

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO – ECO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
Linha de pesquisa: Mídia e Mediações Socioculturais

Biopolítica dos Afetos:

Alteridades Ressentidas e a Circulação da Intolerância

Silvânia Mineira Ribeiro Sottani

Rio de Janeiro
2016

Silvânia Mineira Ribeiro Sottani

Biopolítica dos Afetos:
Alteridades Ressentidas e a Circulação da Intolerância

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Comunicação.
Orientador: Prof. Dr. Renzo Romano Taddei.
Coorientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz.

Rio de Janeiro
2016

Silvânia Mineira Ribeiro Sottani

Biopolítica dos Afetos:

Alteridades Ressentidas e a Circulação da Intolerância

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Comunicação.

Rio de Janeiro, 07 de outubro de 2016.

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Renzo Romano Taddei
Professor Doutor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ)

Coorientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz
Professor Doutor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ)

Titular: Prof. Dr. Márcio Tavares D' Amaral
Professor Doutor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ)

Titular: Prof. Dr. Daniel Bittencourt Portugal
Professor Doutor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

Titular: Profa. Dra. Mayka Juliana Castellano Reis
Professora Doutora da Universidade Federal Fluminense (UFF)

*Para Léo, Davi e Isaac,
vidas em potência.*

Agradecimentos

Construir esta tese foi implicou desejar, em muitos momentos, que o mundo parasse por algumas semanas para que o texto chegasse aos seus termos. Não parou, e “que bom” – digo ao fim. Foram muitos os responsáveis por mantê-lo em movimento, a quem aqui agradeço.

Ao professor Renzo Taddei: pela generosidade. Se meus caminhos distanciam-se tão explicitamente dos seus, isso se deu porque a orientação não-dogmática permitiu-me, e eu também lhe sou muito grata por isso.

Ao professor Paulo Vaz: fonte de inspiração. Poucas frases desse intelectual admirável proporcionaram insights para dezenas e dezenas de páginas desta tese. Além disso, inegáveis são seu acolhimento e disponibilidade.

Aos jovens da Força Jovem Universal: nada do que apresento agora teria sido possível sem nossos encontros, afetuosamente desconfortáveis.

Ao Centro Universitário Estácio Juiz de Fora: da primeira oportunidade aos meus 23 anos até o estímulo para que eu chegasse aqui, mais de uma década depois. Em especial, agradeço toda a compreensão pelas ausências, em sentido lato. Aqui, uma rede de afetos ampla e intensa composta por sujeitos que extrapolam em muito a instituição: eu deveria listar todos. Na sua impossibilidade, reitero que meu afeto perpassa cada cadeira dessa casa. Meus cumprimentos vão da reitora profa. Márcia ao nosso Sr. Zé. E, sem exceção, a cada uma das suas salas de aula: lugares que dão sentido à minha existência.

Aos que, dos encontros na Estácio, me levaram a outras vivências: por cada cerveja regada a política, me lembrando do mundo. Marina, Carol e Gabi e toda a turma, me cobrando a liberdade. Zé Luiz, reforçando minha crença no devir da juventude. Cris, me trazendo para a realidade concreta da vida fora da minha anestesia. Giovanna, novos sentidos para a amizade. Silvio, em especial: genialidade inata. Muitos outros queridos são nós nessa rede e souberam conciliar o distanciamento necessário para que eu pudesse imergir neste texto com proximidade suficiente para que eu me sentisse segura. Obrigada.

A Evandro e Lara: estarão comigo, desestruturando-me, sempre.

Ao meu aconchego, acima de todos: Mãe, Pai, Su, Gustavo, D. Marlene, Maykon e as vidinhas de onde sugo energia sem culpa: Léo, Davi e Isaac, as pessoas mais importantes da minha vida, que destruíram de imediato as minhas premissas sobre os limites do impensável.

Aos Ribeiro e aos Sottani: porto seguro. A história é, sim, potente.

Nega, Lela, Ganda e, mais tarde, Teimoso: foi menos solitário com vocês.

Everton, sempre: quanto afeto a maioria que se avizinha é capaz de fazer circular entre nós? Creio firmemente que muito ainda é possível.

Ao sol: foi um longo inverno. Aprendi a gostar de ti como aprendi a gostar da vida. Acredito que não foi tão tarde assim: esta tese é só mais um reflexo disso.

*Eu não me ajoelhei diante de ti,
mas diante de toda a dor humana.*

Raskólnikov,
em Crime e Castigo.

Resumo

SOTTANI, Silvânia Mineira Ribeiro Sottani. *Biopolítica dos Afetos: Alteridades Ressentidas e a Circulação da Intolerância*. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientador: Renzo Romano Taddei. Coorientador: Paulo Roberto Gibaldi Vaz. Rio de Janeiro, 2016, 221 p.

A partir de inquietações sobre uma possível ascensão conservadora no contexto brasileiro, essa tese visa à defesa da categoria Biopolítica dos Afetos como ferramenta analítica para caracterizar a articulação entre Verdade, Afetos e Poder. Consideramos como pano de fundo a disputa em torno da racionalização do Ocidente, que deveria ter-nos levado a um mundo desencantado e secular, para aprofundar-nos na realidade do universo neopentecostal brasileiro, caracterizado por um crescimento exponencial nas últimas décadas, tanto numericamente, quanto em novos (e polêmicos) protagonismos nos espaços políticos e midiáticos. Com um recorte sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), propomos um debate sobre como as construções contextualizadas das verdades evangélicas mobilizam a potência afetiva da juventude para circular, reforçando os seus próprios efeitos segregadores e exclusivistas. Para tanto, articulamos a potência afetiva, a partir de Spinoza e a Affective Turn, e a sua domesticação por dispositivos de poder que atuam na normalização das subjetividades, baseando-nos em Nietzsche e Foucault e alguns dos seus principais intérpretes contemporâneos, com destaque para Judith Butler. A partir da caracterização dos processos de subjetivação operados pelas narrativas neopentecostais, fortemente identitárias, propomos uma reflexão sobre as suas consequências para a relação com o Outro. Em especial, buscamos abordar o ressentimento como o principal afeto biopolítico mobilizado para a normalização das identidades e a consequente negação da Alteridade. Defendemos que o ressentimento, enquanto afeto que precisa de um terceiro, constitui móvel fundamental para tornar legítimas as práticas de intolerância descritas, no meio neopentecostal, como amor ao próximo. Esta proposta teórica ganhou corpo com evidências empíricas coletadas a partir de visitas para observação e entrevistas na Força Jovem Universal da IURD em Juiz de Fora, somadas a textos divulgados nos diversos canais midiáticos da igreja, que possibilitaram mapear os mecanismos de construção evangélica de toda uma série de inimigos a serem combatidos, assim como a forma como é articulada a superioridade moral dos fiéis capazes de salvar-nos deles. Com este percurso, para além das visões que consideram a potência emancipatória dos afetos, a tese defende o afeto como variável indispensável para a articulação poder-saber; em especial, o afeto do ressentimento para legitimar certos ideais normativos e, em consequência, toda uma série de violências.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade. Alteridade. Biopolítica. Afeto. Ressentimento.

Abstract

SOTTANI, Silvânia Mineiro Ribeiro. Biopolitics of Affects: Resentful Otherness and the Circulation of Intolerance. Thesis (Doctorate Degree in Communication and Culture). School of Communication – Federal University of Rio de Janeiro. Academic Advisor: Renzo Romano Taddei. Co-Advisor: Paulo Roberto Gibaldi Vaz. Rio de Janeiro, 2016, 221 p.

Starting from my concern about a possible conservative ascension in the Brazilian context, this work aims to defend the category "Biopolitics of Affects" as analytical tool to understand the articulation between Truth, Affection and Power. We consider as background the context of the occidental rationalization, that should have led us to a disenchanted and secular world, in order to analyse the neopentecostal Brazilian reality, characterized for a great ascension in the past decades, both in numerical terms and in new polemical protagonists in public and media spaces. Specifically taken into account the Universal Church of Kingdom's God (IURD, in Portuguese), we offer a debate about how the contextualized constructions about the evangelical Truth mobilize the youth affective potency to circulate among the social network, reinforcing its own segregationist and excluding effects. In order to do so, we articulate the affective potency, that comes from Spinoza and the Affective Turn, and its domestication by mechanisms of power that work in the normalization of subjectivity, perception that comes from Nietzsche and Foucault and some of their best scholars, among them Judith Butler. From the very characterization of the process of control the subjectivity that have been undertaken by the Pentecostal narratives - with strong focus on identity – we offer a reflection about its consequences in relation to the Other. In special, we try to analyse the resentment as the main biopolitical affect used in order to normalize the identities and, as outcome, its cancellation of the Otherness. We reflect on the fact that the resentment, as an affection that needs a third person, becomes a fundamental tool to legitimize the social practices of intolerance described in the neopentecostal context as love to the other. This theoretical proposition was corroborated with empirical data collected with groundwork and interviews of the Universal Youth Force of IURD in the city of Juiz de Fora, and many texts broadcasted in the church media, that helped to understand the efforts of the evangelical construction of many enemies to be overpower and, at the same time, the way the moral superiority of the congregation can save us from them. Taken this path, beyond the vision that considers the emancipatory potential of the affects, this work defends the affection as indispensable tool for the articulation power-knowledge; specially, the resentment as affect used to legitimise many normative ideals and, as outcome, many forms of violence.

Key-words: Subjectivity – Otherness – Biopolitics – Affect – Resentment

Sumário

Introdução	9
1. A que ponto o medo ensandece os homens	26
1.1 A secularização é regular, linear e irreversível	29
1.2 Max Weber está vivo, vai bem e mora na Guatemala	38
1.3 No berço da Teologia da Libertação	53
2. A origem da vida é turbulenta.....	77
2.1. Procurei não rir, lamentar, ou detestar as ações humanas	78
2.2 No one has yet determined what the body can do	85
3. Substituindo grades e muros	95
3.1 O devir da humanidade é uma série de interpretações.....	98
3.2 Captar o poder na extremidade menos jurídica do seu exercício.....	107
3.3 Pois eles não sabem o que fazem	112
3.4 A felicidade da pequena superioridade	125
3.5 Quem não é dirigido cai como uma folha morta.....	133
3.6 Somos todos sacerdotes.....	143
4 Identidade como recusa à alteridade	155
4.1 Poder matar para poder viver.....	156
4.2 Se me possuo muito firme ou rigidamente, não posso tomar parte em uma relação ética	162
4.2.1 A presença do outro é uma ordem irrecusável	164
4.3 O humano é aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional ...	170
4.4 That which I am not.....	185
4.5 O Diabo resolve tudo	196
Considerações Finais	206
Referências	212

Introdução

Em janeiro de 2015, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) voltou a ocupar centralidade em calorosos debates sobre as estratégias de expansão dos evangélicos brasileiros. Nas redes sociais, vídeos com a apresentação dos “Gladiadores do Altar” foram amplamente compartilhados e comentados, sob os mais diversos pontos de vista. Em todos eles, gravados em várias sedes da Universal no Brasil e no exterior, a mesma cena: durante um culto, a pregação é interrompida e um grupo de homens jovens, uniformizados, adentra o templo, em fila, marchando de forma sincronizada, batendo continência e gritando palavras de ordem, tal como numa apresentação militar. Eles vestem uma camisa estampada com um brasão composto pela sigla GA sobre um escudo e uma espada. À pergunta do pastor-sargento “O que querem?”, respondem em uníssono: “O altar, o altar, o altar”. A imagem lembra a de uma milícia. As marcas militares ultrapassam a marcha uniformizada e também ficam explicitadas nos discursos. Na apresentação dos Gladiadores do Altar em Fortaleza, por exemplo, o líder da tropa convoca a todos para uma oração: “Graças ao Senhor, hoje estamos aqui prontos para a batalha”, bradam os jovens. Em seguida, o bispo afirma: “Esses gladiadores vão nos ajudar a entrar no inferno e ganhar almas. O altar não é para criança, menino ou para quem quer brincadeira. É para quem quer lutar pelo povo, e se preciso dar a vida por ele”.

Segundo a Universal, o projeto “Gladiadores do Altar” visa à formação da nova geração de pastores da igreja. São cerca de 4,3 mil jovens de até 26 anos, integrantes regulares da Força Jovem Universal (FJU), braço da igreja responsável pela evangelização dos jovens através da realização de dezenas de atividades, entre elas uma reunião semanal. A assessoria da IURD afirma que o grupo não passa por nenhum treinamento militar e suas únicas atividades regulares são encontros com pastores para estudo de textos bíblicos e aulas de inglês e espanhol, dada a possibilidade de que venham a atuar no exterior, onde a expansão da Universal é crescente.

A IURD defende-se dos críticos que relacionaram os ‘Gladiadores’ a grupos fundamentalistas que mesclam religião e violência, enfatizando seu único papel de evangelização: “Buscar uma motivação violenta ou condenável em jovens uniformizados que marcham e cantam unidos em igrejas é tão absurdo quanto enxergar orientação fascista em instituições como o ‘Exército da Salvação’ e o Movimento Escoteiro, ambas organizações mundiais com origem cristã e que, como a Universal, também utilizam a analogia militar de forma positiva e pacífica.”, reforça o site oficial da igreja. Na mesma

página, o texto que apresenta o projeto segue com a linguagem da guerra. Alguns trechos ilustrativos:

Embora carreguem consigo a disciplina de militares, trata-se de outro tipo de soldado: aqueles que lutam em nome da Palavra de Deus.

[...]

Em cada Estado do País, os pastores responsáveis pelo grupo FJU assumem a responsabilidade de formar os bons "soldados". O trabalho é intenso e valoriza a hierarquia e a disciplina.

[...]

São promovidas reuniões semanais que conduzem ao ensino teórico e prático sobre a importância da Obra de Deus, além da conscientização do real motivo pelo qual um "gladiador" deve saber servir às pessoas espiritualmente, ou seja, do mesmo modo que um soldado não se preocupa com os obstáculos enfrentados para servir a sua pátria¹.

O constante uso de termos bélicos ultrapassa a apresentação dos 'Gladiadores do Altar' na Universal e se manifesta em diversos outros momentos de seus cultos, vídeos, eventos ao ar livre e reuniões. Como tônica principal desses discursos, a existência de um número vasto de inimigos a serem combatidos: a homossexualidade, a prostituição, as religiões de matriz africana, o sexo antes do casamento, a ingestão de bebida, o cigarro, a maconha, as drogas, o adultério, as "baladas", o aborto, os comunistas, as feministas, a libertinagem, os progressistas, os formadores de opinião e a mídia secular. Nesse amplo elenco, uma característica comum: todos representam a obra do diabo. A percepção do protagonismo desses inimigos realiza-se também pelos posicionamentos públicos de seus líderes e pelos casos policiais envolvendo fiéis que colocaram a 'guerra' em prática. Não são raras as notícias sobre terreiros de candomblé e macumba incendiados, mães e pais-de-santo expulsos de alguns bairros ou de homossexuais e prostitutas violentados em rituais de purificação².

Líderes do movimento evangélico do qual a IURD faz parte, dentre os quais destacamos o pastor Silas Malafaia, o pastor-deputado Marco Feliciano e o Bispo Edir Macedo, são enunciadores de discursos marcadamente intolerantes. Malafaia já afirmou,

1 "Conheça o novo projeto 'Gladiadores do Altar'", disponível em <http://www.universal.org/noticia/2015/03/08/conheca-o-novo-projeto-gladiadores-do-altar-32332.html>. Acesso em 20 de abril de 2016.

2 Para ilustrar o argumento, ver "Crime e preconceito: mães e filhos de santo são expulsos de favelas por traficantes evangélicos" disponível em: <http://extra.globo.com/casos-de-policia/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-trafficantes-evangelicos-9868829.html> ou ainda "Homossexual agredido em ritual de purificação de gays", disponível em <http://www.otempo.com.br/cidades/homossexual-%C3%A9-agredido-em-ritual-de-purifica%C3%A7%C3%A3o-de-gays-1.919107>

por exemplo, que ama os homossexuais da mesma forma como ama os bandidos e os assassinos e Feliciano disse publicamente que a Aids é o câncer gay e que os africanos descendem de ancestrais amaldiçoados. Principal defensor do projeto de lei da "Cura Gay", que visa alterar a Resolução do Conselho Federal de Psicologia sobre o atendimento a pacientes com o objetivo de mudar a sua orientação sexual, Feliciano declarou, na Comissão de Seguridade Social e Família do Congresso Nacional, que *"Índio nasce índio, não tem como mudar; negro nasce negro não tem como mudar; mas quem nasce homossexual pode mudar. Até a palavra homossexual deveria ser abolida do dicionário, já que se nasce homem ou mulher"*. Macedo, por sua vez, é o líder máximo da Universal e autor do *best seller Orixás, Caboclos e Guias - deuses ou demônios?* (1997b), em que detalha a ação do diabo promovida por religiões como o Espiritismo, a Umbanda e o Candomblé, causadoras de todos os males aos quais o ser humano está sujeito, nos seus próprios termos.

Esse volume de inimigos e a disposição para combatê-los não parecem configurar a exceção do universo evangélico. Enquanto proliferam-se casos como os acima descritos, que poderiam resumir-se a 'sensacionalismo midiático generalizante e infundado', o que pude perceber, ao contrário, foi a sua reverberação no microcosmo da minha vida cotidiana.

Peço licença da formalidade acadêmica para marcar, aqui, o meu lugar de fala – a tese que o leitor tem em mãos é fruto de como esse lugar foi sendo transformado nos últimos anos. A partir do meu pequeno espaço no mundo – sou professora universitária desde 2006 em Juiz de Fora, Minas Gerais – a intolerância foi delineando-se como a tônica das minhas inquietações. O tempo foi trazendo uma sensação de que as vozes intolerantes entre a juventude escolarizada vêm ganhando força, espaço, intensidade, ou qualquer outro termo ainda não definido. De debates abertos sobre sexo, aborto e drogas passei a aulas em que, atualmente, uma única palavra "mal" colocada por mim pode levar à acusação de doutrinação ideológica – e leva.

Onde foi parar o potencial libertário da juventude? Onde foi parar a postura questionadora, ruidosa e transgressora? Nas turmas do curso de Comunicação Social, eu ainda a encontro em maior número, convivendo lado a lado com estudantes de Publicidade cujo sonho é ser apresentador da TV Canção Nova ou alunos de Jornalismo ansiosos em evangelizar através do rádio. Em cursos como Administração e Gestão de Recursos Humanos não vale questionar a religião em nenhum aspecto – para a maioria ela é fortaleza que precisa ser preservada e "não se discute". Não à toa, são raros os que se declaram ateus e muitos preferem perder pontos em uma questão de prova a aceitar que o gênero não é um dado biológico. Entre alunos de Psicologia, há adeptos da cura gay evangélica e no curso de Direito, defensores dos Direitos Humanos e eleitores de Bolsonaro

dividem as turmas e os membros do segundo grupo impõem um escrutínio diário ao que cada professor diz, para questioná-lo a partir de Olavo de Carvalho na aula seguinte.

