa e exige justiça social como expressão genuína da fé, destacando a importância de uma sociedade justa. "Antes, corra o juízo como as águas; e a justiça, como um ribeiro perene." Amós 5:24. O curso das águas nem sempre é certo, mas o rio precisa continuar. O evangelicalismo pós-cristão brasileiro é hegemônico e a tendência para os próximos anos é que ainda se fortaleça mais apoiado na economia, ou nas crises econômicas. Mas, ele não é a única voz, como quer se fazer parecer. Há outra esperança vinda do próprio cristianismo que pode contribuir para desarticular este poder alienador, opressor, destruidor da vida humana. Desfundamentalizar o discurso religioso, o campo religioso implica em dar visibilidade a estas hermenêuticas descoloniais, hermenêuticas da libertação. "Erga a voz em favor dos que não podem defender-se, seja o defensor de todos os desamparados. Erga a voz e julgue com justiça; defenda os direitos dos pobres e necessitados." Provérbios 31:8-9. Este apelo pela justiça social e defesa dos vulneráveis reforça a responsabilidade moral de proteger os direitos dos desamparados e promover a equidade. Esta é a mensagem do Cristianismo Messiânico Contra Hegemônico que pode desarticular as instituições de destruição e morte.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos**. Tradução: Guido Antônio Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ALMEIDA, Gustavo Diorlando Moreira de. **Praxeologia e liberalismo: análise da relação entre a escola austríaca e a filosofia liberal clássica**. 2022. 56 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Economia) – Faculdade de Economia, Administração, Atuária e Contabilidade, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022. Disponível em: < <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/72310>> Acesso: 29 Jun de 2024
- ALMEIDA, Saulo Marcos de. O Pensamento Teológico de Rubem Alves. Contribuições Isalinas. **Faculdade Unida**. V. 9 N. 1 (2021): Dossiê: Rubem Alves: Educação E Religião. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.35521/unitas.v9i1.2522> . Acesso em: 12 mai. 2022.
- ÁLVAREZ GARCÍA, David. Rawls, tolerância internacional I Les Modernitats Alternatives. In: **Enrahonar: An International Journal Of Theoretical And Practical Reason**. Núm. 43, 2009, p. 181-203. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Enrahonar/article/view/137188> Acesso 27 de Jul. 2023.
- ALVES, Rubem. **Da Esperança: Teologia da Libertação em Esboço**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- Alves, Rubem. **Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras**. São Paulo: Loyola, 2000.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **Deus Queer**. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.
- ALTHAUS-REID, Marcella. M. Marx en un Bar Gay: La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. **Numen**, [S. l.], v. 11, n. 1 e 2, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21772> . Acesso em: 18 mai. 2022
- ALTMANN, Walter. Teologia da Libertação. **Estudos Teológicos**, v. 19, n. 1, 1979. DOI: <http://dx.doi.org/10.22351/et.v19i1.1359>. Acesso em: 13 mai. 2022
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. 50 Anos De Medellín – 5 Anos De Francisco: Perspectivas Teológico-Pastorais. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 50, n. 1, p. 41, 2018. DOI: 10.20911/21768757v50n1p41/2018. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3927> Acesso em: 12 mai. 2022.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. A Relação Filosofia-Teologia Na América Latina. **XII Simpósio Internacional Filosófico - Teológico**. "Filosofia e Teologia: Relações e Tensões". FAJE. 2016. Disponível em: <https://encurtador.com.br/fYMfx> Acesso em: 12 mai. 2022

AQUINO JUNIOR, Francisco de. Comunidades Eclesiais De Base (Cebbs): De Medellín-Puebla Aos Nossos Dias. **Cuest. teol.**, Bogotá , v. 47, n. 107, p. 94-105, June 2020 . Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-131X2020000100094&lng=en&nrm=iso>. Epub Apr 10, 2021. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n107.a06>. Acesso em: 12 mai. 2022

ARCHER, Margaret. (2000). Realismo e o problema da agência. In: **Estudos de Sociologia**, v. 2, n. 6, pp. 51-75. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/330053385/ARCHER-Margarer-S-Realismo-e-o-Problema-Da-Agencia>> Acesso 25 de Jul. 2023.

ARCHER, Margaret S. Habitus, reflexividade e realismo. In: **Dados**. 2011, vol. 54, n. 1, p. 157-206. doi: 10.1590/S0011-52582011000100005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/dados/a/f56PzJtSrbkvR4h3qC3f9Gw/?lang=pt#>> Acesso 25 de Jul. 2023.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. **Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff**. São Paulo: Paulinas, 2011. 287

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARRETO JR., R. C. **Um Convite a Sonhar: a influência de Richard Shaull na formação do pensamento de Rubem Alves, e sua relevância política**. **Numen**, [S. l.], v. 22, n. 2, 2020. DOI: 10.34019/2236-6296. 2019. v 22.28914. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/index.php/numen/article/view/28914> . Acesso em: 12 jul. 2023.