Apesar de uma média de 500 a 600 alunos por semestre, estou certa de que tudo isso é apenas um microcosmo. Mas ele ocupa tão integralmente a minha vida cotidiana que foi impossível não partir dessa inquietação para formular as questões que norteiam essa tese.

Tomar a ideia de intolerância como ponto de partida implicou, num primeiro momento, identificar os espaços em que ela manifesta-se explicitamente, o que me levou ao movimento evangélico no Brasil, que apresentou um crescimento exponencial nas últimas décadas, tanto numericamente (já somavam 42 milhões de adeptos em 2010, no último Censo IBGE), quanto em influência político-cultural, dada sua crescente representatividade, bem como seus posicionamentos polêmicos diante do rol de inimigos listado acima. As circunstâncias de conflito postas entre o fiel, sua igreja e os diversos diabos espalhados pelo corpo social são vastas a ponto de causarem, no pesquisador que decide dedicar-se ao estudo desse objeto, uma sensação cômoda: '*não faltará material de análise*' foi minha primeira "certeza". Os exemplos elencados acima, capitaneados pelo 'Gladiadores do Altar', não deixaram dúvidas, no primeiro momento da investigação empírica, de que o universo evangélico seria profícuo para uma pesquisa sobre intolerância.

Após a primeira etapa composta pelo mapeamento da proliferação midiática de declarações como as supracitadas, a pesquisa voltou-se para visitas às reuniões da Força Jovem da Igreja Universal do Reino de Deus³. A principal hipótese inicial era de que, considerando tratar-se de um campo hierarquizado, os atos de fala daqueles que ocupam lugares de destaque seriam apropriados e negociados pelos jovens fiéis nos seus contextos específicos. Pretendia, à altura, identificar como os discursos desses líderes eram encampados – imediatamente, eu imaginava – nas conversações e práticas do cotidiano, configurando mapeamentos e delimitando verdades. Eu teria um caminho fácil no desenvolvimento do tema da intolerância: muito material de análise, um campo aberto para minha inserção e incorporação mecânica dos discursos intolerantes nas práticas dentro dos templos. Uma tese bem desenhada, eu suponha.

³ Os cultos evangélicos são chamados pelos seus membros de reuniões. As ações da FJU envolvem, além da reunião semanal, um sem-número de ações que ocupam espaços para além do formalmente instituído: campeonatos esportivos de diversas modalidades, aulas de teatro, dança, pilates e música, gincanas, ações sociais e grupos de estudos, especialmente preparatórios para o Exame Nacional do Ensino Médio – ENEM. Apesar do nome, não há uma faixa etária específica para os membros do grupo: convivi com jovens tanto de 12 quanto de 30 anos de idade.

Quanto engano aprioristicamente construído.

A realidade de um culto neopentecostal envolve viver a experiência do imprevisto, já que não há qualquer ordenamento prévio que faça as reuniões seguirem uma mesma estrutura. Em especial entre os jovens, os encontros desenvolvem-se com intensa alternância entre uma efusividade festiva e orações individuais, onde cada fiel constrói o seu próprio discurso direcionado a Deus. Mãos que se unem, abraços calorosos e abordagens pessoais marcam uma dinâmica que desestrutura qualquer pesquisador acostumado ao rígido ritual católico – ateia há mais de dez anos, fui criada em uma família católica e vivi suas práticas com uma proximidade considerável até meados da adolescência. Taddei e Gamboggi parecem ter descrito o meu corpo em campo no primeiro dia em que entrei na IURD: “Há uma sensação de inexorável assincronia, de descompasso entre o pesquisador e o novo mundo em que está. São questões que evocam reações emocionais intensas, não raro de ansiedade e medo” (2016, p.31). Nessa primeira incursão, antes mesmo que a reunião que presenciei terminasse, saí da igreja para não ser abordada. Quando me refugiei dentro do meu carro, a sensação que tentei combater foi explícita: a de que intolerantes somos nós, que não queremos enxergar o quanto de alegria e afeto circula entre eles. Os inimigos públicos dos evangélicos passaram a conviver no meu imaginário com a solidariedade do grupo de jovens.

Dar conta do meu corpo nessas incursões à igreja foi o principal desafio, do início ao fim. O templo funciona num espaço enorme, capaz de comportar duas mil pessoas sentadas em cadeiras confortáveis. Nas reuniões da FJU, entretanto, apenas 10% desse espaço é ocupado, já que normalmente estão presentes entre 170 a 200 jovens, sempre próximos ao palco. Sentei-me sempre ao fundo, imaginando estar distante o suficiente para não chamar a atenção. Ali, seria possível controlar melhor meus ‘ritmos corporais e emocionais’, já que o meu receio era de que qualquer palavra mal colocada por mim poderia fazer com que não me quisessem dentro do seu espaço. Recusei-me por várias vezes a orar ou cantar com os jovens – se eu não estava realmente falando com Deus, não seria falsear uma realidade para que me aceitassem melhor? Uma postura de honestidade “calvinista demais”, nos termos do meu orientador, professor Renzo Taddei, fez a distinção ‘eu versus eles’ ficar muito marcada nas primeiras incursões. Isso mesmo que a leitura prévia de textos antropológicos houvesse me alertado sobre as constantes tentativas em campo de classificação do Outro através dos meus próprios termos, em especial quando a prática proposta não é a de uma etnografia no seu sentido estrito.

Mais angustiante que essa separação – despercebida à época – era imaginar onde e como eu identificaria a intolerância em um ambiente que descentrou todas as minhas hipóteses iniciais. Aquela pesquisa que seria realizada sem grande esforço precisou ser integralmente rearticulada (felizmente, concluí depois). Com o tempo, a nova proposta foi

tomando forma a partir da percepção de que as formas de assujeitamento ali produzidas são de outra ordem, muito mais sutis e dinâmicas que a incorporação mecânica dos posicionamentos dos seus líderes. O afeto que me impactou desde o primeiro momento assumiu o protagonismo da tese à medida que a vivência permitiu-me maior abertura à realidade daqueles jovens.

Há muito sofrimento em circulação sob a festa dos cultos. Já na primeira reunião em que estive próxima fisicamente dos jovens dentro do templo, o conteúdo das orações individuais, entoadas com um fervor que se expressa corporalmente no tom da voz, na postura do corpo e nas lágrimas, me desestabilizaram. A jovem ao meu lado orava, de olhos fechados e mãos estendidas para o altar, pelo retorno do seu marido, então desaparecido há um mês, afirmando a dificuldade de criar o filho sozinha e sem renda. Enquanto há 200 vozes orando, cada uma a seu modo, o pastor vai dizendo frases ao microfone: *"Eu não aceito mais, meu Pai, o vício dos meus pais"*; *"Eu não aceito mais, meu Pai, o desemprego"*; *"Eu não aceito mais, meu Pai, as drogas"*. Uma das obreiras mais experientes da FJU me disse categoricamente algumas semanas depois: não há na Universal ninguém que não tenha um testemunho de muito sofrimento.

Novamente, o campo me dá uma rasteira: volto para casa pensando o quanto é bom que aqueles jovens possam ter a Universal em suas vidas para ajudar-lhes a minimizar a dor. Logo me censuro, dizendo a mim mesma que seria impensável escrever uma percepção elogiosa dessa natureza no escopo de uma tese sobre intolerância. Mas a censura me inquieta para pensar as articulações entre afeto e poder, já que não posso negar nem o primeiro, nem o segundo dentro da IURD. A vivência mesmo ocasional da realidade da igreja foi determinante para destronar o desenho apriorístico que eu havia produzido apenas a partir das manifestações midiáticas da intolerância. A percepção de que trata-se de uma forma de experienciar o mundo muito mais rica, sutil e contraditória do que qualquer apropriação mecanicista de orientações intolerantes possibilitou encaminhar a problematização da tese para novos desdobramentos a partir do binômio afeto-poder.

Distanciei-me do campo durante um ano para buscar as articulações teóricas dessa nova perspectiva, auxiliada agora também pelo professor Paulo Vaz, que mais tarde tornaria-se meu coorientador. A imersão teórica deu-se por duas vias que pareceram distintas no início: a Affective Turn e a elaboração foucaultiana de poder, inserindo a tese no marco da Filosofia Política. A partir dessa mirada, busquei refletir sobre como as construções contextualizadas das verdades evangélicas mobilizam a potência afetiva da juventude para circular, reforçando os seus próprios efeitos. Afastando-nos das vertentes focadas nas tradicionais formas de exploração econômica ou de dominação de um povo sobre o outro, a temática da intolerância definiu as disputas em torno do assujeitamento,

em reação aos dispositivos que submetem continuamente os sujeitos, como nosso *corpus teórico*.

Os conceitos de poder e afeto assumiram a centralidade do meu olhar à medida que segui inserindo-me na Universal. Nessa linha, a proposta que ora apresento – priorizando o poder como produção de subjetividade – vai na contramão das perspectivas filosóficas que defendem as emoções como o espaço da liberdade. A afirmação de que as estratégias de dominação voltam-se crescentemente para o afeto choca-se com as visões sobre seu viés emancipatório. Muitas perspectivas teóricas colocam o sensível como o espaço do não-instituído, não-colonizável, solto das rédeas da razão instrumental que aprisionou o homem moderno. Nessas orientações, o sensível seria o que desestabiliza qualquer tentativa de dominação, porque nele reside a vida em potência. Aqui, marco uma posição contrária às possibilidades unicamente libertárias da experiência sensível. Ao contrário, sigo a trilha de Hobbes: ao menos desde o *Leviatã* não podemos nos furtar a pensar os afetos, como o medo, também abrindo-nos para o exercício do poder⁴.

Nessa orientação, interessa-me problematizar a possibilidade de que o poder tenha voltado-se para os passionais, que assustam os defensores de uma sociedade ordenada e estável apta ao progresso. Visualizo a circulação dos afetos não como potências libertárias, num fluxo desimpedido entre as diversas formas de sociabilidade possíveis, mas, ao contrário, atuando cotidianamente para a normalização das subjetividades. Como em Pelbart (2008), tenho como ponto de partida a asserção de que o poder tomou de assalto a vida. Pode parecer contraditório afirmar esse pessimismo se as minhas primeiras impressões em campo foram de festa e solidariedade, mas a perspectiva que assumo sobre os afetos não implica pensar em sujeitos desafetados, mas na vida posta a trabalhar para fins outros, não propriamente emancipatórios. Ou, em outros termos: onde a vida parece estar acontecendo com mais intensidade, há mais material para ser vampirizado pelos poderes.

Afirmar de forma simplista a existência de vidas realmente vivas dentro da Universal – assim como, creio, em qualquer outra igreja – seria enxergá-las sob um reducionismo biológico: movem-se, conversam e dançam; logo, estão vivos. É um artigo de Slavoj Žižek (2003) sobre os terroristas responsáveis pelo 11 de Setembro que permitiu-me romper essa superfície, levando-me a repensar vida e morte como dados objetivos. Para Žižek, vida e morte refletem posições existenciais subjetivas. Nós, mortificados diariamente, adeptos de uma vida em baixas intensidades, estaríamos mais vivos do que os radicais muçulmanos dispostos a arriscar tudo por grandes paixões? Quanta vitalidade há no sobrevivencialismo pasteurizado do café sem cafeína, da cerveja sem álcool, do real que é virtual, do corpo

⁴ A tese deixará claro que apenas essa é a nossa inspiração em Hobbes, e nada além disso.

pré-fabricado não-vivido, da alegria efusiva limitada por uma inesgotável lista de perigosos pecados?

“Nós, do Ocidente, somos os últimos homens de Nietzsche, imersos na estupidez dos prazeres diários [...] somos nós que ocupamos a posição do servo que, por se prender à vida e seus prazeres, é incapaz de arriscar a vida” (Žižek, 2003). A morte em vida, em que almeja-se uma existência asséptica e indolor, submetida à “morna hipnose”, é travestida de hiperexcitação – talvez porque é preciso confirmar a si mesmo que ali há vida. Mas a alegria é mesmo alegria? A vitória é mesmo vitória? Quanto de doentia ascese ecoa quando duzentos jovens cantam em coro que Jesus os salvou, por mais que dancem alegremente?

Como salientado, refletir sobre o espaço para os afetos nessa vida besta⁵ pode fazer-nos incorrer no erro de negá-los, como se houvessem apenas afetos mortificados em estado letárgico. De fato, talvez não estejamos diante da vida plena, mas isso não esgota seu possível devir. Com Spinoza, a condução teórica da tese passou a ver os afetos como potência de agir aumentada ou diminuída, não dicotomizados apenas nos polos vida e morte, o que depende das experiências, das formas como o mundo afeta nossos corpos e mentes, dos encontros e das afecções possíveis nesse mundo. A partir de um exterior constitutivo é que afirmo que os afetos são biopolíticos, o que não implica sua mortificação, mas constantes negociações para sua mobilização dentro de outras estratégias que visam à produção de sentidos específicos. Não há corpos desafetados, mas corpos que, abertos ao mundo, são afetados de diversas maneiras – essa é a capacidade do corpo. Quanto mais expande a sua capacidade de ser afetado, menos insensível o corpo é ao mundo; mais afeta-se ativa ou passivamente, aumenta ou diminui a sua potência.

Tais premissas de Spinoza possibilitam a pretensão de encaminhar a pesquisa dentro de uma moldura que articula **ontologia e política**. Ao Ser enquanto fundamento de toda a realidade, base da metafísica tradicional, definido como pura objetividade apenas em relação a ele mesmo, sobrepõe-se, com a noção política, um Ser como acontecimento que possa salvaguardar a historicidade da existência. Com inspiração em Lévinas, articulo o ser-com-o-outro como condição fundamental do homem em sua humanidade (Sottani, 2008). Que o Ser não se reduza ao mesmo, que o Outro também não. Partindo de um olhar sobre o mundo que não impossibilite a história, essa perspectiva de uma ontologia política

⁵ O conceito é de Pelbart (2008): *Vida besta* é esse rebaixamento global da existência, essa depreciação da vida, sua redução à vida nua, à sobrevida, estágio último do niilismo contemporâneo.

pensa o Ser em relação com o que o cerca, como essência para além da individualidade. As condições ontológicas do Ser não existem *a priori*, não são uma realidade que precede as práticas nas quais ele interage, antes sendo modelada por essas práticas; suas condições de possibilidade da essência não são dadas à partida, mas localizadas histórica, cultural e materialmente (Mol, 2008), porquanto afirmo o termo 'política' porque permite-me reforçar essa abertura ao mundo que afeta os seres com seu caráter imprevisível, permitindo múltiplos mundos possíveis.

"La ontología política busca visibilizar las múltiples formas de 'mundificar' la vida" (Escobar, 2015), ao permitir que pensemos nas histórias em construção dentro de cada um dos mundos possíveis, em oposição à imposição das máximas universalizantes da Ciência Ocidental. Aqui, portanto, incorporo o termo ontologia porque não pretendo negar o universo neopentecostal, reduzindo-o simplesmente a apenas mais uma perspectiva sobre uma realidade objetiva que seria única e total, como pretendeu a racionalização do Ocidente. Mesmo que o projeto moderno tenha tentado converter os muitos mundos existentes em um só, cabe questionar a perseverança de uma pluralidade de mundos em "lutas ontológicas", persistindo em seu ser. Afinal, que formas de existir consolidam-se na modernidade capitalista, liberal e secular, sem necessariamente reproduzir esse ideal, mas em relação a ele? Assim, penso em ontologias relacionais, posto que, no caso evangélico propriamente, não há fiel, pastor ou pecador que exista em si mesmo: o homem é um ser mergulhado em situações éticas com os Outros. A ontologia sob essa ótica pressupõe que nada preexiste às relações que a constitui; inclusive às relações de poder nessa constituição. Apresento uma perspectiva sobre o Ser afetado que é, portanto, política: ninguém é afetado senão por um exterior, por um Outro; ninguém é afetado se não estiver aberto ao mundo. Não sou insensível ao exterior, mas constituído em relação a ele, na presença. Sou Eu e o Outro, Eu e o Mundo. É ontológico e político, portanto.

O ser aberto ao mundo, não reduzido a si, é um ser aberto a afetos que podem torná-lo tanto mais ativo quanto passivo, nos próprios termos de Spinoza. O último caso é o que interessa-me no escopo desta pesquisa. Afetar-se pelo mundo implica também intensa fragilidade, já que o poder circula entre os corpos da mesma forma que os bons encontros spinozistas. O micropoder de Foucault é uma categoria fundamental, posta a sua produtividade para a produção da subjetividade, em oposição aos modelos puramente repressivos. O homem passa a existir pela circulação e consequentes apropriação e negociação das verdades a ele disponíveis. Em termos foucaultianos, a morte do sujeito se dá quando ele se subjetiva como objeto de saberes, práticas supra-históricas que totalizam o que é sujeito e negam qualquer particularidade.

Nesse sentido, as subjetividades são fruto da sujeição, fruto dos poderes que circulam afetando os sujeitos. É a perspectiva da normalização que, agindo de dentro dos

sujeitos, gera certeza e sensação de liberdade quando, na verdade, só faz produzir **ressentimento**. A esses sujeitos assim modulados, resta lidar com um mundo onde sua afirmação não pode ser plena. Nietzsche nos fala do apequenamento dos sujeitos amansados, 'moralizados até a medula', que invertem valores para garantir alguma forma de superioridade moral. Nascidos de um não a si mesmos, buscam, por um lado, a proteção de figuras de autoridade que lhes anestesiem a dor e, de outro, alguém a quem culpar pelo sofrimento. Põe em circulação, dessa forma, o ressentimento, relacionando sua **Subjetividade** com a **Alteridade**, uma vez que o Outro é imprescindível para dar sentido ao que constitui o Eu.

É por esse prisma que afirmo nesta tese a **Biopolítica dos Afetos**. O sofrimento e o medo são mobilizados para, convertidos em ressentimento como o principal afeto em circulação, estabelecer distinções produtivas entre Eu e os Outros, esses anormais, doentios e inimigos que me fazem sofrer. A partir do risco dessa anormalidade, o poder não se difunde por coerções físicas ou econômicas, mas pela circulação e gestão da "constelação de afetos do ressentimento" (Kheh, 2004). À medida que a pesquisa caminhou para a identificação dos principais afetos capazes de articular relações de poder e conseqüente intolerância entre os evangélicos, o ressentimento emergiu como categoria fundamental, dada a sua perspectiva política: é sempre de um Outro exterior de quem o ressentimento fala, e sempre sob uma perspectiva conflituosa.

O ressentimento é um excesso de memória alojada naquele que se vê sempre vitimado, sempre melhor que os outros, portador de uma alma nobre, superior e íntegra a ponto de não fazer qualquer negociação com a vida, mantendo-se petrificado em um único lugar. O pior de nós revestido positivamente. Enquanto toda mágoa tem seu tempo e ora ou outra se esvai, no ressentido a mágoa não se supera e não se esquece. É um afeto dual porque se mantém culpando um outro, com prazer nesse movimento acusatório. *Sou bom, meu valor é que não foi reconhecido. Se algo não deu certo comigo, a culpa é do outro. Alguém me prejudicou, alguém impede que a minha vida vá para frente. Eu sou vítima.*

A impossibilidade dos atos faz com que o homem do ressentimento se veja como puro e superior, um ser cuja vingança não se converte em ação. A incapacidade de defender-se da agressividade, de revidá-la (*sou um homem de bem incapaz desses atos vis*), introjeta a vingança. A vingança vira apenas fantasia, sem revide; uma vingança imaginária e adiada, nos diz Nietzsche, que o ressentido prefere gozar na fantasia a executar. Com a constante vitimização, ele pretende que o Outro a quem atribui a culpa pelas suas mágoas sofra, se arrependa e se sinta culpado em algum momento, mesmo que apenas no Juízo Final. Assim, o homem do ressentimento não precisa reconhecer-se como alguém capaz de sentimentos vingativos, não precisa sujar as mãos. A vitalidade do

impulso agressivo, uma vez proibido pelo excesso da moral, volta-se contra o próprio sujeito, contra aquele que se proibiu. Ao contrário da luta e da revolta que, em ato, não permitem que o ressentimento se aloje no sujeito e visam mudar a condição de opressão, o homem ressentido submete-se voluntariamente e acusa permanentemente a um Outro, porque o ressentimento é pura passividade, o avesso da revolta e da ação política. Aqui, temos a posição de vítima, à espera passiva pelo sofrimento que deve chegar ao Outro para que a justiça seja feita.

As promessas de igualdade, não cumpridas pela modernidade, promoveram um terreno fértil para o ressentimento enquanto afeto biopolítico. A igualdade que não realiza-se cria uma expectativa de que isso se cumpra magicamente, de que ela realizar-se-á por si só. A queixa contra a injustiça que o Outro me causa só acontece numa moldura que prevê um "pressuposto simbólico de igualdade" (Kehl, 2004), de forma que os que sentem-se inferiorizados se ressentem, porque acreditam que essas benesses devem vir como dádivas de pais poderosos, e não como resultado de lutas. O que o ressentido espera é o cumprimento de um direito que ele não teve que conquistar, mas que o Outro prometeu e não cumpriu.

O excesso de memória sobre o dano causado pelo Outro também implica o esquecimento de que, na origem, eu fui o covarde, eu não lutei, eu me submeti voluntariamente. Como eu não consigo conviver com a lembrança dessa postura escrava, cada vez que isso me incomoda, eu acuso alguém. Se nas sociedades modernas a obediência civil deveria beneficiar a todos, porque não temos levas de sujeitos revoltados, em luta aberta contra a opressão? Nietzsche mostra-nos como dois séculos de Cristianismo nos submeteram a uma lei que prega a humildade como valor moral fundamental, em que aprendemos desde cedo: *ofereça a outra face*. Ou seja, exige uma submissão ao sofrimento como pressuposto para '*chegar lá*'. Aos ideais cristãos, soma-se o Estado, uma instância domesticadora, que promete a igualdade – e não a cumpre – mas permite que todo impulso vital coletivo se enfraqueça, criando uma sociedade de homens fracos, sem que isso seja um problema. *Se eu sou fraco, eu sou fraco porque eu sou bom, sou humilde*. O forte é mau, que deve ser punido. Apostar na fraqueza é menos arriscado, pois está do lado da pureza moral, em oposição àqueles que têm vitalidade e não deixam de colocá-la em ação. Ao fraco, resta ser passivamente protegido: por Deus ou pelo Estado. O ressentido não se reconhece como derrotado, mas como vítima que não tem qualquer responsabilidade sobre a sua derrota. Ao invés de se fortalecer, cede em relação ao seu desejo e reivindica que o Outro não seja forte. Como em Nietzsche, exige que a força deixe de se expressar como vida, que a vida deixe de ser vida. É o homem dos recuos, incapaz de tornar-se sujeito do seu desejo.

O ressentimento é o afeto da reincidência, do sentimento que volta, que não se esquece. O prefixo 're' sintetiza as constantes reações aos agravos impedidas de descarregarem-se para fora, que geram uma disposição passiva para a queixa e a impossibilidade de esquecimento. Um ressentido é um vingativo que não se reconhece como tal. "Sempre se há de encontrar um culpado conveniente para inocentar o herói ressentido" (Kehl, 2004), nunca perdedor, sempre prejudicado por um terceiro, sob um manto de superioridade que camufla o ressentimento.

Como a multidão de homens ressentidos ameaça a vida coletiva, portanto? Considero aqui que, se de um lado há a existência de afetos que produzem ações transformadoras, de outro a constelação de afetos do ressentimento não apenas as bloqueiam no sujeito, mas buscam bloqueá-las também no Outro quando circulam travestidas de busca por justiça. O ressentido "obtem o ganho secundário de desincumbir-se moralmente de qualquer responsabilidade pela situação que o ofendeu [...] instalado no lugar de queixoso, o ressentido não se arrepende: acusa" (Kehl, 2004, p.19). A ontologia das múltiplas formas de mundificar a existência é negada pela violência da normatividade do ressentido. Não posso negar o Outro, porque ele é indispensável para a constituição do Eu, mas o resultado é uma **Alteridade Ressentida** que toma o Outro como um pressuposto dentro de uma identidade rígida, mobilizada para marcá-lo como menos importante. Os significados políticos da alteridade assim colocada geram uma hierarquia de vidas mais ou menos valorizadas ou legítimas através da qual a Biopolítica dos Afetos opera. O Outro precário é o exterior constitutivo do sujeito normalizado e ponto de partida das formas de gestão que incidirão sobre os corpos e fomentarão toda forma de exclusão. A possibilidade de uma alteridade efetiva é obstada pelo apagamento do Outro promovido pela representação. Impossibilitada a alteridade, promovida a intolerância.

Trata-se, nesses termos, de um processo complexo que passa pela subjetividade com desdobramentos para a alteridade, visando anulá-la ontologicamente através de práticas de intolerância, fundamentais para que o ressentido garanta a sua superioridade moral. Quando não sou Eu o errado, mas o é o Outro livre, esse Outro está sendo problematizado na minha subjetivação. É um gesto psíquico com efeitos políticos intensos, porque é uma subjetividade que depende da articulação com a identidade do Outro e, em consequência, da liberdade por ele alcançada que não é vivida pelo indivíduo que nega a si. É liberdade a ser combatida, num gesto que, reproduzido *ad infinitum*, visa a uma subjetividade única. O constante e crescente cancelamento do Outro objetiva a afirmação de um único tipo de indivíduo, fundamento para uma sociedade ditatorial, em que sobrem apenas aqueles como esse Eu ressentido.

Essas inquietações são mobilizadas no desenvolvimento desta tese. A partir de um contexto de vozes intolerantes sem qualquer constrangimento de exercer-se em espaços públicos, combinadas ao crescimento exponencial de seus adeptos, a tese objetiva construir a categoria **Biopolítica dos Afetos** para descrever um cenário de emoções mobilizadas para fins específicos de poder e exclusão. Em especial, a ênfase recai sobre os afetos característicos do ressentimento, dado seu aspecto dual e político marcado pela abjeção ao Outro, o que torna-o promissor para a abordagem da produção contemporânea da intolerância. A partir disso, em termos específicos, problematizo a lógica do ressentimento na esfera subjetiva para, posteriormente, refletir sobre a sua articulação com a alteridade, ou seja, o ressentimento em circulação. O Eu ressentido e esse Eu ressentido em relação ao Outro são postos em dois momentos separados, porém complementares.

A apresentação de evidências que garantam coerência e relevância a esses questionamentos teóricos é fruto do aprofundamento da pesquisa no universo do objeto pesquisado: os jovens neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus de Juiz de Fora. O leitor, entretanto, não está diante de uma etnografia. As incursões em campo, ao contrário, mais do que um aprofundamento em uma realidade específica, atuaram como mola propulsora do debate teórico que estamos propondo para a defesa da expressão Biopolítica dos Afetos como categoria analítica⁶. Também por isso esta não é uma tese sobre a IURD – existem dezenas atualmente e muitas outras ainda virão, dada a riqueza do objeto. Estive presente em boa parte das reuniões da Força Jovem Universal no segundo semestre de 2014, após meu exame de qualificação, sempre aos sábados. Após um longo período de afastamento em que as hipóteses foram reorganizadas, o que implicou, inclusive, em descartar o conteúdo da qualificação, voltei a frequentar as reuniões no primeiro semestre de 2016. Dessa vez, também realizei entrevistas com algumas obreiras – a justificativa para a escolha das mulheres ficará explicitada ao longo do texto. As experiências em campo e os dados coletados nessas entrevistas estão distribuídos ao longo dos capítulos que se seguem, organizados numa tentativa de traçar uma linha para uma

⁶ O único texto em português encontrado por mim que utiliza a expressão “biopolítica dos afetos” o faz a partir da perspectiva de Negri e Hardt, da biopolítica enquanto capacidade da vida se insurgir contra o domínio, especialmente capitalista, exercido sobre ela. Trata-se da obra *“Trabalho e Loucura: uma biopolítica dos afetos”* de Selda Engelman (2006), que descreve a experiência etnográfica da autora numa cooperativa de processamento de recicláveis onde trabalhavam simultaneamente ex-internos do sistema manicomial e moradores de um conjunto habitacional de baixa renda, sob a ótica da Economia Solidária. Apesar da autora usar a expressão “Biopolítica dos Afetos” no subtítulo da obra, ela não é repetida em nenhuma outra passagem do livro, o que impossibilitou precisar a sua definição.

perspectiva teórica que só me parecia coerente num formato rizomático⁷. Combino, desta feita, observação e entrevistas em campo com coleta de discursos públicos institucionais da IURD para articulá-los com revisão bibliográfica e consequente proposição teórica.

Enquadrada em uma estrutura formal, a pesquisa resultou em quatro capítulos. O primeiro destina-se a um mapeamento das diversas versões sobre o paradigma da secularização num contexto em que as adesões ao sagrado, especialmente sob a forma neopentecostal, parecem apontar o oposto. A proposta é oferecer ao leitor apenas uma contextualização, mas o que se descortinou foi um quadro de intensas controvérsias, levadas a cabo por um considerável volume de categorias: pós-secularidade, antissecularização, dessecularização, não-secularização, contra-secularização, retorno do sagrado, revanche de Deus, secularização flexível, saída da religião, reencantamento ou volta da magia. Seguindo o formato de uma revisão de literatura, esse capítulo apresenta um corpus teórico eclético o bastante para ser considerado incoerente não fosse a sua pretensão de expor quão múltiplas e contraditórias são as pesquisas sobre o legado de Max Weber. As disputas em torno do paradigma são apresentadas, procedidas pela caracterização do universo neopentecostal, com ênfase sobre a Universal, a mais estudada das denominações evangélicas no Brasil. Essa seção descritiva não tem ares de aula de teologia – isto, ao contrário, não é parte imprescindível das práticas de Edir Macedo e seu séquito de bispos, pastores e obreiros – mas visa à familiaridade com seus principais pressupostos, com destaque para o que a distingue das igrejas históricas tradicionais, com vistas a suscitar hipóteses sobre o sucesso do seu proselitismo.

Na sequência, o segundo capítulo volta-se para a questão do Afeto em específico pela exposição das principais proposições de Spinoza, base filosófica de todo o desenvolvimento da Affective Turn. A esse racionalista não-dualista é tributada a inspiração da maioria dos estudos sobre o afeto que marcaram o fim dos anos 90 e o início deste século, em especial pela sua clara oposição à supremacia da mente sobre o corpo. Ao desenvolver a possibilidade de pensarmos o afeto politicamente – o homem só existe em relação com o que o cerca, afetando-se, e toda a sua potência de agir deriva das formas dessas afecções – Spinoza permitiu-me romper com qualquer psicologismo individualizante para incorporar, ao contrário, os afetos numa moldura política de circulação. No mesmo capítulo, segue-se à apresentação de Spinoza um esforço para

⁷ Nos permitimos aqui uma breve ressalva sobre algumas escolhas estilísticas: optamos por manter, nas citações diretas, as palavras conforme redigidas originalmente por seus autores, sem adequá-las às regras do novo acordo ortográfico, tal como antiintelectualismo x anti-intelectualismo, por exemplo; nos valem do uso no negrito em conceitos importantes e capítulos e subseções foram nomeados com frases destacadas das obras das principais referências utilizadas. O uso alternado da primeira e da terceira pessoa na enunciação do texto também foi proposital, pois marca a distinção entre os momentos particulares de vivência em campo, no caso da primeira, e as reflexões e conclusões teóricas, na segunda.

caracterizar a Affective Turn, com o objetivo de elencar a importância dos estudos sobre os afetos dentro da Teoria Crítica nos últimos anos, onde esta tese insere-se. Aqui, antecipo como a riqueza dessa virada torna seu entendimento uma empreitada densa, no mínimo. As pesquisas filiadas à Affective Turn formam uma gama tão ampla de possibilidades a ponto de existirem discordâncias fundamentais entre si mesmas. De estudos sobre robótica e inteligência artificial a perspectivas sociológicas sobre comportamentos das multidões, com abordagens que pecam em negar a supremacia da mente afirmando-a no seu polo oposto, o corpo, e mantendo o dualismo que Spinoza combateu, talvez ainda falte à Affective Turn um manifesto claro que permita identificar com menos imprecisão o que pode ser a ela filiado – não há um livro-texto ou um autor que caracterize a Affective Turn e lance suas categorias fundacionais. Não pretendo, em nenhuma hipótese, traçar essa linha divisória, razão pela qual foi realizada uma exposição dessas diversas possibilidades com a intenção explícita de marcar a posição da tese dentro dessa pluralidade: os afetos trazidos para as discussões da Filosofia Política pela sua articulação com a noção de poder. O vasto campo da Affective Turn também é profícuo em estudos biopolíticos que articulam afetos e poder, como o segundo capítulo pretende demonstrar. O objetivo é, assim, formar as bases que permitirão afirmar, à frente, o ressentimento como um afeto biopolítico que circula produzindo efeitos de verdade e zonas de exclusão.

Estabelecidas tanto a descrição do universo que proporcionou os *insights* desta tese, quanto a base filosófica da noção de afeto, os capítulos 03 e 04 articulam mais dedicadamente a relação entre afeto e poder. É nesses capítulos, inclusive, que boa parte das impressões coletadas em campo são incorporadas. O capítulo 03 o faz sob a ótica da subjetividade para, a partir de Nietzsche e Foucault, pensar a violência dos critérios normativos de verdade e a produção do ressentimento. A problematização da anormalidade marca a linha argumentativa do capítulo, que inicia-se com a crítica de Foucault à supremacia da razão na sua elaboração da noção de poder. A partir da asserção da morte do sujeito e do combate ao poder enquanto instância unicamente repressiva, a arque-genealogia foucaultiana é promissora para esta tese por compreender as ações dos homens livres como o suporte de relações de poder mais abertas e produtivas: do encarceramento para a interiorização da norma, da violência estrita aos princípios de leveza e certeza, um poder que subjetiva sem parecer fazê-lo. A superioridade moral do ressentido será o móvel fundamental para proporcionar a circulação dessas categorizações normativas que separam nobres e escravos, razão pela qual o capítulo 03 também é dedicado à apresentação das principais concepções da Genealogia da Moral de Nietzsche, fundamentais para a elaboração foucaultiana de normalidade e sua caracterização do poder pastoral – noções indispensáveis para a afirmação da Biopolítica dos Afetos. A vontade de potência é negada pela inversão de valores da moral escrava, que cria um mundo onde possa marcar-se como vítima e, em

consequência, assenhorar-se. A partir disso, viso a uma discussão sobre a relação entre interiorização da regra moral e a culpa e, em oposição, a vitimização, que levaria os sujeitos ressentidos a desejarem a ordem e o poder, dado o risco da anormalidade. As noções de exame e direção de consciência são incorporadas para, a partir da ação dos pastores e do grande contingente de obreiros da Universal, refletir sobre a direção que essas autoridades dão ao ressentimento, especialmente pela forma como atribuem sentido ao sofrimento dos fiéis, como o sacerdote ascético nietzschiano. Esse debate permite visualizar uma diferença fundamental, que trará consequências para a alteridade e a intolerância: da relação do pecador com a sua própria culpa, característica das religiões históricas, o neopentecostalismo atribui toda a culpa pelo sofrimento a um terceiro, que encarna o diabo, de onde advém as graves consequências dessa narrativa para a relação com o Outro anormal. Em outros termos, há uma mudança radical no modelo de subjetivação pela religião: do imoral culpado pelo seu próprio sofrimento que tem que lidar internamente com essa culpa, passa-se ao sofredor-vítima que acusa o Outro pelo que lhe acomete, hipótese a partir da qual articulo a possibilidade de que o ressentimento, no universo neopentecostal, tenha consequências políticas intensas, que ultrapassam o 'mero' processo de subjetivação.

O capítulo 04 dedica-se justamente a pensar as possibilidades desse ressentimento quando voltado para um terceiro abjeto, atuando biopoliticamente, sob uma dinâmica de circulação de identidades fixas que legitimam a intolerância pela negação do Outro. Além da conceituação de biopolítica em Foucault, Lévinas e Butler são trazidos para a discussão com vistas a um diálogo sobre a redução do Outro promovida pelos dispositivos representacionais que desumanizam os sujeitos da experiência quando tomam o Outro apenas como objeto. Uma vez desumanizados, não há mais qualquer compromisso ético com a sua preservação: são corpos precários e abjetos e não há problema moral em tratar com abjeção aquele que não é humano. Neste capítulo, problematizo o caráter performativo dos discursos na promoção de violências normativas que materializam certas verdades, atuando não como mero efeito ou sintoma da violência, mas o discurso ele mesmo como constitutivo dessa violência. A vida discursiva dos Outros anormais é rica, nesses termos, mesmo que se dê dentro de campos de inteligibilidade previamente determinados, pois eles precisam estar constantemente presentes no imaginário dos amedrontados de forma que o medo da anormalidade não se esvaia e mantenha-os firmes no propósito de se conceberem com normais e virtuosos. O volume de diabos que cercam o universo pentecostal é tomado como ilustração profícua da precariedade do Outro, estimulada e definida afetivamente seja por medo, insegurança ou pela sensação de inferioridade moral que precisa ser resolvida. O debate teórico do capítulo também ganha concretude pela apresentação da obra de Sara Ahmed, filiada à Affective Turn, que desenvolve diversos estudos sobre a performatividade do ódio e da violência pelos

afetos, especialmente pela sua circulação discursiva num modelo econômico de geração de valor. O capítulo caminha para fechar a nossa proposta argumentativa dos afetos do ressentimento performando realidades específicas de intolerância, com ênfase sobre o reducionismo operado pela narrativa neopentecostal que coloca qualquer um que não enquadre-se nas suas categorizações normativas como encarnação do diabo que deve ser combatida. O diabo, nesses termos, serve tanto à subjetividade, por dar sentido ao sofrimento, quanto estabelece formas específicas de relação com a alteridade.