BARROS SANTOS, O.; MUSSKOPF, A. S. Raízes Patriarcais Da Interpretação Bíblica E Leituras Feministas. **INTERAÇÕES**, v. 13, n. 24, p. 334-354, 31 dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18446> . Acesso em: 12 ago. 2023.

BAUDELAIRE, Charles. **Os Pequenos Poemas em Prosa**. Tradução de Lya Luft. Porto Alegre: L&PM, 2018.

BAUDELAIRE, Charles. **O Pintor da Vida Moderna**. In: O Essencial de Baudelaire. Seleção e tradução de Jamil Almansur Haddad. São Paulo: Editora Cultrix, 1986. p. 133-144.

BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BAUDELAIRE, Charles. **Flores do Mal**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário**: a transformação da esfera pública em esfera privada. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para o consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Estado de crise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

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

BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: **Obras Escolhidas I** - Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Paris, Capital do Século XIX. In: _____. **Obras Escolhidas I** - Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 135-172.

BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. In: _____. **Obras Escolhidas II** - Rua de Mão Única. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 165-196.

BERTERO, J. F. . O Advento da Sociedade Pós-Industrial. In: José Mario Angeli. (Org.). **Emprego, Renda e Formação Profissional no Capitalismo Globalizado**. 1ªed.Londrina: Grafmark, 2004, v. , p. 39-63.

BETTO, F. Gustavo Gutiérrez – um Perfil Amigo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. I.], v. 48, n. 191, p. 544–552, 1988. DOI: 10.29386/reb.v48i191.3179.

Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/3179> . Acesso em: 9 jul. 2023.

BIROLI, Flávia. (2019), “Prefácio”, in M.B. Lacerda, **O novo conservadorismo brasileiro**: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre, Editora Zouk.

BOFF, C. M. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 67, n. 268, p. 1001–1022, 2007. DOI: 10.29386/reb.v67i268.1490. Disponível em: <https://reb.itf.edu.br/reb/article/view/1490> . Acesso em: 9 jul. 2023.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOFF, L. Teoria e Práxis. Os Direitos Humanos ao interno da Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, [S. l.], v. 37, n. 145, p. 143–159, 1977. DOI: 10.29386/reb.v37i145.4014. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/4014> . Acesso em: 9 jul. 2023

BOFF, L. Teologia da Libertação: O Mínimo do Mínimo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 38, n. 152, p. 696–705, 1978. DOI: 10.29386/reb.v38i152.3901. Disponível em: <https://reb.itf.edu.br/reb/article/view/3901> . Acesso em: 11 jul. 2023.

BOFF, L. Lutero entre a Reforma e a Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 43, n. 172, p. 714–736, 1983. DOI: 10.29386/reb.v43i172.3551. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/3551> . Acesso em: 9 jul. 2024.

BOFF, Leonardo. Boff a Lula: 'Estive preso e me impediram de visitar-te'. **Brasil de Fato/Opinião**. 23 Abr. 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/04/23/boff-a-lula-estive-presos-e-me-impediram-de-visitar-te> Acesso em: 12 de Mai. 2023.

BOEHLER, Genilma. **O erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid**: uma proposta de diálogo entre poesia e teologia. 2010. 205 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRITTO, R.; DE ALMEIDA, F. P. M. Luteranismo e a Inquisição no Brasil Colônia (século XVI). **Revista Pistis & Praxis**, [S. l.], v. 6, n. 3, p. 1077–1094, 2014. DOI: 10.7213/revistapistispraxis.06.003.a006. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/8165> . Acesso em: 15 ago. 2023.

BROWN, Wendy. **El pueblo sin atributos**: la secreta revolución del neoliberalismo. México: Malpaso, 2016.

BROWN, Wendy. Suffering the paradoxes of rights. In: BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). **Left Legalism/Left Critique**. Durham, N.C.: Duke University Press 2002, p. 420-434.

BROWN, Wendy. (2019), **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. Tradução de Mario Antunes Marino; Eduardo Altheman Santos. São Paulo, Editoria Filosófica Politeia.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982

CALDEIRA, Cleusa. *Theoquilombism: Black Theology Between Political Theology And Theology Of Inculturation*. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 53, n. 1, p. 137, 2021. DOI: 10.20911/21768757v53n1p137/2021. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4600> . Acesso em: 16 ago. 2022.

CALDEIRA, Cleusa. Teologia Negra E Mulherismo Africana. O Poder Das Mulheres Negras De Matrigestar Potências De Vida. **Perspectiva Teológica**, v. 55, n. 1, p. 213–237, jan. 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/BDDmBzMncL5Tz7gJfDKsNBr/#> . Acesso em: 16 ago. 2022.

CALDEIRA, Cleusa Teologia Negra E Cristianismo Decolonial **Interações**, vol. 17, núm. 1, 2022 Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313070837004> Acesso em: 16 ago. 2022.

CARVALHO, Olavo. **O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota**. BRASIL, Felipe Moura (Org.) - 1. ed. - Rio de Janeiro: Record, 2013.

CARVALHO, Olavo. **O imbecil coletivo**: atualidades inculturais brasileiras. 1. ed. – Rio de Janeiro: Record, 2018.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern World**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CAVALCANTE, Ronaldo. **A inserção social do pentecostalismo no Brasil**: números, mídia e protagonismo político. *Fronteiras - Revista de Teologia da Unicap*, Recife, PE, Brasil, v. 5, n. 2, p. 395–416, 2022. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/2237..> Acesso em: 27 fev. 2024.

CAVALCANTE, R. de P. A Teologia Protestante de Rubem Alves: Proto-História da Teologia da Libertação. **Numen**, [S. l.], v. 23, n. 1, 2020. DOI: 10.34019/2236-6296.2020.v23.33138. Disponível em:

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/33138> . Acesso em: 12 jul. 2022.

CASTRO, Julio Cesar Lemes de. Antecedentes do homo oeconomicus neoliberal. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Daniel; MÜLLER, Maria Cristina (Orgs.). **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: ANPOF, 2017, p. 92-109

CUNHA, José Ricardo. Modernidade, Pós-Modernidade e Emancipação na Perspectiva da Ética da Alteridade. In: **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 3, 2018, p. 1313-1362. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rdp/a/zkx3vhh5jrs7QL4p34vWCvd/?format=pdf&lang=pt>

Acesso 14 out. de 2023

DA SILVA, Gilmar Ferreira. A Teologia Como Poema Do Corpo: Uma Teopoética Da Libertação Na Obra “Variações Sobre A Vida E A Morte: O Feitiço Erótico-Herético Da Teologia” De Rubem Alves. **Annales Faje**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 74–80, 2017. Disponível em:

<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3786> . Acesso

em: 12 jun. 2023.

DANTAS, Hallana Laisa de Lima; COSTA, Christefany Régia Braz; COSTA, Laís de Miranda Crispim; LÚCIO, Ingrid Martins Leite; COMASSETTO, Isabel. Como elaborar uma revisão integrativa: sistematização do método científico. **Revista Recien**, São Paulo, v. 12, n. 37, p. 334-345, 2021. DOI:

[<https://doi.org/10.24276/rrecien2022.12.37.334-345>]

(<https://doi.org/10.24276/rrecien2022.12.37.334-345>). Acesso em: 12 jun. 2023.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão do Mundo**: Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

DERRIDA, Jacques. Resistances of Psychoanalysis. In: **Deconstruction and Criticism**. New York: Seabury Press, 1979.

DIETRICH, L. J. A descolonização da Bíblia, da “Palavra de Deus”: o desafio primeiro e urgente para uma teologia descolonial. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 35, n. 138, p. 131–154, 2021. Disponível em:

<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/64> . Acesso em: 6 jul. 2022.

DUNAWAY, Felipe. **A Teologia Negra: Uma Introdução**. 2019. Disponível em:

<https://afrokut.com.br/blog/3-fatores-que-contribuiram-para-o-surgimento-da-teologia-negra/> Acesso em: 14 out. 2023

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão**. São Paulo: Paulus, 1998.

DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51–73, jan. 2016

Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004> . Acesso em: 05 jul. 2023.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una Filosofía Política Crítica**. Barcelona: Desclée de Brouwer, 2002.

DUSSEL, Enrique. Novena conferência: la política teologal: (hacia una eclesiología latinoamericana). **Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética**. 1973. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120131102035/4conf9.pdf>
Acesso em: 05 jul. 2023.

DE FRANCO, Clarissa; PANOTTO, Nicolás. Decolonização do campo epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos. **Estudos de Religião**, v. 35, n. 3; p. 33-54; set.-dez. 2021 Disponível em: <https://www.academia.edu/download/99807232/8094.pdf> Acesso em: 05 jul. 2023.

EFREIM FILHO, Rodrigo. Os Evangélicos' Como Nossos 'Outros': Sobre Religião, Direitos E Democracia. In: **Religião e Sociedade**, 2019.

ENGELS, Friedrich. **A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010

FARIA, José Eduardo. **Jürgen Habermas: a reconstrução da razão**. São Paulo: Editora 34, 1992.

FELICIANO, Marco. Marco Feliciano: “Usam o ESTADO LAICO para bloqueio de que DEUS seja LEMBRADO”. In: **TÁ NA RODA JP**. 25 mar. 2023. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ltxJ4ZC3hX0>> Acesso em 25 jan. de 2024

FERNANDES, Regina. **Teologia Latino-americana**. Campinas: Editora Saber Criativo, 2019.