Ao final, não há desistência. A conclusão pretende mostrar que tudo isso não é mecânico, que é um campo de lutas que precisa ser performado, que precisa que muita força seja feita para parecer estável. É pantanoso, porque há muito de vida para contrapô-lo. Essa conclusão, inspirada nos autores que proporcionaram esse caminho, visa reafirmar a potência da vida contra toda a investidura do poder. Ao menos para dizer que ela está lá, ali mesmo, naquele cantinho, aguardando. Mesmo que o Criador não a queira.

1. A que ponto o medo ensandece os homens

Estou certo de que não se presta nenhum serviço a uma pessoa que "vibra" com a religião quando se esconde dela, como aliás dos demais homens, que seu destino é viver numa época indiferente a Deus e aos profetas.

(Max Weber, A ciência como vocação)

Entro na igreja no dia 18 de outubro de 2014. Como de costume, há dezenas de jovens se movimentando por todos os lados. Os líderes de tribos, com celulares em mãos, tentam juntar suas equipes para a contagem das almas presentes. É pelo total de jovens que conseguem angariar a cada culto que pontuam nas gincanas promovidas pelo pastor, cuja vitória ao final de cada mês implica prêmios como rodízios de pizza para todos da tribo pagos pela Igreja e cestas de café da manhã para seus líderes. O *whatsapp* se tornou um recurso fundamental para fazerem contatos com os jovens que ainda não chegaram ou se recusam a vir para a reunião – nos termos dos neopentecostais, “caíram da fé” ou “não pegaram firme”, ou seja, não têm uma frequência rigorosa aos cultos. Não receberam o Espírito Santo – ainda.

O culto já começou e em meio à movimentação, ouço uns gritos. Enquanto uma garota dá seu testemunho, contando como amizades erradas a afastaram da fé, tento identificar de onde os gritos vêm, e vejo uma jovem curvada perto ao palco. Um obreiro está fazendo a imposição de mãos sobre ela. O pastor se aproxima e provoca o diabo: “saia logo”. A jovem, Bianca, grita novamente, xingando o pastor. Ele é irônico. Dirigindo-se à garota, fala com o diabo que está incorporado nela: “Não estou nem aí pra você”. Ele prega para os presentes falando da libertação que a verdadeira fé proporciona, alternando a pregação com frases autoritárias direcionadas ao diabo. A menina (ou o diabo) segue gritando, emitindo uns grunhidos. O tecladista toca um fundo musical coerente com a tensão do momento. Todos oram juntos, de pé. De repente, silêncio. Até que ele ‘tira’ o diabo da jovem: “Pronto, agora você está livre”. O pastor deseja uma vida boa para Bianca dali pra frente. A garota sai do salão caminhando como se nada tivesse acontecido. A reunião prossegue.

O crescimento acelerado dos pentecostais, apesar de parecer um dado muito recente da formação religiosa no Brasil, remonta aos anos 80. O Censo de 1980 do IBGE foi o primeiro a separar protestantes dos pentecostais e identificou que, à época, os primeiros eram maioria no Brasil com 51% do total de evangélicos. No censo seguinte, em 1991, os pentecostais já representavam 65,1% - uma virada considerável para uma década de intervalo, com um crescimento pentecostal no período 1980-1991 de 111,7%. Já no início dos anos 90, dados dos cartórios do Rio de Janeiro mostraram, no intervalo de 2 anos (1990-1992), o registro de 710 templos evangélicos (média de cinco novos locais de culto por semana), em oposição a apenas uma paróquia católica. Em cada dez desses novos templos evangélicos, nove eram pentecostais (Mariano, 2005, p.11). As mesmas pesquisas mostraram que esse crescimento não foi uniforme entre as classes sociais. Ao contrário, a renda e a escolaridade dos pentecostais são muito inferiores à do restante da população. Pesquisa do Datafolha de 1994 apontou que 11,2% deles eram analfabetos, 68,3% cursaram apenas até o então primeiro grau, 33,3% recebiam até dois salários mínimos, 8,2% eram desempregados e 27,2% eram trabalhadores irregulares e 45,4% eram negros e pardos (idem).

Os dados do Censo realizado pelo IBGE no ano 2000 confirmaram a tendência de crescimento. Naquele ano, havia no Brasil 15,4% de evangélicos, 17,7 milhões dos quais incluídos na categoria de pentecostais, o que equivale a 67,65% do total de 26,2 milhões de evangélicos. Desse número de pentecostais, 47,47% pertenciam à Assembleia de Deus e 14,04% à Congregação Cristã do Brasil, num total de 61,5% dos pentecostais nos dois mais antigos movimentos no país e, curiosamente, os menos estudados pela academia. Ao terceiro grupo mais numeroso, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), foi atribuído um total de 11,85% de fiéis. (Campos, 2005).

No censo mais recente (2010), nova confirmação: no decênio 2000-2010 os evangélicos cresceram 61,5% contra o crescimento de 12,3% da população como um todo, somando 42,3 milhões de adeptos ou 22,2% do total de brasileiros, sendo 13,3% do total declarados como pentecostais. Entretanto, as igrejas históricas apresentaram retração, especialmente do grupo caracterizado como "Igrejas Evangélicas de Missão", mais próximas ao protestantismo tradicional, dentre as quais destacamos os anglicanos, presbiterianos e luteranos. A partir desse Censo, proliferaram as críticas em relação ao uso da rubrica "pentecostais" para agregar evangélicos de denominações díspares⁸, como protestantes tradicionais e neopentecostais, e a outras rubricas generalizantes para

⁸ Essa é a posição crítica de diversos estudiosos da área, como os membros do BEPEC – Bureau de Pesquisa e Estatística Cristã (ver <http://www.bepec.com.br/>) e cientistas da religião que se debruçam sobre os dados do Censo, como Mariano (2013), que critica a falta de detalhamento de categorias como "outras religiões evangélicas", "outros evangélicos" ou "religião evangélica não-determinada" nos censos.

aqueles sem denominação clara. Afinal, quem são os evangélicos incluídos no grupo daqueles que não declaram pertencimento a um grupo denominacional, que pulou de pouco mais de dois milhões em 2000 para mais de nove milhões em 2010? Os dados genéricos dos Censos impedem análises mais detalhadas que expliquem, por exemplo, como a IURD foi capaz de um crescimento de 681,5% no decênio 1991-2000 (a denominação com maior ascensão no período), seguido de uma queda de 10,8% entre 2000 e 2010 (Mariano, 2013).

Alguns pesquisadores apontam a possibilidade de muitos fiéis adeptos grupos estigmatizados, como a própria IURD, terem optado por não declarar o seu vínculo. Além disso, o crescimento exponencial de 621.306 evangélicos não-determinados em 1991 para 9.218.129 de fiéis na categoria evangélica não-determinada pode confirmar a tendência ao pluralismo e à liberdade de escolha, com conseqüente trânsito religioso, assinalada por Berger (1985). Num mercado *self service* de opções religiosas (Mariano, 2013), a expansão acelerada do modelo da Universal nos anos 90 parece ter suscitado a proliferação de igrejas clones da IURD, com a mesma ênfase na Teologia da Prosperidade e a mesma forma de proselitismo, inclusive via mídia. Uma das principais opções em franco crescimento nas últimas décadas foi justamente a Igreja Mundial do Poder de Deus, do apóstolo Valdemiro Santiago, ex-bispo da IURD, que atraiu aos seus cultos parte significativa do rebanho iurdiano e de outros grupos do protestantismo histórico. Enquanto no Censo do ano 2000 ela ainda não tinha expressividade suficiente para ser contabilizada, em 2010 já aparecia com 315 mil fiéis declarados no censo, mais de quatro mil templos no país, e outros 250 no exterior. Talvez não por acaso as críticas à Mundial tenham se proliferado nos espaços da IURD, inclusive em reportagens da Rede Record, emissora de Edir Macedo, que a acusa de charlatanismo e enriquecimento ilícito.

Enquanto o crescimento evangélico é reiterado pelos números, mesmo com as suas cisões internas, a Igreja Católica perde tamanho no Brasil, maior país católico do mundo. Enquanto até o ano 2000, havia uma diminuição proporcional do seu rebanho, em 2010 essa tendência queda foi comprovada no número absoluto de fiéis, quando os católicos declinaram de 125,5 para 123,3 milhões, totalizando uma perda de 2,2 milhões de adeptos. Em relação ao total da população, a redução foi de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010 (Mariano, 2013). No início da série histórica do IBGE, em 1940, os católicos representavam 95% da população brasileira. Mantidas as tendências atuais, as populações de católicos e evangélicos devem se encontrar entre os anos de 2032-2034.

No mesmo período, também cresceram outras religiões, como o espiritismo, que compõem 40% dos membros dentro do rótulo "outras religiões", num salto de 1,8% no decênio 2000-2010, considerável se levarmos em conta o crescimento discreto nos

decênios anteriores, de 0,4% (1981-1990) e 0,3% (1990-2000). Os espíritas cresceram 70% no período 2000-2010, contra 12% de aumento da população no mesmo período.

Mesmo o aumento das taxas dos que se declaram "sem religião" não contribuem para a afirmação de uma tendência de crescimento do ateísmo no Brasil. Esses eram 0,8% da população em 1970, 1,6% em 1980, 4,7% em 1991, 7,3% em 2000 e 8,1% em 2010. "Apesar disso, sua expansão perdeu fôlego na última década: foi de apenas 0,8 ponto percentual contra os elevados 3,5 pontos obtidos entre 1980 e 1991 e os 2,5 entre 1991 e 2000." (Mariano, 2013, p. 123).

Neste cenário de significativo crescimento evangélico no Brasil, especialmente pentecostal, qualquer reflexão sobre o lugar da religião na contemporaneidade suscita uma série de embates. Uma ampla gama de respeitados cientistas sociais tem questionado a promessa weberiana de um contexto secular e desencantado, enquanto outros seguem afirmando que, independente das adesões ao sagrado, a laicização do Estado e a saída da religião da vida pública seguem intocadas. Outros, em reflexões que nos parecem mais refinadas, afirmam o crescimento das religiões capazes de se adequar ao contexto de globalização e internacionalização da cultura e da economia, com a incorporação de elementos modernos em suas práticas. Nesse sentido, no cenário atual, as religiões que fazem sucesso seriam aquelas que melhor se adaptam às necessidades e desejos de um público alvo que não pretende romper com o *ethos* moderno de pluralidade, trabalho, consumo, participação democrática e escolarização elevada.

À proliferação de prefixos possíveis para o atual quadro – pós-secularização, anti-secularização, dessecularização, não-secularização ou contra-secularização – além de termos como 'retorno do sagrado', 'religião mínima' ou 'saída da religião', nos propomos nas próximas seções um mapeamento desse campo de controvérsias.

1.1 A secularização é regular, linear e irreversível

O princípio inicial de qualquer discussão sobre o espaço do religioso é, inevitavelmente, weberiano, a partir do qual se coloca um questionamento central: onde estão as promessas da modernidade, a saber, a racionalização e o desencantamento? Amplamente aceito ao longo de praticamente todo o século XX, o paradigma da secularização de Weber pressupõe que as imagens religiosas do mundo tornar-se-iam mais sistematizadas e menos mágicas. A religião teria sido substituída pela ciência como forma

de conhecimento do mundo e permaneceria apenas no plano privado como produtora de sentido em nível subjetivo. O primeiro ponto a ser destacado é de que não se trata da extinção da religião, como uma leitura superficial pode fazer parecer, mas da sua transformação, de forma a torná-la compatível com a racionalidade e a modernidade. A argumentação de Weber debruça-se sobre o protestantismo, base do ascetismo ético intramundano descrito em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2005), para apresentar a secularização como parte de um processo de diferenciação das esferas culturais e institucionais, mais do que para defender a morte da religião.

Sobre essa diferenciação, ressalta-se o crescente papel do Estado e sua articulação à categoria de laicização, com plenitude no Iluminismo, em que a Igreja deixa de ser determinante para se tornar apenas mais uma instituição entre outras, como as empresas, o próprio Estado ou as escolas, por exemplo. Sua expressão mais clássica encontra-se na legislação francesa, uma vez que o Estado deixa de reconhecer necessidades religiosas tal como reconhece necessidades de saúde e educação, por exemplo, e a igreja torna-se uma associação do direito privado. Secularização, nessa leitura, "implica abandono, redução, subtração do *status* religioso; significa *sortie de la religion*; é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela." (Pierucci, 1998, p.08).

Além do processo de despojamento da religião pela racionalidade laica, relegando-a ao seio da vida familiar privada, a racionalização também levou a um processo de desmagificação⁹ da religiosidade ou, em categorias mais conhecidas entre nós, ao desencantamento do mundo¹⁰. A magia como meio de salvação foi relegada ao obscurantismo pela crescente hegemonia cultural das religiões éticas, especialmente o judeo-cristianismo, num processo possível apenas em sociedades profundamente religiosas.

Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia, a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a

⁹ Desencantamento do Mundo é queda da magia, surgimento das religiões monoteístas. "Por isso, no seu sentido elementar, a expressão *Entzauberung* é melhor traduzida como "desmagicização" (Nobre, 2006, p.512).

¹⁰ "'Desencantamento do mundo' tem muito mais encanto como fórmula do que o vocábulo 'secularização'. E, ao que parece, faz muito mais sentido para Weber. Afinal, ele é o autor do conceito de desencantamento do mundo *Entzauberung der Welt*) e é muito mais freqüente em suas obras o uso deste nome *molto particolare* do que o da palavra secularização". (Pierucci, 1998, p.07).

depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social. (Pierucci, 1998, p.09).

Justamente nessa “depressão” do valor cultural da religião residem as principais argumentações contemporâneas sobre um possível desuso de Weber, principalmente a partir dos anos 70 com o surgimento dos chamados *New Religious Movements* (doravante denominados apenas NRM's) (Camurça, 2003; Prandi, 1992). A crença de que hoje dependeríamos muito mais de soluções oferecidas pelo pensamento racional, consolidadas pela religião cristã desencantada, parece “fazer água” frente aos inúmeros movimentos místicos, esotéricos e *new age*, além da revivescência de certos fundamentalismos e tradições, que coloca em pauta um certo *revival* religioso. Que esse renascimento existe, é inegável, e isso dito pelos mais weberianos dos pensadores da religião, como veremos adiante. Entretanto, podemos afirmar tratar-se apenas de um reaparecimento das antigas formas de relacionamento com o sagrado?

Para Pierucci (1997), um dos principais cientistas da religião brasileiros, editor da citada obra de Weber em português, o excesso de discussão sobre a secularização no sentido psicossocial do termo obscurece a fonte principal do conceito, que é a sua articulação com a esfera jurídico-política. Sua crítica se direciona especialmente àqueles que consideram o paradigma weberiano ultrapassado e apostam numa ‘revanche de Deus’ ou num ‘retorno do sagrado’, a partir da sua defesa da secularização como “secularização do Estado, da lei, da normatividade jurídica geral” que não estaria sendo deixada de lado. O autor é categórico – não temos um retorno do sagrado nas esferas jurídica e política e isso sequer se apresenta no horizonte – e provoca:

Em curto artigo no caderno “mais!” da *Folha de S. Paulo*, cujo título é já em si um compêndio, um epítome — “A profecia desmentida”—, o prof. Pierre Sanchis¹¹ escreveu recentemente o seguinte: “As impressões contemporâneas parecem, até dramaticamente, não confirmar semelhante profecia”, referindo-se ao fato (empírico, *por supuesto*) de que “a modernidade não expulsou nem suprimiu a religião” (Sanchis, 1997: p. 8). Que não a tenha suprimido ou extirpado, vá lá, nem era o caso; mas... não a expulsou de onde? — pergunto eu. Havê-la banido do centro mesmo que articula arquitetonicamente a coesão do corpo social, pergunto eu, é pouco? Desbancá-la do seu papel de matriz cultural totalizante, insisto, é pouco? Terem abandonado o “dossel sagrado” (Berger, 1967), num processo altamente dinâmico e generalizado de especialização institucional, as esferas normativas do direito positivo moderno e da ética racional, as esferas expressivas da arte moderna e do entretenimento e, *last but not the least*, as esferas cognitivo-intelectuais da filosofia e da ciência, é pouco? (Pierucci, 1997, p.103)

¹¹ Artigo disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs200412.htm>. Acesso em 10 de maio de 2010.

Esse recuo na posição central que a religião ocupou nas sociedades ditas tradicionais seria reflexo de várias outras perdas: perda de espaço dentro dos aparelhos do Estado Laico, perda de uma série de bens e domínios eclesiásticos, perda de raízes na sociedade, perda de alcance sobre as diversas esferas culturais autonomizadas, perda de influência no espaço público, perda de autoridade na vida privada, perda de prestígio na vida urbana “e até mesmo, eu diria, perda de charme” (Pierucci, 1997, p.104). Exemplos aparentemente corriqueiros como o domingo agora dedicado a prazeres profanos ilustrariam as novas (e diversas) fontes de sentido da contemporaneidade.

Além de todas essas perdas, a noção de que há uma oferta cada vez mais plural de credos e possibilidades religiosas e espirituais, mais do que contradizer a teoria da secularização, a confirmaria. O pluralismo religioso, utilizado como argumento pelos que defendem a crise do paradigma weberiano, seria, em oposição, uma das suas principais características, uma vez destituído monopólio ou hegemonia de uma única fé. A possibilidade do “trânsito religioso” dada a crescente oferta de opções resultou em autonomização do indivíduo, agora um “errante religioso” não mais comprometido com qualquer tradicionalismo ou fundamentalismo. “A liberdade de opção por uma religião em detrimento de outra enseja a liberdade de opção por nenhuma religião” (Pierucci, 1997).

A secularização teria gerado as condições para a fermentação religiosa uma vez a perda estrutural de posição do cristianismo. Nessa relação com a estrutura social reside a argumentação de que o processo de secularização não estaria retrocedendo, principalmente pela obra de um dos defensores do paradigma weberiano mais citados nos estudos brasileiros, Bryan Wilson, ao afirmar que, independente da escolha que o sujeito faça no mercado de escolhas religiosas, isso não tem consequências para as outras instituições, reiterando seu caráter pessoal e privado. Quem garante a fermentação das expressões religiosas produtoras de sentido na contemporaneidade é, portanto, a secularização, ainda que ela perpassa diferentes sociedades em diferentes ritmos. “As novas religiões de hoje, então, encontram a religião já reduzida a um item de consumo e botam mais lenha nessa fogueira” (Pierucci, 1997, p.100). A secularização deve ser entendida a partir do fato de que limites religiosos se contraem e se expandem, em processos dinâmicos se observados em curtos períodos de tempo; quando analisa-se período mais amplo, com o intervalo de um século, por exemplo, nota-se o quanto a secularização é regular, linear e “irreversível”. (idem, p. 111).

Para Camurça (2003), também não se trata do sagrado voltar a ocupar o lugar do secular, mas igualmente não pode-se negar a sua relevância nos nossos dias. O autor, distanciando-se da questão das estruturas sociais, defende que a relação é mais complexa e envolve uma nova tensão entre sagrado e profano expressa pelos NRM's, numa

argumentação mais elaborada do que apenas a defesa do pluralismo como fonte de secularização, segundo a qual esses novos movimentos combinam elementos mágicos e modernos, surgidos e articulados na polaridade entre o secular e o sagrado.

De um lado, o *boom*, neste começo de Era, de elementos sagrados e mágicos: rituais xamânicos e iniciáticos, práticas mágicas, utilização de objetos dotados de poderes (cristais, pirâmides), comunicação com entidades espirituais (*trance*, *channeling*), contatos com seres extraterrestres, crença em seres mágicos (espíritos, anjos, fadas, gnomos, duendes), "batismos no espírito", glossolalia, exorcismos, curas espirituais por imposição de mãos. Por outro lado, estão presentes também nesses novos movimentos sólidas linhas de continuidade com o projeto moderno, como a centralidade do individualismo com todo seu corolário: escolha pessoal, livre arbítrio, primado do *self*, autoconhecimento e intimismo (Camurça, 2003, p.53).

Teríamos, pois, novas formas de expressão do sagrado ao invés de simplesmente sua supressão ou seu retorno. Para Rivera (2002), à laicização corresponde um enfoque nas instituições e estruturas; já a abordagem da secularização deveria dar-se a partir de um enfoque cultural, dado que o ganho de autonomia para interpretar o mundo não tem implicação apenas política, mas consequências sobre todo o corpo sociocultural. O surgimento do Estado como novo soberano é uma grande contribuição nessa orientação, já que surge uma nova referência estruturadora da sociedade para além da Igreja, mas não pode-se restringir qualquer avaliação desse processo com ênfase apenas na instituição 'Estado'. Logo, a secularização se dá na passagem da heteronomia para a autonomia, correspondendo a uma "quebra da simbiose" entre a sociedade religiosa e a sociedade civil. A Igreja deixa de ditar os valores sociais (a escola é um dos exemplos que passam a ocupar esse lugar) e passa a se restringir à definição de virtudes privadas, "mas, entre secularização e privatização da religião há uma correspondência que é muito mais complexa." (Rivera, 2002, p. 88).

Não se trata de a-religiosidade, nem descrença. "Significava sim, ousadia para conseguir alguma liberdade do controle eclesiástico, mas isso é muito diferente. [...] Há que entender secularização como saída, como superação, não de um mundo encantado pela magia, mas de um mundo controlado quase que absolutamente pela igreja cristã. Fugir do controle eclesial, da heteronomia, para entrar no controle político do Estado e do autocontrole" (Rivera, 2002, p. 92). Ao pensarmos apenas a quantidade de oferta religiosa, obscurecemos o que deveria ser central na discussão: qual o lugar da religião atualmente? Os conceitos de secularização e laicização seriam, deste modo, insuficientes para dar conta dos processos vistos ainda hoje, em especial da transformação de algumas crenças para se adequar ao mundo atual.

A partir dessa constatação, Rivera propõe a noção de "saída da religião" (a partir Gauchet, 2008, 2009) de forma a caracterizar o fato da religião não ser mais estruturante, dada a sua transformação por três fatores em especial: o desenvolvimento da religião, a instauração da dominação política e o avanço da ciência (Rivera, 2002, p. 98). Nessa defesa da transformação do religioso, o argumento da pluralidade de opções religiosas também é reiterado.

A contraposição mecânica entre a efervescência religiosa, que caracteriza hoje as sociedades latino-americanas, e o conceito de secularização leva ao erro comum de negar o processo de secularização e esconde uma superficial compreensão do conceito. Muito pelo contrário, a discussão de conceitos como "secularização", "desencantamento do mundo" e "saída da religião" mostram que é precisamente nas sociedades secularizadas onde tornou-se possível a pluralidade religiosa que, ao nosso ver, é a maior evidência do enfraquecimento da influência social do outrora poder institucional religioso. (Rivera, 2002, p. 100).

Um primeiro questionamento se apresenta a partir de Rivera: se a secularização foi uma das causas determinantes para a proliferação de novos movimentos religiosos, podemos partir do princípio de que chegamos a ser seculares no Brasil? Para Pierucci (1997, 1998), a resposta é sim, inclusive somos classificados ao lado dos Estados Unidos quanto ao nosso 'nível' de secularização. Já para Rivera, esse tipo-ideal não se aplica à América Latina, onde a citada simbiose entre a sociedade religiosa e a sociedade civil ainda permanece, especialmente a simultaneidade entre o tradicional e o moderno. Logo, temos em Pierucci e Rivera dois weberianos que, mesmo defendendo a secularização, a flexibilizam de forma a torná-la inteligível dentro do universo latino americano:

Mesmo estudiosos do fenômeno religioso no Brasil que recusam a perspectiva de um "reencantamento" e se mantêm no "paradigma da secularização", como Pierucci (2000) e Barrera Rivera (2001), passaram a admitir uma certa flexibilização quanto a uma visão rígida da secularização. Diz o primeiro, "posso até mesmo falar em reencantamento — não o retorno a um mundo encantado, cujo sentido unitário a ciência moderna dissipou de uma vez por todas, mas sim e tão-só a remagificação do campo religioso, da oferta religiosa". E, também o segundo, "o que se reencantou [no pentecostalismo] foi o culto [...] o culto pentecostal constitui uma bolsa de magia sistematizada que contrasta com uma sociedade desencantada ou em desencantamento" (Camurça, 2003, p.62).

Essa flexibilização não negaria o paradigma da secularização. Renarde Nobre, outro pesquisador brasileiro referência nos estudos weberianos, deixa mais clara a relação entre razão e magia em Weber. Assim como Pierucci rebate aqueles que dizem que Weber

estava errado, ou que a sua profecia não se cumpriu, como se ele tivesse efetivamente decretado que o avanço da racionalização poria um fim à religião, afirma Nobre: "Ao verificar os níveis de coerência e de superioridade técnica apresentados pelas racionalizações no moderno Ocidente, Weber tomou o cuidado de não postular um destino racional para a cultura, não somente porque é inconsequente supor um mundo desprovido de irracionalidades, mas também e fundamentalmente porque os valores subjacentes às racionalizações mais expressivas são irreduzíveis a uma justificação plenamente racional". (Nobre, 2006, p.520). A tese do calvinismo, amplamente conhecida, é o melhor exemplo para a tese do desencantamento em Weber, que vai favorecer a secularização: apenas eliminação da mística e dos ritualismos e elevação das ações racionais à condição de salvação. "A equação para caracterizar a dimensão do desencanto na versão religiosa mais conseqüente é curiosa: a irracionalidade do mistério de um Deus supramundano, incluindo a incerteza da salvação, leva à aceitação do sem sentido do mundo, o que, por sua vez, libera o fiel para agir racionalmente 'dentro do mundo', único modo de a criatura distinguir-se de sua vileza e apaziguar as suas incertezas". (idem, p.515).

Se a fomentação dos interesses racionais mundanos tem relação direta com a salvação divina, o que definiria o desencantamento nessa leitura seriam as racionalizações no campo religioso. Isso é muito típico do puritanismo e do judaísmo, marcados por uma efetiva ruptura com a magia, mas não podemos ignorar que ainda prevalecem elementos mágicos no catolicismo. Quando falamos no neopentecostalismo e nos rituais de Libertação do Diabo, como o descrito no início deste capítulo, mais flexibilização na aplicação do conceito de secularização nos parece necessária. Não podemos negar, portanto, as críticas ao excesso de racionalização proposto pelas concepções weberianas.

Seguindo a proposta de uma versão mais flexível da relação entre homens e seus deuses, destaca-se a obra *Uma Era Secular* (2010), de Charles Taylor, onde o autor amplia o conceito de secularização pelo argumento de que a plenitude humana passou a ser conquistada por outras fontes, não necessariamente religiosas. A fé, dentro dessa visão, seria apenas mais uma possibilidade entre diversas outras, mais complexa do que a simples afirmação de declínio da religião. Ao afirmar que seu livro "pressupõe a bancarrota da tese original da secularização" (Taylor, 2013), apresenta-nos uma abordagem que, mais do que defender o conceito "tradicional" ou usual de secularização, vai colocar o termo sobre múltiplas variantes, caras ao diálogo que essa tese pretende estabelecer.

Relacionada diretamente à sua Ética da Autenticidade, o autor aponta para a transição de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus

para uma sociedade na qual a fé representa uma entre várias possibilidades humanas. Em crítica a Durkheim, afirma que as sociedades antes eram muito unidas em torno do sagrado. Depois, deu-se uma guinada saindo do único tipo de sagrado que as unia. A sua forma de compreender esse processo dá-se a partir da distinção de três formas específicas de relação com o secular, todas consideradas a partir da necessidade humana de transcendência.

Em primeiro lugar, a separação entre Igreja e Estado, orientada por autores como Maquiavel e Hobbes e defendida por comentadores weberianos como Pierucci (1997, 1998). Em essência, afirma a possibilidade de falarmos de política sem referência a Deus e coloca a religião como assunto privado, ou seja, o Estado Laico. A segunda forma envolveria a retirada de Deus também da vida privada, com o abandono das convicções religiosas. Trata-se da forma mais relacionada ao Humanismo, em que a racionalidade e a ciência fizeram o papel do transcendente na vida humana diminuir (aparentemente, para Taylor). O entendimento de que o ser humano racional poderia gerir o mundo e criar condições de boa vida para todos sem a necessidade de um Deus supramundano pairando sobre as consciências individuais afastou o sagrado da vida de uma grande parcela das populações ocidentais. "Se a palavra que resume o primeiro significado da secularização é laicismo, a que resume esse segundo significado é ateísmo" (Marques, 2007, p. 233).

Para Taylor, esse processo tem início com a Reforma. Se antes prevalecia uma pastoral baseada no medo e na angústia quanto à condenação eterna, a partir de Lutero a salvação se dá pela fé. "A tentativa é a de viver a vida cristã no ordinário, no quotidiano que é acessível a todos e não apenas a alguns poucos iluminados" (Ribeiro, 2010, p.150). A Reforma oferece um humanismo e gera-se um imaginário social moderno¹², marcado pelo fato do ser humano já não mais definir-se em relação a uma ordem superior, mas pela sua autonomia e capacidade de autocontrole. Sai Deus e entra a Razão dentro da perspectiva da Ética da Autenticidade de Taylor: o homem pode florescer melhor quando liberto de crenças e tradições que ofuscam as fontes genuínas de expressão humana. "Deus vai se tornando uma realidade secundária. A ordem social é fruto do trabalho humano, que juntamente com a realização moral, é resultado do esforço humano que se empenha responsabilmente numa realidade concreta e imanente" (idem). O clima de desencantamento e a marca da racionalidade instrumental levam a um tipo de sociedade caracterizada pelas possibilidades de autorealização humana, onde Deus é o responsável apenas pelas forças imutáveis da natureza.

¹² Ribeiro (2010) e Marques (2007) salientam a importância da categoria de imaginário na obra de Charles Taylor.

A pergunta colocada por Taylor a partir dessa caracterização é: como conviver com essa imanência pura? São diversos os mal-estares do Humanismo, em especial aqueles relacionados à “sensação de fragilidade de sentido” (Camati, 2013, p.193), com o ápice dessa crise no período das duas grandes guerras: o homem, sozinho, não é capaz de gerar um ordenamento do mundo.

eles [primeiro e segundo significados de secularização] são rejeitados por Taylor pelo seguinte motivo: tanto o primeiro significado como, mais intensamente, o segundo significado refere-se a crenças, a práticas, a instituições. Já o foco de Taylor é: o que faz a vida mais humana melhor, mais louvável, mais digna de ser vivida? Como podemos alcançar este estado de plenitude? Antes do advento da modernidade, dificilmente poderia ser achada uma resposta para esta questão que não remetesse à religião e a Deus. Hoje, podemos pensar em respostas tais como a arte, a beleza, o amor ao próximo, o bem da comunidade, o bem do ser humano em geral ou a simples busca de prazer. É a esta **metástase do horizonte de sentido** que Taylor tem em mira com o termo secularização. (Marques, 2007, p. 233 – grifos nossos).

Não se trata, pois, de apenas uma história de subtração, de retirada da religião da vida social, que os significados de laicismo e ateísmo nos levam a crer, mas da ampliação das possibilidades de realização da transcendência. A ideia é que há formas diferenciadas para o encontro com Deus, no sentido do encontro com a plenitude. A ciência e a razão, a que se atribuem boa parte do sentido de secularização, são apenas mais dessas fontes de plenitude. “No terceiro tipo de secularização você desconecta o que havia antes. Seu pertencimento político não tem nada a ver com a pertença religiosa. Há outro tipo de conexão e reconexão que está acontecendo, inclusive fora do Atlântico Norte” (Taylor, 2013).

Nesse terceiro tipo, Deus é apenas mais uma opção entre tantas outras, o que caracteriza a contemporaneidade como uma era de “religião mínima”, em que a dimensão particular da fé, vivida principalmente em espaços privados, é coerente com a cultura da autenticidade e o crescimento da individualização. Ainda precisamos da transcendência e a narrativa de Taylor busca provar que todos os grandes projetos humanos estão ligados ao entendimento do que pode ser uma vida plena. A necessidade dessa ‘experiência de plenitude’ que fale ao indivíduo é que será atendida de formas diversas pelos sujeitos, inclusive dentro de perspectivas imanentes. “Os modos de plenitude reconhecidos pelos humanismos exclusivos, e outros que ainda permanecem no interior da moldura imanente, estão assim respondendo a uma realidade transcendente mas sem o reconhecer” (Taylor *apud* Marques, 2007, p.233). A divinização do humano em paralelo à emergência de Estados Laicos teria gerado um “novo humanismo” (Ferry *apud* Barbosa e

Lott, 2010, p.76) com o homem no lugar de Deus, sujeito absoluto da existência, que, ao invés de anular a questão da transcendência, a trouxe para o plano de uma espiritualidade laica. Isso significa que a rejeição às autoridades religiosas tradicionais não implicou necessariamente rejeição à transcendência. Ao contrário, o recuo das grandes narrativas explicativas da condição humana, entre elas as grandes religiões, nada mais teria feito que colocado os indivíduos em busca de “figuras inéditas da heteronomia” (idem).

Considerando que mesmo a ciência pode ser um dos caminhos para satisfazer esse sentido de plenitude, o conceito de secularização em Taylor distancia-se de qualquer relação com a esfera política, assim como não propõe um modelo de transição de uma cultura para outra. Sobrepondo-se a caracterizações do sagrado ora como vínculo estrito com um Deus e uma Igreja, ora como liberdade para escolher a filiação religiosa, Taylor adequa sua leitura da secularização ao princípio da autenticidade, fundamental nas suas elaborações: a busca espiritual, não mais vinculada a uma igreja ou coletividade, é individual. Um dos exemplos arrolados pelo autor refere-se à juventude (sem uma caracterização clara do que ele quer representar com esse termo), que valoriza a espontaneidade e a experiência direta com o sagrado, opondo-se a modelos moralistas de dar sentido à sua existência. Mesmo o pentecostalismo caberia dentro dessa visão de uma modernidade secularizada, uma vez que seus fiéis não se preocupam com a filiação a igrejas historicamente estabelecidas, buscam essencialmente salvação pessoal e as igrejas funcionam dentro de modelos hierárquicos bem menos rígidos. Taylor, portanto, não refuta a secularização como categoria explicativa, mas propõe que ela seja pensada em coexistência com os diferentes modos através dos quais os sujeitos vivenciam o sentido de incompletude.

1.2 Max Weber está vivo, vai bem e mora na Guatemala

Diversos pensadores, na linha de Taylor, apontam a crise do paradigma weberiano, apesar das tentativas de autores como Pierucci de “enquadrá-lo” dentro do contexto contemporâneo. Com base em Kuhn, identificam, entretanto, a insuficiência da teoria da secularização como motivação para a busca por um novo paradigma, a partir de uma anomalia do paradigma impossível de ser estudada com Weber: a persistência da religião. “A grande proliferação de movimentos cristãos pentecostais e neopentecostais nas últimas décadas com expressão pública diversa não pôde ser facilmente conciliada com a

interpretação corrente da tese weberiana da racionalização ocidental, ainda que muitos esforços de ajuste do paradigma tenham e continuem sendo feitos." (Jacobsen, 2012, p.95).

Para Vallejo (2014), é a crise epistemológica de todo um paradigma baseado na secularização, que impede que mesmo a flexibilização do conceito, como em Taylor, torne-o útil para o entendimento do contexto contemporâneo. E vai além, ao afirmar que, como a teoria da secularização foi adotada de forma generalizada pelas Ciências Sociais, todo o campo pode ser posto em xeque:

Salvo Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto y William James, desde Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, James Frazer, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Émile Durkheim y Max Weber, todos los padres fundadores de la sociología moderna suscribieron la teoría de la secularización, y su acuerdo era tan unánime que dicha teoría no sólo quedó incontestada, sino que no parecía necesario demostrarla: todo el mundo —erudito e intelectual— la daba por sentada. (Vallejo, 2014, p.103).

Dessa forma, vem à tona a necessidade de encontrar um novo paradigma que dê conta do que Vallejo caracteriza como o quadro pós-secular, que substitua o conceito de secularização nos estudos sobre os processos de modernização, racionalização, democracia e pluralismo. O conceito de pós-secularidade atribuído a Habermas (2008) seria um substituto viável, mas ainda embrionário. A secularização foi um grande paradigma explicativo, enquanto a pós-secularidade é, ao menos por enquanto, apenas um conceito. Para questionar esse paradigma, Vallejo baseia-se na crítica à modernização como um dos principais pressupostos da secularização. Para os defensores do avanço simultâneo entre progresso e secularização, quanto mais se acentua o desenvolvimento da racionalidade científica que derruba as estruturas que fundamentam a fé religiosa, menos espaço restaria ao religioso. A superação da pobreza, a universalização da educação e a erradicação da opressão política terminariam por converter a religião a um 'passatempo pessoal' (Vallejo, 2014, p.103). A posição de Vallejo parece pressupor que a religião persiste enquanto ainda há muito sofrimento, o que nos levaria a concluir que a redução da desigualdade apontaria para o seu fim¹³.