FERREIRA, Benedita Aguiar; MAGALHÃES NETO, José Vaz. Teologia feminista e os discursos de resistência ao poder hierárquico. In: FERREIRA, Benedita Aguiar; MAGALHÃES NETO, José Vaz. **Fazendo gênero diásporas, diversidades, deslocamentos**, 9., 2010, Universidade Federal de Santa Catarina. Santa Catarina: UFSC, 2010. p. 1 - 9. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/site/anaiscomplementares#B> . Acesso em: 16 out. 2023.

FREIRE, A. E. P. Perversão teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 14, p. 91–104, 2021. DOI: 10.9771/peri.v1i14.37042. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/37042> Acesso em: 18 out. 2023.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e Liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. **Segurança, Território, População**: Curso Dado No *College De France* (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento Da Biopolítica**: Curso Dado No *College de France* (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b

FURLIN, Neiva. Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. **REVER. Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, v. 11, n. 1, p. 1-22, 2011. Desigualdades de Gênero e Religião. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/6034> . Acesso em: 08 ago. 2023.

GEBARA, Ivone. A Teologia da Libertação e as mulheres. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 23, 2020. DOI: 10.5216/sec.v23i.61023. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/61023> . Acesso em: 14 set. 2023.

GEBARA, Ivone. A mulher faz Teologia: Um ensaio para reflexão. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [S. l.], v. 46, n. 181, p. 5–14, 1986. DOI: 10.29386/reb.v46i181.3361. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/3361> . Acesso em: 14 out. 2023.

GEBARA, Ivone. O Feminismo Desafiando As Teologias Cristãs. **Coisas do Gênero. Revista de Estudos Feministas em Gênero e Religião**, v. 1, n. 1, 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/genero/article/view/2481> . Acesso em: 14 out. 2023

GEBARA, Ivone. Patriarcalismo, Igreja e Mulher. **Revista Teológica**. 1992. Disponível em: https://scholar.google.com/scholar?hl=en&as_sdt=0%2C5&q=Ivone+gebara&btnG=#:~:text=Patriarcalismo%2C%20igreja%20e%20mulher Acesso em: 14 out. 2023

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia no século XX**. São Paulo: Loyola, 1988.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GIDDENS, Anthony. **Em Defesa da Sociologia**. Ensaios, interpretações e réplicas. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECK, Ulrich. **Modernização Reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

GOLIN, Luana Martins. A Teopoética em Rubem Alves. **Estudos de Religião**, Goiânia, v. 31, n. 2, p. 239-259, maio-ago. 2017. ISSN 0103-801X. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342662> . Acesso em: 9 jul. 2022.

GÓMEZ (Pepita), JOSEFA Buendía; Orozco, Yury Puello. A Teologia Feminista De Ivone Gebara E Católicas Pelo Direito De Decidir. **Mandrágora**, v.20. n. 20, 2014, p. 101-110. Disponível em: <DOI: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v20n20p101-110>> Acesso em: 16 out. 2023.

GONÇALVES NETO, João da Cruz. O ativismo jurídico como estratégia da razão neoliberal no Brasil. In: **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 42, n. 2, p. 172-197, maio/ago. 2018, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/revfd/article/view/55736/27050>

GONÇALVES NETO, João da Cruz; GUSMÃO FILHO, Miguel D. Neoliberalismo Oligárquico E Suas Consequências Sociais E Políticas. In: **Humanidades & Inovação**. 2022. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/issue/view/166> Acesso: 29 Out de 2023

GROS, Denise Barbosa. Considerações sobre o neoliberalismo como movimento ideológico internacional. In: **Ensaio FEE**, v. 29, n. 2, 2008. Disponível em: <https://revistas.planejamento.rs.gov.br/index.php/ensaios/article/view/2188> . Acesso em: 07 de setembro de 2023.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico Da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Para O Uso Pragmático, Ético E Moral Da Razão Prática**. In: Revista de Estudos Avançados da USP nº 7. São Paulo, v. 3, set./dez. 1989, pp. 4-19.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral E Agir Comunicativo** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria Do Agir Comunicativo**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 25. ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2014

HARVEY, David. **O Novo Imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2004.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo**: História e implicações. São Paulo: Edições Loyola, 2014

HAYEK, Friedrich A. von. **O Caminho da Servidão**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

HAYEK, Friedrich A. von. **Os Fundamentos da Liberdade**. São Paulo: Editora Visão, 1983.

HAYEK, Friedrich A. **Desestatização do Dinheiro**. Uma Análise da teoria e prática das moedas simultâneas. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2011.