Entretanto, esse "avanço inseparável" entre modernização e secularização precisa ser discutido sobre três aspectos fundamentais, que põem de lado a simplicidade da

¹³ As contradições dessa visão, num quadro de melhora significativa da qualidade de vida das classes mais baixas no Brasil, assim como a significativa queda na inflação e a abertura democrática *pari passu* ao crescimento evangélico, serão problematizadas à frente.

afirmação da irrelevância do religioso: (1) a diferenciação funcional dos sistemas sociais, (2) a decadência da religião e (3) a privatização da religião. Ao primeiro, Vallejo atribui o fato de que a religião desencantada é apenas mais um dos eixos sobre os quais se organiza a vida social, que abriu espaço para a consolidação dos Estados e para o livre exercício religioso no laicismo. “Se trata de un proceso análogo al de democratización descrito por Tocqueville, a la proletarización de Marx y a la burocratización de Weber, es decir, procesos históricos en los que ocurre una igualación de los actores sociales como consecuencia de la desaparición de los privilegios.” (Vallejo, 2014, p.104). Já a decadência da prática religiosa reflete a perda de controle das religiões sobre as diversas “esferas” da vida social, que agora restringem-se ao gerenciamento dos meios de salvação dos sujeitos. Uma vez diminuídas as adesões ao sagrado, se desvanece a estruturação religiosa do mundo (tese de Gauchet). Ambas as teses – desencantamento e diferenciação e saída da religião – possibilitam o entendimento da vida religiosa agora vivida no mundo privado, terceiro aspecto elencado por Vallejo. A privatização seria o ápice da despolitização da religião, que também abre espaço para crenças mais subjetivas a partir do livre exame surgido com a Reforma. Além dela, a elevação a níveis mais altos de bem estar e seguridade social também desobrigou o apelo a alguma forma superior ou cósmica que pudesse gerenciar as contingências da vida humana. Inversamente aos rituais públicos envoltos em conotação religiosa das eras passadas, as religiões perdem influência no poder político e importância pública intersubjetiva.

A crise do paradigma da secularização estaria no segundo e terceiro itens supracitados. Há consenso entre os intelectuais sobre a primeira tese (a diferenciação das esferas sociais e sua emancipação das instituições religiosas é, inclusive, a base da defesa do paradigma de weberianos como Pierucci, argumentando que o Estado e o aparato jurídico seguem secularizados), mas a afirmação da irrelevância pública da religião seria o cerne da disputa em torno da permanência ou não do paradigma de Weber. Considerar modernização e secularização como inseparáveis seria, inclusive, relegar a uma classificação pré-moderna diversas sociedades que evoluíram em diversos sentidos, mas que não expulsaram a religião, além das dificuldades conceituais envolvidas na classificação precisa do que podemos considerar ‘modernos’. O paradigma da secularização está baseado em um determinismo histórico que considera o fim da religião um processo inexorável e irreversível, como na Lei dos Três Estados de Comte. Ao valer-se do contexto europeu, seria um paradigma inviável para realidades que fogem do marco epistemológico delineado a partir da realidade europeia, baseado em religiões protestantes, concepção liberal de política e Estado-Nação como princípio de análise. Para Vallejo (2014), a Europa pode ser, no máximo, ilustrativa da modernização que afastou a religião da vida pública – um processo de ‘deseuropeização do cristianismo’ –

que não deixa de ser apenas um modelo dentre muitos outros onde, inclusive, as promessas da modernidade não se cumpriram.

Questiona-se, pois, a capacidade hermenêutica do paradigma da secularização, já que ele não dá conta de diversas situações em que a religião está colocada no âmbito público. Seu arcabouço, por mais que tenha funcionado bem na transição para o mundo moderno analisado por Weber, tornou-se inadequado para a contemporaneidade, principalmente por uma interpretação equivocada de quais seriam as suas consequências. “La idea errónea principal de la teoría de la secularización es la confusión entre los *procesos históricos* de secularización y las *consecuencias* vaticinadas que se suponía que aquellos procesos tendrían sobre la religión. Esta confusión explica su circularidad, pues incluye lo definido —alejamiento del cristianismo— en la definición —alejamiento de la religión” (Nancy *apud* Vallejo, 2014, p. 106).

Jurgen Habermas é o expoente mais reconhecido dentre aqueles que defendem a concepção de pós-secularidade. Em um primeiro momento, pode parecer equivocado identificar um pensador tão voltado para a valorização da racionalidade em uma posição de crítica ao avanço da secularização, mas a forma como Habermas constrói o seu diagnóstico da atualidade, assim como a solução que ele esboça, não representam um rompimento com seus desenvolvimentos anteriores. Às principais hipóteses que sustentam o paradigma da secularização – avanço da ciência e tecnologia desencantando o mundo, diferenciação dos sistemas sociais com igrejas relegadas ao foro privado e restritas à administração dos meios de salvação e o aumento nos níveis de bem estar social aliviando os indivíduos da necessidade de explicações metafísicas – Habermas contrapõe fenômenos que parecem apontar para um ressurgimento da religião, como o crescimento das crenças majoritárias, a radicalização fundamentalista e a instrumentalização do seu potencial para a violência. Especialmente a perspectiva das religiões terem se tornado cada vez mais subjetivas e privatizadas num mundo moderno não é consistente, na sua visão, com o papel desempenhado pela religião nas questões públicas. A realidade dos Estados Unidos, tida por muitos como uma exceção ao avanço da secularização, por combinar intensa modernização com comunidades religiosas ‘vibrantes’ (Habermas, 2009), tem se tornado cada vez mais a regra pelo mundo, ao passo que a Europa, defendida como modelo do paradigma weberiano, é cada vez mais a exceção a ele.

Ao contrário de uma completa negação da secularização, assume-se a relevância de certas categorias como ferramentas descritivas indispensáveis, como a laicidade das instituições, em especial, mas que precisam ser adequadas a uma realidade marcada por três fenômenos específicos, todos relacionados a uma mudança de consciência nas populações ocidentais: (1) a percepção de que as lutas religiosas afetam os conflitos

globais, enfraquecendo a crença no desaparecimento da religião e recolocando-a no centro das preocupações políticas; (2) o ganho de influência da religião na esfera pública, assumindo o papel de “comunidades de interpretação” para uma série de temas ‘seculares’ como aborto, eutanásia, mudanças climáticas e medicina reprodutiva, por exemplo e (3) a presença massiva de imigrantes e refugiados vindos de sociedades com forte tradição religiosa, impondo o desafio de conviver de forma plural com essas novas e fiéis vozes. Tais fenômenos impõem como questão premente a convivência democrática dentro de regimes liberais que, no entendimento de Habermas, não podem negar espaço, na esfera pública, às escolhas religiosas.

Two reasons speak in favor of such liberal practice. First, the persons who are neither willing nor able to divide their moral convictions and their vocabulary into profane and religious strands must be permitted to take part in political will formation even if they use religious language. Second, the democratic state must not preemptively reduce the polyphonic complexity of the diverse public voices, because it cannot know whether it is not otherwise cutting society off from scarce resources for the generation of meanings and the shaping of identities. Particularly with regard to vulnerable social relations, religious traditions possess the power to convincingly articulate moral sensitivities and solidaristic intuitions. What puts pressure on secularism, then, is the expectation that secular citizens in civil society and the political public sphere must be able to meet their religious fellow citizens as equals (Habermas, 2008, p.09).

Dessa forma, a noção de pós-secularidade reconhece a relevância pública de diversos grupos religiosos ativos, influentes e heterogêneos para questionar o enfoque teleológico da modernização que situa a fé como uma relíquia do passado. O que esses autores entendem por “relevância pública”, entretanto, é o que nos parece problemático. Para Vallejo (2014), a pós-secularidade é candidata a um novo paradigma especialmente a partir de dois aspectos: o cognitivo e o atitudinal. No plano cognitivo, a proposta é que a pós-secularidade ultrapasse os parâmetros rígidos da secularidade para estabelecer pontes entre a racionalidade moderna e as cosmovisões religiosas, a partir de uma ampliação do conceito de racionalidade. No aspecto atitudinal, a pós-secularidade é tributária da religião como um bem moral – “um depósito ético de solidariedade humana” – adequado à vida republicana. Esses dois aspectos visam (re)valorizar a influência da religião na vida pública em contraponto aos postulantes da sua privatização, em defesa de uma sociedade que possa ser secular e conviver com valores religiosos em âmbito público. Um princípio fundamental é a compreensão de que as todas as vinculações religiosas compartilham uma visão comum do que é uma moral pública, razão pela qual os debates políticos podem encontrar uma base comum para a cidadania incluídas as vozes religiosas. Logo, uma sociedade secular pode estar em sintonia com diversos valores religiosos. “La postsecularidad implica que el discurso religioso sea

traducido cuando intervenga en la esfera pública para que su contenido penetre e influya en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigibles por ley. Ello requiere que las personas que han tenido una formación religiosa aprendan a politizar sus opiniones" (Vallejo, 2014, p.108), o que possibilitaria que as demandas religiosas possam ser traduzidas dentro de uma moldura secular.

O conceito de pós-secularidade seria mais amplo, portanto, e não apenas uma releitura do paradigma da secularização, pois pretende politizar a religião, algo que a secularização apenas descartou como improvável nos tempos modernos, afastando-a totalmente da política e do Estado. Habermas usa a expressão pós-secular para descrever a nova consciência das sociedades que não podem negar a existência contínua de grupos religiosos mesmo em sociedades amplamente secularizadas. (Habermas, 2010). Mais do que pensar a oposição entre religião e Estado, visa a sua reconciliação pelo reconhecimento das contribuições da religião para a esfera pública pela proposta de uma dialética entre a racionalidade secular e a racionalidade religiosa. (Vallejo, 2014), com a volta da religião ao espaço público, adaptada às características da modernidade, principalmente em coexistência com os estados democráticos.

O desafio torna-se elaborar políticas que sejam válidas para todos os cidadãos, independente do seu pertencimento a diferentes grupos religiosos, e igualmente válidas para aqueles sem filiação religiosa alguma. Uma sociedade pós-secular deve criar condições para a participação das comunidades religiosas nos processos democráticos, assim como essas comunidades devem estar cientes da sua inserção em sociedades plurais, o que significa respeito aos valores da democracia. Este desafio encontra-se entre a proposta dos comunitaristas de uma política multicultural de preservação de todas as identidades minoritárias e a dos secularistas, para os quais a religião, enquanto aspecto de foro privado, não pode abrir brechas dentro de políticas que precisam ser universais (Habermas, 2008). A perspectiva pós-secular seria a única a dar conta desse horizonte multicultural, plural e democrático. "Religious pluralism, in other words, as he argues, is part and parcel of the sociological conditions of a post-secular society" (Giannis, s.a.)¹⁴. Qualquer abordagem homogeneizante ou monista, do tipo 'ou se é secular, ou não', precisa ser posta de lado, tanto para explicar os processos de politização da religião nas sociedades contemporâneas quanto para viabilizar essa coexistência político-religiosa.

¹⁴ Importante ressaltar que, a partir dessa visão, as sociedades onde prevalecem os fundamentalismos como narrativa preponderante não são considerados dentro da moldura pós-secular, pois não chegaram a ser seculares, com instituições importantes como o Estado Laico, nem consideram a necessidade da coexistência com valores democráticos. A expansão do Islamismo dentro de países europeus, ao contrário, é encampada por diversos pesquisadores como corpus para análises da viabilidade do conceito de pós-secularidade. Um exemplo pode ser visto em Giannis (s.a).

A crença de Habermas de uma reconciliação através da razão pública e do diálogo reside dentro do seu principal projeto que vê a razão como fruto dos intercâmbios linguísticos entre os sujeitos, e não uma faculdade humana individual. A história segue caracterizada por um progresso linear, com a evolução gradual do potencial da razão existente em todo intercâmbio comunicativo. O lugar da religião, por si mesma, é problemático nessa progressão, posto que os discursos religiosos mantêm a razão comunicativa dentro de armadilhas ilusórias. Mas eles não podem ser suprimidos. Habermas busca viabilizar uma nova síntese entre "Iluminismo e Fé" mediante a inclusão das contribuições religiosas nos diálogos racionais da esfera pública. Aos filósofos caberia a tradução da forma dogmática das grandes religiões, como o cristianismo, para a sua essência racional, colocando-a em termos seculares em oposição às metáforas religiosas. "En otras palabras, el filósofo es, según Habermas, capaz de traducir plenamente el potencial racional de las religiones universales". (Ungureanu, 2013, p.186). Assim, os conteúdos das contribuições religiosas podem fazer parte da prática institucional de deliberação e tomada de decisão – no momento do voto, por exemplo – permitindo que os cidadãos religiosos decidam legitimamente baseando-se em suas motivações religiosas, desde que a tradução dessas motivações seja realizada dentro de um discurso secular que não fira os princípios democráticos que precisam reger o espaço público. Essa saída permite que as sociedades contemporâneas possam conviver com a volta das religiões para a vida política.

A visão de Habermas pode ter o mérito de enxergar uma relação interativa entre religião e democracia, e igualmente por negar as crenças religiosas como resquícios pré-modernos que não precisam ser considerados. Mas soam inconsistentes por uma série de motivos, todos derivados da concepção da racionalidade. Em primeiro lugar, são muitas as idealizações pragmáticas do seu aparato conceitual, como "consenso ideal" ou "solução única", que pressupõem ser possível alcançar uma neutralidade entre o religioso e o secular. "Las nociones de Habermas de razón pública, diálogo y traducción siguen dependiendo de una retórica de la neutralidad pura y de la reconciliación final que llevan la marca de la saga teleológica de la razón de Kant, y de su visión intelectualizada de la "fe racional"." (Ungureanu, 2013, p.185). A possibilidade de que a tradução e o diálogo sejam capazes de eliminar a singularidade das crenças religiosas – crescentemente plurais e díspares também no Ocidente – transmutando-as para a unidade de uma posição racional e secular parece pouco promissora.

Las fuerzas políticas no aspiran a la neutralidad pura, sino que participan —con sus intereses específicos, compromisos ideológicos y de valores— en la batalla política de producción y representación a la vez del pueblo y de la voluntad general. El partidismo en los compromisos es una parte intrínseca del juego

político y aquí la religión puede jugar un papel importante. Bajo la influencia de las tradiciones religiosas, las fuerzas políticas representantes de mayorías o minorías pueden clasificar derechos y deberes de manera diferente, incluso cuando se enfrentan a las mismas circunstancias políticas. (Ungureanu, 2013, p.192).

A interpretação e a priorização de direitos tendem a ser concebidas a partir de uma ampla variedade de visões cuja conciliação é muito mais problemática do que pode-se supor por um esquema rígido como o de Habermas, porquanto parece mais sensato concordar com o filósofo alemão no que tange ao diagnóstico da pós-secularidade como a era de um novo protagonismo das religiões no espaço público, do que com o remédio prescrito para lidar com esse contexto. A imagem otimista de um diálogo racional entre cidadãos racionais obscurece as hierarquias e disputas de poder na relação entre política e religião e a concepção de que a religião, uma vez traduzida pela racionalidade, pode ser segura para a democracia, talvez seja ingênua demais. As investigações empíricas têm demonstrado que, mais do que trocas argumentativas racionais, as práticas religiosas em ascensão têm conteúdos carregados de paixão e de magia (Prandi, 1992), inclusive dentro da possibilidade de serem compreendidas a partir de um possível “reencantamento”, transferido para os discursos na esfera pública sem qualquer tradução dentro de molduras seculares. As fronteiras entre razão e política não são necessariamente porosas a ponto de permitir uma interação tão aberta e democrática. Boa parte das questões invocadas nos discursos jurídicos ou políticos são claramente não-religiosas (Ungureanu, 2013, p.193), assim como a recíproca é verdadeira.

Da obra de Habermas, vamos nos centrar especificamente na persistência/volta da religião à vida pública, no que Casanova chamou de “desprivatização”. Mais do que uma circunstância de conciliação entre o religioso e o político, o papel das religiões no mundo ocidental, principalmente a partir dos anos 80, é marcado por uma reação ao espaço marginal que o avanço da modernidade teria lhes relegado. A secularização não é um mito, mas não é única narrativa moderna, universal e totalizante como gostariam os defensores do Iluminismo. Dentro do conceito de secularização há de se pensar em variantes, com a da diferenciação entre as esferas religiosa e secular e o declínio da religião, válidas de acordo com certos contextos. A única característica fundamental da secularização não ‘cumprida’ seria a da privatização do sagrado. Na compreensão de Casanova, as religiões crescentemente buscam reassumir um papel público na definição do mundo, em termos políticos e morais, que supere a cura privada de almas, o que traz um problema para a questão da democracia: mantê-la protegida dentro dos ideais do Estado Laico implica evitar a todo custo o intercâmbio entre política e religião. “nas sociedades contemporâneas, verifica-se o processo inverso: a religião e a política realizam

constantemente deslocamentos, que lhes permitem atravessar fronteiras permeáveis e ocupar territorialidades móveis" (Dantas, 2013, p.1).

Mas em que medida esse trânsito nega a secularização? Retomando Pierucci (2008), em nada. A presença da religião na esfera pública é marcada pela pluralidade, que só pôde florescer em sociedades seculares e a esfera jurídico-política segue resguardada de qualquer ação religiosa, de forma que as 'religiões públicas' não são incompatíveis com a laicidade do Estado. "O laicismo inclusivo defende a atuação das religiões nos fóruns políticos e no âmbito da cultura, possibilitando que as organizações religiosas articulem suas reivindicações como demandas políticas. [...] Pode-se sustentar, então, que a laicidade do Estado não exige a privatização da religião nem interdita a presença do sagrado na arena política" (Dantas, 2013, p.09).

Entretanto, uma série de acontecimentos recentes corrobora a perspectiva de um engajamento político intenso e crescente de atores religiosos de grande influência, contrariando tanto a visão de que há uma fronteira intransponível entre religião e política, quanto a de uma reconciliação em bases neutras. "No Brasil, as igrejas evangélicas têm investido na consolidação das estruturas hierárquicas, na racionalização do funcionamento institucional, na burocratização das atividades religiosas, na profissionalização das estratégias políticas e na ampliação da cidadania dos fiéis. A religião, pois, não se encontra mais reclusa na vida privada, passando a circular pelo espaço público e a formular demandas às instâncias políticas" (Dantas, 2013, p.07). Ao mesmo tempo, seus líderes se envolvem e defendem demandas religiosas não traduzidas dentro de uma moldura secular como propôs Habermas. Os embates travados pela bancada cristã no Congresso Brasileiro contra temas como aborto, casamento homossexual, liberalização da maconha e pesquisa com células tronco, representadas por projetos como o "Estatuto da Família" que desconsideram qualquer possibilidade de pluralidade, parecem fazer água na proposição do pensador alemão.

Deste modo, se a secularização é a retirada da religião do Estado, mesmo que ela permaneça relevante nos contextos socioculturais, tudo estaria resolvido não fossem as tentativas de (re)ocupação dos espaços institucionalizados por parte de alguns fortes agentes religiosos. A obsolescência do modelo europeu - liberal, secular e neutro - para dar conta dos desdobramentos recentes (Burity, 2001), adverte para o fato de que o fim do monopólio religioso, o livre exercício da fé e a tolerância religiosa talvez não sejam conquistas tão bem resguardadas. A religião está sim colocada no espaço público, mas dentro de uma moldura pouco (ou nada) conciliadora. Em algumas realidades talvez não possamos sequer falar em reocupação, considerando que o discurso religioso não chegou a "sair" dos espaços públicos. Entretanto, muitas vezes religiões tradicionais perderam

espaço para novas narrativas e a pluralidade torna a disputa de forças ainda mais acirrada. “Não é mais a mesma religião de volta, não há mais uma só religião de massas em disputa, e a religião não é o único espaço de produção simbólica no domínio social e político”. (Burity, 2001, p.31). No Brasil, de forma simplista, observamos nos últimos trinta anos o “sumiço” da Teologia da Libertação (Pierucci, 2008) em paralelo à ascensão evangélica: de qualquer forma, em nenhum momento parece ter havido uma completa privatização do religioso como nos modelos europeus.

A discussão sobre a possível desprivatização da religião é ainda mais complexa pois, uma vez baseada nos conceitos de público e privado, é obliterada pelos deslocamentos que incidiram sobre esses conceitos ao longo das últimas décadas, especificamente no que tange à religião. Por um lado, as atividades reguladoras do estado passaram a envolver áreas tradicionalmente tidas como privadas, seja com vistas à garantia de oportunidades iguais, como os direitos das mulheres, à intensificação da regulação sobre os corpos, como o controle de natalidade, ou ainda em impasses típicos do processo de modernização, como nas questões de manipulação genética, por exemplo; em todas essas possibilidades, questões antes não incorporadas pelo Estado passaram a ser alvo de políticas públicas. Soma-se a isso a ampliação da oferta religiosa que acirrou a busca por espaços de representação política de seus diversos líderes e a concessão de bens públicos a igrejas (como doação de terrenos), além da necessidade de atores políticos para arbitrar conflitos inter-religiosos. E, ainda, o surgimento de novos espaços de representação política não mais centrados no Estado que passaram a colocar na pauta do debate político questões até então restritas ao círculo privado, como os temas relativos a gênero, em busca de reconhecimento e participação. “Esses indicadores apontam para uma crescente oscilação e indecidibilidade da fronteira público/privado, que deixa à iniciativa política de atores mobilizados em torno das questões mencionadas - ou seja, regulação estatal da vida privada; demanda por representação ou por resolução de conflitos de base religiosa; e politização de demandas particulares - o traçado da linha divisória” (Burity, 2001, p.33).

Além de repensar os conceitos de público e privado, as próprias noções tradicionais de político e religioso precisam ser postas em suspensão. O político não cabe mais dentro de definições que o reduzam à suposição de neutralidade, ao mesmo tempo em que se depara com o desafio de pensar os limites da sua tolerância no equilíbrio entre igualdade e liberdade. Ao mesmo tempo, o religioso é hoje marcado por uma nova configuração em que as hierarquias e tradições não têm mais tanto peso (vide a proliferação de igrejas e denominações com novos nomes, líderes e rituais). “O religioso e o político se desterritorializam - multiplicando-se suas instâncias e ‘flutuando’ através das fronteiras culturais, políticas e mesmo econômicas das muitas sociedades contemporâneas” (idem,

p.35), o que não quer dizer que são tão absolutamente fluidos, mas efetivamente capazes de operar deslocamentos nas suas definições tradicionais. De tal maneira que a religião não será relegada à esfera privada e seus símbolos excluídos de qualquer vivência pública, o que seria considerado anti-democrático uma vez que atuem dentro dos limites constitucionais e sejam representativas de parcelas substanciais da população de um Estado. O problema é que, facilitado o acesso de movimentos religiosos à esfera política, corre-se o risco de que passe a fazer parte do debate público um sem-número de intransigências e imposições característicos do universo religioso.

Na repolitização do discurso religioso podemos encontrar do integrismo mais reacionário ao pluralismo mais radical, passando por posições centristas e pragmáticas: da política dos aiatolás e da nova direita religiosa norte-americana, à teologia da prosperidade e o projeto político dos neopentecostais brasileiros ou mexicanos, passando pela teologia da libertação, o evangelicalismo latino-americano e as políticas de promoção dos direitos humanos das igrejas européias (notadamente através do movimento ecumênico). (Burity, 2001, p.40).

Diversos desses movimentos que (re)ocupam o espaço político o fazem em oposição direta ao que Berger (2000) nomeia de elites seculares. A ideia de que ao aumento da modernização corresponderia uma redução das práticas religiosas mostra-se equivocada justamente pelo seu oposto: quanto mais modernização, mais reação dos movimentos religiosos caracterizados, em suas próprias vozes, como resistência e protesto aos ideais progressistas. Os movimentos que estão crescendo são justamente os que rejeitaram a adaptação/atualização ao mundo moderno, ou seja, os conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas. "Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que vêem como modernidade estão em declínio em quase toda parte." (Berger, 2000, p.13). Diversos movimentos pelo mundo, como o crescimento do islamismo¹⁵ inclusive entre parcelas alfabetizadas da população de países modernizados, mostram que "o mundo de hoje, com algumas exceções, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de 'teoria da secularização' está essencialmente equivocada" (idem, p. 10).

¹⁵ Berger faz uma distinção importante entre os diversos "islamismos" que povoam a região do Oriente Médio, Norte da África, Sudeste da Ásia e também na África subsaariana, onde concorre com o catolicismo. Em muitos desses lugares, ao invés da versão que comumente associamos ao "fundamentalismo", há vertentes como o Nudhat'ul-Ulama da Indonésia, um movimento de renascimento com grande influência que se posiciona a favor da democracia e do pluralismo. (Berger, 2000).

O fato de diversos aspectos das religiões atuais coexistirem com elementos modernos caracteriza a dessecularização, marcada por tentativas ora de rejeição, ora de adaptação das religiões frente à modernidade. Nenhuma das duas possibilidades seria uma saída universal, como no exemplo da Igreja Católica que, no intervalo de cerca de um século entre o Concílio Vaticano I, em 1873, e o Concílio Vaticano II, saiu de uma posição de total rejeição ao Iluminismo para outra que visou colocar a igreja em sintonia com o mundo moderno. Berger não ousa afirmar qual deles representou uma relação mais eficaz com a modernidade, mas que vários movimentos, nessa tentativa de coexistência com a modernidade, erigiram-na como inimigo a ser combatido sempre que possível, numa postura de reação aos grupos progressistas.

I was recently a consultant on a study of 11 countries that examined what we called "normative conflicts"—basic conflicts about philosophical and moral issues. We found in most countries a fundamental conflict between the elite culture and the rest of the population. Many of the populist movements around the world are born out of a resentment against that elite. Because that elite is so secular, the protests take religious forms. [...] One can't understand the Christian Right and similar movements unless one sees them as reactive—they're reacting to what they call secular humanism. Whether "secular humanism" is the right term or not, these people are reacting to an elite culture. (Berger, 1997).

É característico desses novos movimentos religiosos a atração a sujeitos com "ressentimentos originados às vezes em motivações claramente não-religiosas" (Berger, 2000, p.17). A dessecularização seria uma reação da sociedade a uma elite muito secularizada e sua formação seria definida como oposição a bandeiras progressistas levadas adiante por essa elite. A postura dos líderes evangélicos no Brasil sobre o fim do Ministério da Cultura, anunciado na primeira semana do governo do presidente-interino Michel Temer, é significativa dessa reação. Silas Malafaia, líder da Assembleia de Deus, imediatamente publicou um tweet: "Os esquerdopatas estão chorando porque Temer acabou com um dos seus antros, Ministério da Cultura"¹⁶.

A classificação precisa desses movimentos, entretanto, não é tarefa simples, porque muitos deles guardam traços modernos que não podem ser desprezados e dificultam a sua divisão em categorias estanques de rejeição ou adaptação à modernidade. "This world is characterized by a variety of programs of modernization and of religious models, not all of which conform to the Western model of liberal-individualist modernization and secularization" (Berger, 1997). Se, por um lado, é imediato o enquadramento do

¹⁶ Disponível em <https://twitter.com/pastormalafaia?lang=pt>.

fundamentalismo islâmico como reação às elites seculares (o que fica explícito nos seus alvos, como as boates gays e os símbolos do capitalismo), as explosões neopentecostais mundo afora, especialmente na América Latina e na África, aprofundam a dificuldade de classificação, dada a combinação de características profundamente reacionárias com outras igualmente modernizantes.

Algo como a “ética protestante” de Weber é provavelmente funcional numa fase inicial do crescimento capitalista – uma ética, religiosamente inspirada ou não, que valoriza a disciplina pessoal, o trabalho sério, a frugalidade e o respeito pelo aprendizado. O novo evangelismo na América Latina exhibe esses valores com pureza quase cristalina, a tal ponto que meu subtítulo imaginário para o projeto de pesquisa sobre esse tema coordenado pelo centro que eu dirijo na Universidade de Boston foi: “Max Weber está vivo, vai bem e mora na Guatemala.” (Berger, 2000, p.21).

A apresentação da contradição da expansão neopentecostal nos marcos da modernidade implica prioritariamente o entendimento de que vivemos uma era de pluralidade religiosa que permite uma ampla oferta àqueles que buscam alguma forma de salvação. Diversos pensadores importantes da atualidade repetem-se na afirmação de que os homens seguem buscando uma narrativa que lhes garanta alguma certeza e segurança. Além de Taylor e a persistência na busca de fontes de plenitude (vide seção anterior), temos Berger (“a modernidade, por razões muito compreensíveis, solapa todas as velhas certezas; a incerteza é uma condição que muitas pessoas têm grande dificuldade em assumir; assim, qualquer movimento - não apenas religioso - que promete assegurar ou renovar a certeza tem um apelo seguro.” 2000, p.14) e Giddens, (a religião radica na ansiedade e no medo; como a modernidade não os eliminou, então os modernos continuarão a ter necessidades religiosas – *apud* Costa, 2012, p.336). Na contemporaneidade, entretanto, essa busca marca a coexistência entre racionalidade política e religião, posto que a sua persistência ocorre dentro dos valores modernos, e não em oposição a eles. Um desses principais valores é a possibilidade da livre escolha individual, possível na circunstância de um mercado religioso à disposição dos sujeitos.

A utilização do termo ‘mercado’ é recorrente nos estudos sobre essa persistência religiosa no mundo moderno. Especialmente no contexto da América Latina, o que observa-se é uma dinâmica concorrencial entre diversas denominações religiosas, disputando a adesão dos fiéis inclusive pela incorporação de uma lógica empresarial – a própria proliferação da expressão “marketing religioso” é sintomática desse movimento. Uma vertente desses estudos busca articular ainda esse contexto de liberdade e concorrência ao acirramento de certos dogmatismos, apostando que a postura sectária de algumas denominações, que chegam a impedir que seus membros convivam com

crentes de outras filiações, como no caso da Igreja Preparatória no Brasil, é reflexo das suas tentativas de manter os seus rebanhos fechados: não perdem clientes se seus consumidores não conhecem as outras alternativas disponíveis. Outros, em contrapartida, afirmam que é justamente na ampla oferta que reside a incapacidade de impor valores sectários, porquanto temos religiões mais flexíveis¹⁷.

Essa flexibilidade, longe da falta de imposição de uma rígida conduta moral, estaria mais atrelada à articulação das possibilidades religiosas às disposições pessoais dos sujeitos que agora aderem de forma voluntária, uma vez que a submissão imposta já não tem um caráter tão decisivo. “A religião enquanto escolha individual supõe a afinidade com diversas práticas religiosas, não necessariamente, por uma proximidade teológica, mas muito mais por uma sintonia decorrente de objetivos centrados nas premissas norteadoras da modernidade neoliberal.” (Gabatz, 2014, p. 512). A reivindicação de liberdade religiosa insere a relação com o metafísico dentro de um mercado de consumo marcado por valores pós-modernos como flexibilidade, efemeridade, descartabilidade, ligações passageiras e trânsito fluido¹⁸. Neste mercado de relações e filiações porosas, a religião é convertida em mercadoria em uma “uma economia de bens religiosos” (Gabatz, 2014, p. 516), coexistindo com diversas outras instâncias orientadas para o mercado, como mídia, literatura, esportes e moda, que também produzem explicações sobre o real orientadas economicamente e geram devoção das pessoas. “A dessacralização da cultura relativiza os compromissos com o sagrado, favorece as “quebras de lealdade”, efemiza a filiação religiosa e possibilita constantes trocas de religião por meio da conversão. Por conseguinte, com o fim da hegemonia absoluta da religião oficial, foram confeccionados inúmeros ‘artefatos’ religiosos, ampliando, assim, a pluralidade de crenças, as possibilidades de escolha de cada indivíduo e a liberdade de culto” (Dantas, 2013, p.06).

A percepção da passagem da supremacia de uma única cosmovisão e normatividade moral para a liberdade para escolher a sua fonte de significação leva alguns autores a afirmar que a experiência com a transcendência está desvinculada de qualquer pertencimento institucional (Dantas, 2013), dada a crise das estruturas normativas das religiões tradicionais. Para Gauchet, os dilemas em torno da secularização resolvem-se quando estabelece-se uma distinção entre a religião enquanto estruturadora da sociedade e a crença religiosa. A primeira seria uma marca do passado, a segunda, não, marcada agora pela “individualização do crer” (Gauchet, 2009). A forma como as religiões

¹⁷ A obra de Campos (2000), detalha a aproximação entre os templos e o mercado, com ênfase no seu aspecto concorrencial. Ver ainda Sanchis (2003).

¹⁸ Autores importantes vão abordar essa perspectiva dentro da moldura da crise das identidades na pós-modernidade, entre os quais destacamos: HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2000 e BAUMAN, Zygmunt. A arte da vida. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

estruturavam a sociedade deu espaço a uma singular mudança no acesso ao religioso, que não se confunde mais com o sentido de comunidade e de pertencimento do passado, quando a religião era uma realidade exterior e superior às vontades individuais. Hoje, ela se refere muito mais a uma adesão estritamente pessoal "A figura ideal do crente de hoje é o convertido, cuja escolha se refere a um engajamento puramente interior. Disso também resulta que esses novos crentes individualizados não se submetam voluntariamente a uma autoridade exterior, qualquer que ela seja. Eles se sentem independentes, tanto em face das Igrejas como da autoridade da sociedade" (Gauchet, 2009).

A "saída da religião" (Gauchet 2008; 2009) do seu papel estruturador inviabiliza os diagnósticos da volta dos fundamentalismos para dentro dos Estados, mesmo que as religiões estejam colocadas no espaço público – de onde, aliás, não precisam retirar-se, afirma. Entretanto, isso não significa perda da religiosidade como uma importante reserva de sentido na contemporaneidade. Ela permanece atuante, mas deslocada de uma ênfase político-institucional para o individual. "Desloca-se da ordem da anterioridade e da transcendência do religioso e, portanto, da ordem da recepção/imposição/devocão incondicional a um princípio heterônomo, tido como unificador do estabelecimento humano, para a ordem da busca/apropriação/indagação individual" (Barbosa e Lott, 2010, p.75). Desloca-se, pois, do plano da lei universal para o da subjetividade, em que à saída da religião corresponde também um período bastante inventivo, baseado na "fé dos indivíduos" (Gauchet, 2008). Na sua genealogia da democracia, o autor circunscreve os últimos 70 anos como o contexto em que a ideia de liberdade se desenvolveu de forma acelerada e sem precedentes, num rompimento claro com totalitarismos no pós-segunda guerra. Desde então, mesmo a ocupação da política pelas religiões acontece dentro da democracia, com a ocupação dos parlamentos e a adequação das suas crenças a projetos de lei, como é saliente no caso brasileiro. As religiões estão na democracia, reivindicando suas pautas por dentro dos sistemas democráticos. "Parece-me que os laços do cristianismo com o mundo moderno se tornam cada vez mais evidentes" (Gauchet, 2008).

As possibilidades de escolha pessoal e adesão voluntária parecem-nos, dadas as concepções acima, as características que mais dão fôlego à concepção de que as novas religiões estão ancoradas em valores modernos nos dias de hoje. A liberdade individual enseja mais do que isso, entretanto, especialmente entre os neopentecostais, cuja narrativa hibridiza tradicional e moderno também a partir de diversas outras variáveis, com articulação de mais antagonismos do que a oposição heteronomia *versus* autonomia possibilita compreender. Do desencantamento à efervescência da magia, da racionalização do espaço público e a sacralização da vida privada ao compromisso

cotidiano com os cultos de cura, não é possível caracterizar o neopentecostalismo de forma monista – ou é moderno e secular, ou não é. É outra relação com a contemporaneidade, assentada em diversos antagonismos.

1.3 No berço da Teologia da Libertação

As primeiras análises científicas sobre o neopentecostalismo no Brasil deram-se, principalmente, a partir de meados dos anos 90, quando o fenômeno já era representativo da religiosidade de milhões de pessoas. Junto a essa ascensão, foi superado um período relativamente longo de coexistência pacífica das diversas instituições religiosas em território brasileiro, uma vez que o cenário religioso passa a configurar-se como um mercado, como vimos anteriormente, marcado pela acirrada concorrência. A partir de então, o que temos é uma pluralidade de possibilidades de transcendência, com toda a amplitude que o termo pluralidade é capaz de significar.

Nesse universo plural, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi a que mais atraiu a atenção dos estudiosos, mesmo não sendo a primeira denominação em números no Brasil. Segundo o Censo IBGE de 2010, a IURD tem 1.873 milhão de fiéis contra 12,3 milhões da Assembleia de Deus e 2.289 milhões da Congregação Cristã do Brasil (IBGE, 2010). Entretanto, nenhum outro movimento religioso trouxe à tona tantas novidades como a Universal foi capaz de fazê-lo nas últimas décadas. Entre rupturas e continuidades em relação ao pentecostalismo tradicional, incorporação de elementos mágicos de cultos afro-brasileiros e adequação a valores da cultura globalizada, a IURD tornou-se a “ponta-de-lança do neopentecostalismo” (Mariano, 2005, p.43).