HEGEL, Georg W. Friedrich. **A Filosofia do Espírito**. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

HEGEL, Georg W. Friedrich. **Princípios Da Filosofia Do Direito**. tradução Orlando Vitorino. - São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HELGA, Gahyva. Notas Sobre o Conservadorismo: elementos para a definição de um conceito. In: **Política & Sociedade**; Florianópolis Vol. 16, Ed. 35, (Jan/Apr 2017): 299-320. DOI:10.5007/2175-7984.2017v16n35p299. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/6d442806aa92e6e4f54ff18a0345e8a7/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1796430> Acesso em 03 de Nov. 2023.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A Reinvenção dos Direitos Humanos**. Tradução de: Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberrguer; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Bauru, SP: EDIPRO, 2003

KANT, Immanuel. **Religião nos Limites da Simples Razão**. Portugal: Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. O que é a ilustração. In: WEFFORT, Francisco (Org.). **Os Clássicos da Política**. Vol. 2, São Paulo: Ática, 1993, p.83-84

KIRK, Russell. **Breve Manual de Conservadorismo**. São Paulo: Trinitas, 2021

KEANE, James T. John W. O'Malley, SJ: O decano dos historiadores católicos que ajudaram a salvar o Vaticano II do 'esquecimento'. **Instituto Humanitas Unisinos**. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/622136->

[john-w-o-malley-sj-o-decano-dos-historiadores-catolicos-que-ajudaram-a-salvar-o-vaticano-ii-do-esquecimento](#)> Acesso em: 9 mai. 2023.

KLEIN, Naomi. **A Doutrina do Choque: A Ascensão do Capitalismo de Desastre**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2008.

KUHN, Thomas. S. **A Estrutura Das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1970

LACERDA, Marina Basso. (2019), **O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro**. Porto Alegre, Editora Zouk

LIMA GONÇALVES, Carolina. **A armadilha do crescimento: austeridade e neoliberalismo**. (Portuguese Edition). Uberlândia: LAECC. Edição do Kindle.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Modernidade e o Efêmero: Sobre a obra de Arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Teologia queer e cristans: transições teológicas na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). **Mandrágora**. Ano: 2016, Volume: 22, Número: 2, Páginas: 149-193. Disponível em: https://www.academia.edu/download/51022354/Teologia_queer_e_cristans_.pdf Acesso em: 20 mai. 2023.

MARIA CARVALHO, José. O Espírito Negro De Deus: A Propósito Da Teologia Negra Da Libertação De James Cone. **Revista Poiesis**, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 1–13, 2022. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/4901> . Acesso em: 20 mai. 2023.

MARQUES, Stella Maris Souza et al. Métodos de pesquisa: revisão sistemática, revisão integrativa e pesquisa documental. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, São José dos Pinhais, v. 18, n. 2, p. 1-15, 2025. DOI: 10.55905/revconv.18n.2-417. Acesso em: 9 jul. 2022.

MARTINS CAMPOS, B.; MARIA COSTA BAPTISTA MARIANI, C. Lições Do Abismo: Reflexões Sobre Teologia, Mística E Poesia Em Rubem Alves. **Estudos Teológicos**, [S. l.], v. 58, n. 2, p. 466–482, 2021. Disponível em: https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/679 . Acesso em: 9 jul. 2022.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos** (trad. Jesus Ranieri). São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2019.

MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, Volume 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto Do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARWICK, Alice E. and Miller, Ross, **Online Harassment, Defamation, and Hateful Speech: A Primer of the Legal Landscape** (June 10, 2014). Fordham Center on Law and Information Policy Report No. 2, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2447904>

MÁXIMO, Marcela. A teologia queer e o direito a Deus à fé e à crença: uma nova perspectiva do direito humano do direito humano à orientação sexual e identidade de gênero. In: **Anais do VI Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. Vulnerabilidade, resistência, justiça. v. 5, 2017. Disponível em: <http://www.anais.est.edu.br/index.php/genero/article/view/872>. Acesso em: 24 abr. 2022.

MEDEIROS, Renata Gomes de. **A Teologia do Domínio e alguns dos seus desdobramentos psicológicos, sociais e políticos no Brasil**. 2022.

MIRANDA, Dilmar. Estética e Poética da Modernidade na Poesia de Charles Baudelaire. In: **Cadernos Walter Benjamin. Periódico**. N. 7, Julho a Dezembro de 2011. Disponível em: < <https://doi.org/10.17648/2175-1293-v7n2011-5>> Acesso 25 Jul. 2023

MISES, Ludwig von. **Ação Humana**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010

MISES, Ludwig von. **Liberalismo**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, Brasil, 2010.

MISES, Ludwig von. **As Seis Lições**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, Brasil, 2009.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

MÜLLER, Marcos Lutz. O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade? In: **REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS**. Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHBAno 2º - N.º 03 Dezembro de 2005. Disponível em: <https://www.ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/203/167> Acessado em: 20 de jul. 2023.

MÜLLER, Marcos Lutz. Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel. In: **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 33, n. 69, p. 1255-1294, set. 2019. Disponível em http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-596X2019000301255&lng=pt&nrm=iso . acessos em 20 dez. 2023. Epub 06-Fev-2022. <https://doi.org/10.14393/revedfil.v33n69a2019-56408>.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. 2008. 525 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2008.

MUSSKOPF, André Sidnei; Ester, Ana. Teologia queer – O necessário indecentamento da teologia. 2020. **Revista Senso**. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/edicoes-da-revista/> Acesso em: 15 jan. 2024

MUSSKOPF, André Sidnei. Teologia Queer E Grupos Cristãos Lgbtqia+ Na América Latina. **Interações**, v. 16, n. 1, p. 208-216, 30 mar. 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/25402> Acesso em: 15 jan. 2024

NORONHA, C. U. A. Teologia da Libertação: origem e desenvolvimento. Revista Fragmentos de Cultura - **Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 22, n. 2, p. 185–191, 2012. DOI: 10.18224/frag.v22i2.2307. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2307> . Acesso em: 9 jul. 2022.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. A ressurreição de Jesus na visão de Wolfhart Pannenberg: uma análise do discurso religioso. **Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 1, 2014. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/> . Acesso em: 19 nov. 2024.

OLIVEIRA, R. A. DE. Reflexões Socioculturais E Fenomenológicas Sobre O Corpo: **INTERAÇÕES**, v. 18, n. 2, p. e182d06, 14 jul. 2023.

OLIVEIRA, C. I. de, PIRES, A. C., & VIEIRA, T. M. (2017). O colapso moral do eu no ocaso da religião: uma [análise] crítica a partir da interpretação freudiana. **Memorandum: Memória E História Em Psicologia**, 33, 166–182. Recuperado de <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6657>

PÁDUA, Jorge Hage. Teologia negra da libertação: expressão teológica dos oprimidos na América Latina. **Estudos Teológicos**, v. 39, n. 2, p. 181-204, 1999. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/715 . Acesso em: 6 ago. 2022.

PACHECO, Ronilso. **Teologia negra**: o sopro antirracista do Espírito. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Recriar, 2019

PACHECO, Ronilso. Vinte E Cinco Anos De Identidade!: A Teologia Negra Em Seu Devir Negro. **Identidade**, São Leopoldo - RS, v. 25, n. 2, p. 1-24, 2020.

PACHECO, R. Racismo: evangélicos conservadores são bem-vindos no debate – desde que se atentem a esses pontos. **Intercept - Vozes**, 4 ago. 2023. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2023/08/04/racismo-evangelicos-conservadores-sao-bem-vindos-no-debate/> . Acesso em: 12 jan. 2023.

PACHECO, R. Missões evangelizadoras têm que entrar no rol de investigados pelo genocídio Yanomami. **Intercept - Vozes**, 10 fev. 2023. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2023/02/10/genocidio-yanomami-missoes-evangelizadoras-tem-que-ser-investigadas/> . Acesso em: 24 abr. 2022.

PACHECO, R. Igrejas conservadoras serão incubadoras da extrema direita se governo não mudar forma de lidar com elas. **Intercept - Vozes**, 11 jan. 2023. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2023/01/11/igrejas-conservadoras-serao-incubadoras-da-extrema-direita-se-governo-nao-mudar-forma/> . Acesso em: 30 out. 2022.

PACHECO, R. Congresso evangélico trará ao Brasil pastor americano que defende escravidão. **Intercept - Vozes**, 16 jan. 2024. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2024/01/16/congresso-evangelico-consciencia-crista-trara-pastor-douglas-wilson-defensor-da-escravidao/> . Acesso em: 14 nov. 2023.

PACHECO, R. São os evangélicos brancos radicais que decidirão se Donald Trump vencerá ou não as eleições americanas. **Intercept - Vozes**, 15 fev. 2024. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2024/02/15/evangelicos-radicais-decidirao-se-donald-trump-vencera-eleicoes-americanas/> . Acesso em: 6 mar. 2022.

PACHECO, R. Entrevista com Ronilso Pacheco. **Agência Novos Diálogos**, 4 set. 2019. Disponível em: <https://novosdialogos.com/especiais/entrevista-com-ronilso-pacheco/> . Acesso em: 15 jan. 2024.

PACHECO, R. Quem são os evangélicos calvinistas que avançam silenciosamente no governo Bolsonaro. **Agência Novos Diálogos**, 4 fev. 2020. Disponível em: <https://novosdialogos.com/artigos/quem-sao-os-evangelicos-calvinistas-que-avancam-silenciosamente-no-governo-bolsonaro/> . Acesso em: 8 jun. 2022.

PACHECO, R. Entre Luther King e Marielle: as vidas que a violência interdita mas não vence. **Agência Novos Diálogos**, 4 abr. 2019. Disponível em: <https://novosdialogos.com/artigos/entre-luther-king-e-marielle-as-vidas-que-a-violencia-interdita-mas-nao-vence/> . Acesso em: 22 set. 2023

PANOTTO, Nicolas. **Religiões, Política e Pós-Colonialidade na América Latina**: Para uma teologia pós-fundacional no espaço público. São Paulo: Recriar, 2020.

PEREIRA, Eliseu. Teologia do Domínio: Uma chave de interpretação da relação política evangélico-bolsonarista. **Projeto História**, São Paulo, v. 76, pp. 147-173, Jan.-Abr., 2023.

PIERUCCI, Antônio Flavio. **Ciladas da Diferença**. São Paulo: Editora 34, 2000.

PISTOR, Katharina. **O Código do Capital**: Como a Lei Cria Riqueza e Desigualdade. São Paulo: Editora Intrínseca, 2019.

POPPER, Karl. R. **A Lógica Da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix, 1972.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. Nova York: Columbia University Press, 1993.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução: Almiro Pisetta e Linita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Ática, 2003.

RICOEUR, Paul. **Do texto à ação**: ensaios de hermenêutica II. Trad. Paulo Neves. Lisboa: Edições 70, 1988.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Vida de mulheres na sociedade e na igreja**. – Uma exegese feminista dos Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas. 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. Apostolado, Diaconia E Missão De Mulheres Nas Origens Do Cristianismo: Rever Tradições Para Empoderar E Promover Cidadania Plena. **Revista Pós-Escrito**. ISSN: 1808-0154. nº 4, ago./dez., Rio de Janeiro, 2011, p.110-126. Disponível em:

<https://revistas.seminariodosul.com.br/index.php/posescrito/article/download/28/37>
> . Acesso em: 13 out. 2023

RICHTER REIMER, Ivoni. **Grava-me como selo sobre teu coração** – Teologia Bíblica Feminista. São Paulo. Paulinas. 2005.

RICHTER REIMER, Ivoni. As Teologias E Práticas Políticas Dos Movimentos (Eco) Feministas. Caminhos - **Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, Brasil, v. 17, n. 4, p. 120–137, 2019. DOI: 10.18224/cam.v17i4.7489 . Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7489> . Acesso em: 14 jul. 2023.

RICHTER REIMER, Ivoni. Espiritualidade Ecofeminista Em Contextos De Crises Sociais E Pandêmicas: Sustentabilidade E Cuidado Compartilhado. **Mandrágora**, v.28, n. 2, 2022, p. 107-140. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/105388821/8392.pdf> . Acesso em: 14 jul. 2023

RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP** (Descontinuada), Recife, PE, Brasil, v. 2, n. 1, p. 207–216, 2012. DOI: 10.25247/2237-907x.2012v2n1.p207-216. Disponível em:

<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/175> . Acesso em: 14 jul. 2024.

RICHTER REIMER, Ivoni. Para Memória Delas! Textos E Interpretações Na (Re)Construção De Cristianismos Originários. **Estudos Teológicos**, v. 50, n. 1, 2010. Disponível em:

http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/42

Acesso em: 14 jul. 2023.

RICHTER REIMER, Ivoni; Reimer, Haroldo. **A sinagoga das mulheres**: Análise Histórico-Crítica Feminista de Atos 16,11-15.40. s/d. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/57886/40071> Acesso

em: 7 jul. 2022.

RODRIGUES, Cândido Moreira. Críticos da Revolução Francesa: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010, pp. 343-367. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/1693/1490> Acesso em 03 de

Nov. 2023.

RODRÍGUEZ, Luis Herrera. Teologia Descolonial? **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 48, n. 3, p. 433, 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n3p433-437/2016.

Disponível em:

<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3631> .

Acesso em: 6 jul. 2022.

RUBIN, L. **Thinking Class**: Sketches from a Cultural Worker. Haymarket Books, 2015.

SANTANA, L. S. Cristianismo Gay: A Teologia Queer e seus reflexos na práxis da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS). **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 14, p. 105–123, 2021. DOI: 10.9771/peri.v1i14.37095. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/37095> Acesso

em: 6 jul. 2022

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Leontino Faria dos. Por uma teologia negra no Brasil. **CrossCurrents**, v. 67, n. 1, p. 213-232, 2017. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26605800>

Acesso em: 6 Ago. 2022

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos Santos; ANDRADE, Charlisson Silva de Andrade A Teologia Negra Da Libertação Em James Cone: aspectos de sua hermenêutica contextual a partir de “O Deus dos Oprimidos” (1975) **Interações: Cultura e Comunidade**, vol. 13, núm. 24, 2018 Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil Disponível em:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313058154007> Acesso em: 6 Ago. 2022

SCRUTON, Roger. **Conservadorismo**: um convite à grande tradição. Rio de Janeiro: Record, 2019.

SCRUTON, Roger. **Como ser um conservador**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SEGATO, Rita. “Uma falha do pensamento feminista é acreditar que a violência de gênero é um problema de homens e mulheres”, aponta Rita Segato. **Instituto Humanitas - UNISINOS**. 2020. Disponível em:

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/596618-uma-falha-do-pensamento-feminista-e-acreditar-que-a-violencia-de-genero-e-um-problema-de-homens-e-mulheres-aponta-rita-segato> Acesso 20 ago. 2023

SELL, Carlos E. **Sociologia clássica**. 4. ed. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2006.

SELL, Carlos E. Racionalidade e racionalização em Max Weber. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.L.], v. 27, n. 79, p. 153-172, jun. 2012.

FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000200010> >. Acesso em: 18 jul. 2022.

SELL, Carlos E. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SLOBODIAN, Quinn. **Globalists**: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism". São Paulo: Editora Ubu, 2018.

SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de. O conservadorismo moderno: esboço para uma aproximação. In: **Serv Soc Soc** [Internet]. 2015, Apr;(122):199–223. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-6628.020> Acesso em 03 de Nov. 2023.

SOUZA, Jessé. **(Não) Reconhecimento e subcidadania**, ou o que é "ser gente"? Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 59, p. 51–73, 2003.

STOER, Stephen R. Da diversidade dos discursos ao discurso da diversidade. In Adalberto Dias de Carvalho, Eugénia Vilela, Isabel Baptista, Maria João Couto, Paula Cristina Pereira, & Zélia Almeida (Orgs.), **Diversidade e identidade**: Actas da 1ª conferência internacional de filosofia da educação (pp. 159-164). Porto. FLUP. 2000

TEIXEIRA, Anibal Gomes. Teologia do Domínio. **Revista Teológica**, [S.I.], n. 6, jun. 2016. ISSN 2674-7898. Disponível em: <<http://ead.teologica.net/revista/index.php/teologicaonline/article/view/80>>. Acesso em: 09 maio 2024.

TRIGUEIRO, Gabriel Romero Lyra. Conservadorismo: perspectivas conceituais. In: **REVISTA ESTUDOS POLÍTICOS**. Vol. 6, N.1. 2015. Disponível em: https://periodicos.uff.br/revista_estudos_politicos/article/view/39782/22872 Acesso em 03 de Nov. 2023.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno: A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI**. Vol. 1. 4. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista**. São Paulo: Editora Contraponto, 2008.

WEBER, Max. A religião e a ética protestante. In: **Coletânea de Ensaio em Sociologia da Religião**. Rio de Janeiro: Editora XYZ, 2008.

WEBER, Max. Tipos de religião. In: **Revista de Sociologia e Religião**, vol. 15, nº 2, 2012, p. 45-58.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: (Gabriel Cohn org.) **Max Weber: sociologia**. São Paulo: Ática, (Grandes Cientistas Sociais; 13), 1982.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. 2. Vol. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa São Paulo: Editora UnB, Imprensa Oficial, 2004 a.

WEBER, Max. **A Ética Protestante E O Espírito Do Capitalismo**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 b.

WEBER, Max. **A Ética Econômica das Religiões Mundiais. Ensaio Comparado de Sociologia da Religião**. Tradução: Antônio Luz; Gilberto Calcagnotto. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

Revistas Eletrônicas:

AZEVEDO, Guilherme. Dez princípios conservadores descritos por Russel Kirk. In: **Civitas**. 2021. Disponível em: <https://www.civitas.org.br/13/10/2021/dez-principios-conservadores-descritos-por-russel-kirk/>> Acessado em: 28 de jun. de 2023

EM OFF. UOL. **Silas Malafaia profetiza ‘destruição e derrota’ para a Globo**. 2024. Disponível em:< <https://observatoriodosfamosos.uol.com.br/colunas/em-off/video-silas-malafaia-profetiza-destruicao-e-derrota-para-a-globo>> Acesso em 02 de fevereiro de 2024.

MALAFIA, Silas. Pr Silas Malafaia - OS ÚLTIMOS DIAS. JESUS VEM! Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9_sJR-PgGo

MARIANO, R. (2011). **Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública**. Civitas: Revista De Ciências Sociais, 11(2), 238–258. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9647>

O Cafezinho. Lito Souza desmascara mentira de Pablo Marçal sobre aviação e viraliza nas redes. In: **O Cafezinho**. 2024. Disponível em: <https://www.ocafezinho.com/2024/01/03/lito-souza-desmascara-mentira-de-pablo-marcal-sobre-aviacao-e-viraliza-nas-redes/> Acessado em: 28 de jun. de 2023

PINHEIRO, Daniela. **VITÓRIA EM CRISTO**. Com uma leitura singular da Bíblia, o pastor Silas Malafaia ataca feministas, homossexuais e esquerdistas enquanto prega que é dando muito que se recebe ainda mais. In: Revista Piauí. Edição 60, Setembro 2011. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/vitoria-em-cristo/> Acesso em 02 de fevereiro de 2024.

PACHECO. Ronilson. A direita calvinista e sua ligação com Bolsonaro. **Outras Mídias / Outras Palavras**. 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/a-direita-calvinista-e-sua-ligacao-com-bolsonaro/> Acesso: 05 de Fev. 2020

PODER 360. “É o momento de a igreja ocupar a nação”, diz Damares Alves. In: **Poder 360**. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/e-o-momento-de-a-igreja-ocupar-a-nacao-diz-damares-alves/>