A conceituação do neopentecostalismo, entretanto, não acontece de forma simples. Diversos autores reforçam a dificuldade em estabelecer uma classificação precisa do fenômeno em especial pelas inúmeras denominações, que se aproximam e se contrastam numa variedade de aspectos e filiações, como pentecostalismo clássico, pentecostalismo autônomo, seitas de cura divina, igrejas de mediação, dentre outras. A referência recorrente nesses estudos, inclusive entre autores dos outros países da América Latina, é a classificação em três ondas realizada por Mariano na obra *Neopentecostais*, publicada pela primeira vez em 1999. A partir das três ondas do protestantismo pelo mundo

– puritana, metodista e pentecostal – Mariano propõe uma nova divisão em três ondas do último movimento protestante, o pentecostalismo.

A primeira onda, ocorrida entre 1910 e 1950, é formada pelas denominações clássicas, cuja principal representante ainda é hoje a *Assembleia de Deus*, liderada por Silas Malafaia. Elas seguem os ideais ascéticos de rejeição ao mundo exterior e a postura sectária, ferrenho anti-catolicismo e hoje contam também com membros das camadas médias da população, apesar de pequenos sinais, especialmente da *Assembleia de Deus*, de acomodação social e dessectarização. A segunda onda marcou as décadas de 50 e 60 com a fragmentação do universo pentecostal em novas denominações, com destaque para a *Igreja Quadrangular*, *Deus é Amor* e *Brasil para Cristo*, especialmente em território paulista. As igrejas da segunda onda, com vistas ao evangelismo de massa, passaram a incorporar os meios de comunicação para a sua disseminação, como o rádio, e encontros públicos itinerantes em praças e ginásios (as famosas tendas de lona), o que permitiu maior visibilidade e, conseqüentemente, mais críticas, sendo acusadas de charlatanismo e curandeirismo. Sua ênfase é no dom da cura divina, causa principal da expansão neopentecostal. “É unânime entre os pesquisadores norte-americanos a ideia de que o evangelismo baseado na cura foi o grande responsável pela explosão pentecostal em diversas partes do mundo” (Mariano, 2005, p.31). A primeira e a segunda ondas diferem-se pouco em questões teológicas, basicamente a partir da ênfase em um dos dons do Espírito Santo: nas primeiras, falar em línguas – a glossolalia¹⁹; nas posteriores, a cura.

Já em fins dos anos 70 e início dos 80, num contexto fundamentalmente carioca, surge a terceira onda pentecostal com a *IURD* e *Igreja Internacional da Graça de Deus* – é o nascimento do movimento neopentecostal²⁰. Edir Macedo foi membro da *Igreja Nova Vida*, do missionário canadense Robert MacAlister, fundada em 1960 no Rio de Janeiro. Após 12 anos, ele e outros membros rompem com essa igreja e fundam a *Cruzada do Caminho Eterno*. De algumas dissidências internas, Macedo e RR Soares²¹ fundam a *IURD* em 1977, angariando fiéis de porta em porta no subúrbio do Rio de Janeiro. A *IURD* hoje é considerada um tipo-ideal para qualquer reflexão sobre o neopentecostalismo, pois

¹⁹ Segundo sua teologia, o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos no dia de Pentecostes e eles falaram em um idioma que nenhum dos presentes foi capaz de compreender. “É esta mesma inspiração que recai sobre os fiéis de hoje quando eles recebem o ‘batismo de fogo’, isto é, quando se manifesta neles o ‘dom das línguas’. Este dom é por eles considerado como o primeiro e mais comum de todos os dons do Espírito Santo, a partir da exegese de uma Carta de Paulo aos Coríntios (I.12 8-10) abordando os carismas outorgados aos humanos através do Espírito Santo. Nós, pesquisadores em Ciências Sociais, denominamos de ‘glossolalia’ esta manifestação, que consideramos como uma forma de transe verbal” (Aubreé, 2000, p.124).

²⁰ Importante ressaltar que nem todas as igrejas pentecostais surgidas a partir dos anos 70 são neopentecostais. Muitas delas guardam proximidade doutrinária e comportamental com as vertentes da primeira e da segunda onda (Mariano, 2005, p.37).

²¹ Depois de um rompimento com Macedo, RR Soares fundou a *Igreja Internacional da Graça de Deus*, nos mesmos moldes da *Universal*.

passou muito rapidamente ao status de “maior novidade do pentecostalismo brasileiro” (Mariano, 2005, p.34).

A principal diferença do neopentecostalismo com as ondas anteriores é a ruptura com o sectarismo e o ascetismo pentecostais: “é a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo” (Mariano, 2005, p.36). Sua relação com as ondas predecessoras é tanto de manutenção (ainda prevalecem características como antiecumenismo, líderes fortes, uso dos meios de comunicação de massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária e pregação da cura divina) quanto de inovação, pela exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seus anjos decaídos, pregação da Teologia da Prosperidade, liberalização dos usos e costumes da santidade e estruturação como empresas. A possibilidade de traçar essas linhas de continuidade e sobreposição não significa, entretanto, que há uma homogeneidade teológica entre os neopentecostais. Inversamente a isso, as diversas denominações discordam entre si em relação a diversas práticas, talvez na busca por sua diferenciação em vista da concorrência por fiéis. A principal marca entre elas, sem dúvida, é a cosmologia dualista da guerra entre Deus e o Diabo, que não se reduz aos rituais dentro da igreja: a crescente ocupação de cargos públicos e de espaços na mídia eletrônica é conquistada também pelo argumento de que é preciso desses lugares para lutar contra o Diabo.

“Dentre todas, a Universal costuma ser a mais criticada por uma série de razões: pela exposição constrangedora dos fiéis nos rituais do exorcismo, por invocar os deuses dos cultos afro-brasileiros, pelos insistentes e nada recatados pedidos de oferta, pelo uso ritual da arruda, do sal grosso, de água fluidificada” (Mariano, 2005, p.38). Apesar dessas críticas, muitas denominações têm sido flexíveis na incorporação das práticas das grandes neopentecostais como a IURD, dada a comprovação do seu sucesso em agregar as massas, o que pode levar, no médio prazo, a mais homogeneidade entre as denominações neopentecostais. Esse sucesso tem diversas explicações a depender da ênfase de cada pesquisador. Muitas delas, inclusive, são criticadas como abordagens demasiadamente simplistas, seja pela ênfase nos aspectos econômicos da Teologia da Prosperidade, na imagem da IURD dentro de um molde empresarial ou ainda na conclusão (precipitada) de que seu sucesso deve-se à existência da pobreza em larga escala nos países periféricos. No campo da Sociologia da Religião e da Teologia muitos estudos reduzem-se, ainda, a descrever as características do seu culto, incorrendo numa abordagem generalizante a partir de determinadas realidades específicas.

Dentre os críticos a esses reducionismos que obliteram a riqueza do fenômeno (Mansilla, 2007), há uma ênfase no fato de que ele não se esgota em uma única variável, devendo ser pensado a partir, principalmente, da sua articulação entre o tradicional e o

moderno. Antes do primeiro contato com os estudos mais refinados sobre o fenômeno evangélico, soam absurdamente incoerentes afirmativas como a de Berger: "creio que a ressurgência evangélica é positivamente modernizadora" (2000, p. 19) ou, mais além, a de Campos: "es posible distinguir en la IURD rasgos de una religiosidad postmoderna" (Campos, 2000, p.21). Ao impacto inicial, entretanto, sobrepõem-se uma variedade de pesquisadores e dados que fundamentam essa perspectiva de forma coerente com o que vislumbramos em campo.

Para Berger (2000), a América Latina é, em especial, o cenário onde esses traços modernizantes estão mais desenvolvidos. Em oposição ao catolicismo ibérico, predominante no continente, afirma como os evangélicos têm deixado de lado tradições como o machismo e a obediência subserviente à hierarquia, caracterizadas como obstáculos à modernização, além de incentivado comportamentos que a impulsionam. Num exemplo simples – o estímulo à leitura da Bíblia – afirma como a alfabetização e, em consequência, o estímulo ao progresso individual, são passos significativos num continente com taxas impressionantes de indivíduos longe dos bancos escolares. A gestão das igrejas pelos leigos (entre eles, um número considerável de mulheres), põe em xeque uma hierarquia rígida e habilita os fiéis em assuntos administrativos. "Não é ilusório achar que, nesse sentido, as congregações evangélicas servem – inadvertidamente, claro – como escolas de democracia e de mobilidade social" (Berger, 2000, pp.19-20). Para Campos (2000), são traços pós-modernos colocados no mesmo espaço de diversos arcaísmos. A IURD expande-se num 'terreno cultural' moderno, principalmente com a ênfase no indivíduo, mas ao mesmo tempo lida com camadas da população completamente alijadas de qualquer melhoria trazida pela modernização. "Ese emprendimiento religioso es portador de estrategias que combinan ruptura con continuidad o la pre con la postmodernidad" (Campos, 2000, p.21).

O neopentecostalismo, ao lado da Renovação Carismática Católica, é considerado como uma resultante secularizada do que Camurça (2003) chama de "surto religioso contemporâneo", que subordina elementos mágicos a uma racionalidade na forma de ver a salvação, especialmente pela questão da escolha individual. Ao contrário dos postulantes de um reencantamento do mundo marcado pela persistência das religiões sob uma forma irracional, tais movimentos não recuperam o poder conferido aos mistérios da forma como o faziam os pré-modernos. Mesmo a magia ainda persistente se dá dentro de uma ética "que questiona a eficiência *per se* da magia, relacionando-a ao Mal e ao demônio e atribuindo apenas ao Espírito Santo uma dimensão extática do Bem. Com isso, deslegitima-se 'como sendo do Mal' qualquer outra instância sobrenatural" (Camurça, 2003, p.60). Na afirmação de outra pesquisa elencada por Camurça, teríamos um

“reencantamento racionalizado”, marca de um surto religioso dentro do moderno (idem, p.62).

El discurso neopentecostal desarrolla nuevas lógicas hiero-organizacionales (iglesias celulares) y expresiones cúllicas, transformadas en reuniones de espectáculos (extáticas, eufóricas y efervescentes), coincidentes con una sociedad globalizada. Construye reciclajes bíblicos para legitimar el liderazgo femenino; transforma la identidad pentecostal en un individualismo reencantado; enfatiza la teodicea de la felicidad y las satisfacciones viáticas; y concilia la religión con la política. (Mansilla, 2007)

Cada uma dessas características merece uma abordagem mais detalhada. Não porque a caracterização da IURD seja o objetivo dessa tese, mas porque a combinação desses elementos favorecerá a nossa abordagem do ressentimento como afeto preponderante neste universo, que tem como consequência uma prática intolerante sob um discurso de generosidade. A compreensão da Teologia da Prosperidade, mais ampla do que qualquer ‘reducionismo mercadológico’ (Burity *apud* Mansilla, 2007), nos permite compreender a base doutrinária de onde originaram-se essas variáveis. A Teologia da Prosperidade é fruto da resposta do fundamentalismo norte-americano à Crise de 1929, a partir da qual a doutrina do Milenarismo desenvolve-se de duas maneiras principais: o pós-milenarismo e o pré-milenarismo. A primeira advoga que a volta de Jesus aconteceria apenas após mil anos de ética solidária entre os fiéis, donde a ênfase na ajuda mútua e na filantropia, formando os chamados *evangelicals* nos EUA. Dada a sua utopia, essa visão foi aos poucos sendo substituída pela doutrina pré-milenarista, que defende que a vida em sofrimento precede a vinda de Cristo. Para esses, não havia sentido em melhorar a vida neste mundo: Deus virá em breve e levará os eleitos para a boa vida no reino dos céus. As políticas sociais e a filantropia são rejeitadas e os males sociais vistos como castigos para os infiéis. Aos negros e hispânicos excluídos em território americano, cabia, logo, a conversão, ou o “nascer de novo” para que pudessem ser salvos no retorno de Cristo. Os pré-milenaristas passaram a difundir, dessa forma, a necessidade de “recristianização da América” (Souza e Magalhães, 2002, p.95) pela evangelização em massa, de forma a levar a salvação ao maior número possível de cidadãos americanos.

Da ênfase na ‘recristianização’ da corrente pré-milenar surge a “Teologia do Domínio”, voltada para a ocupação dos espaços destinados às elites dirigentes, que cria escolas e universidades visando uma vitória cultural nos EUA em todo o mundo. Entre os seus principais argumentos, há ataques ferrenhos ao comunismo como representante do diabo na Terra, ao qual contrapunham as virtudes do capitalismo, entre elas a prosperidade e o espírito de iniciativa. Essa terceira orientação foi a mais difundida em todo o mundo, em especial na América Latina, influenciando diretamente a formação da

Teologia da Prosperidade, que foi reconhecida enquanto doutrina nos anos 70, quando difundiu-se efetivamente. Também conhecida como Confissão Positiva, essa teologia “possuía forte cunho de autoajuda e valorização do indivíduo, agregando crenças sobre a cura, prosperidade e poder da fé através da confissão da ‘Palavra’ em voz alta e ‘No Nome de Jesus’ para recebimento das bênçãos almejadas” (Souza e Magalhães, 2002, p.95). Através da Confissão Positiva o cristão entende que tem direito a tudo que a vida pode oferecer desde que, em contrapartida, ele nunca duvide do recebimento da bênção, numa relação de total reciprocidade com Deus.

A partir desse princípio, diversas outras práticas desenvolver-se-ão. Uma das principais é a construção da salvação dentro das igrejas (e aqui, pensemos na correlação entre salvação e a insegurança dos nossos dias). Uma das características que diferencia os neopentecostais da Teologia da Prosperidade é a promessa de segurança e salvação imediatas, no plano terreno; rompendo com o ascetismo do protestantismo tradicional, de predestinação calvinista, tão bem analisado por Weber (2005). O esforço de Weber lançou luzes sobre as implicações e as relações entre a atitude religiosa, trabalho, vocação e capitalismo, mas foi essencialmente marcado pela questão da ascese mundana. A Teologia da Prosperidade, ao contrário, prega o usufruto material, atribuindo grande importância ao dízimo enquanto elemento de prosperidade individual (já são comuns apelos do tipo “*defina o valor do seu dízimo de acordo com a renda que você quer ter no futuro*”), em oposição aos valores coletivistas das igrejas católicas, cujo argumento do dízimo reside na suposição de que ele será utilizado para as ações sociais - o bem ao próximo. O dinheiro é abençoado durante os cultos (a maioria dos fiéis chega a segurá-lo sobre suas cabeças) e todos são incitados a fazer declarações positivas sobre como suas vidas melhoraram materialmente e a viver com otimismo, com a defesa de que a pobreza é um entrave à vida cristã. São comuns seminários e congressos para ensinar os membros sobre responsabilidade financeira, como os “Congressos para Sucesso”, que acontecem todas as segundas-feiras em todos os templos da Universal no Brasil. No site oficial da IURD, a descrição das reuniões da prosperidade é explícita:

Todo mês tem sido uma luta para você conseguir pagar as contas? As dívidas parecem não ter fim? Com isso o seu casamento foi prejudicado e você gostaria de poder fazer muito mais pela sua família mas não pode? Os problemas financeiros fazem parte da vida da maioria da população, e o mercado oferece muitas formas para tentar solucionar essas dificuldades e prosperar. Porém, para se estabelecer financeiramente, apenas uma é eficiente. E ela não é ensinada nos cursos de economia, mas adquirida quando se usa a fé inteligente. Para aprender qual é esse segredo, participe do Congresso Para o Sucesso, que todas as segundas feiras tem reunido mais de 10 mil pessoas no Templo de Salomão. Elas marcam presença com um único objetivo: conquistar vitórias na vida financeira. [...]Você sabia que a cada 27 minutos um brasileiro ingressa no clube

dos milionários? Não há dúvidas de que qualquer um quer estar dentro desse número. Mas não basta apenas querer, tem que fazer por onde. Muitas pessoas já tomaram a decisão para mudar a vida financeira, alcançar o sucesso e, principalmente, ser feliz. Faça a sua parte e comece a lutar a partir de hoje por esse objetivo também.²²

"Nesta denominação, os pastores afirmam que só não é abastado quem não quer" (Souza e Magalhães, 2002, p.96). A possibilidade de prosperar está ao alcance de todos, demonstrada através dos múltiplos testemunhos no formato 'antes versus depois', em que a situação passada era de intensa escassez e o fiel descreve como a fé possibilitou a compra da casa própria e do carro do ano. Só não prospera aquele que não está disposto a se sacrificar pela obra de Deus ou que tem algum envolvimento com o Diabo, argumentos que simplificam a explicação de porque muitos fiéis não alcançam as graças do dinheiro. Deus e o Diabo estão em batalha pelos homens: enquanto a prosperidade é o sinal incontestado da ação do primeiro, as privações e o sofrimento caracterizam a permanência da presença do segundo.

Desta feita, é preciso fazer a sua parte para que Deus faça a Dele: 'Promessa é dívida' é um ditado que também se aplica a Deus e Ele tem que cumprir a sua parte. Em relação à ação do Diabo, o fiel deve revoltar-se, de forma que se incomode com a vida sem prosperidade e em sofrimento e se sinta motivado a 'correr atrás' e 'ir à luta' e, assim, se colocar numa posição de estar apto a exigir de Deus que Ele cumpra a Sua parte. Em trechos de alguns dos seus inúmeros livros e entrevistas, Edir Macedo deixa clara a possibilidade de uma relação de cobrança com Deus a partir do momento em que o fiel faz a sua oferta:

Comece hoje, agora mesmo, a cobrar d'Ele tu do aquilo que Ele tem prometido (...). O ditado popular de que 'promessa é dívida' se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na sua palavra é uma dívida que tem para com você (...). Dar dízimos é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia (...). Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores (...). Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d'Ele a aquilo que prometeu? O dizimista! (...) Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o sr. Colgate, o sr. Ford e o sr. Caterpillar. (MACEDO, Vida com Abundância, p. 36).

[...]

Nós ensinamos as pessoas a cobrar de Deus aquilo que está escrito. Se Ele não responder, a pessoa tem de exigir, bater o pé, dizer "tô aqui, tô precisando". (MACEDO, Folha de S. Paulo, 20/6/1991).

[...]

²² Disponível em <http://www.universal.org/reunioes/prosperidade>. Acesso em 25 de janeiro de 2016.

Tudo que fazemos, seja correntes ou campanhas, é com espírito de luta, exigindo de Deus aquilo que Ele nos prometeu. [...] Ele ficará na obrigação de cumprir Sua Palavra. (MACEDO, Mensagens, p. 22-23).

[...]

Dependendo do grau de interesse do ofertante, o presente, por mais caro que seja, ainda assim se torna barato diante daquilo que está proporcionando ao presenteado. Quando há um profundo laço de afeto, ternura e amor entre o que presenteia e o que recebe, o presente nunca deve ser inferior ao melhor que a pessoa tem condições de dar. (MACEDO, O Perfeito Sacrifício: o significado espiritual do dízimo e ofertas, p. 12).

[...]

Aqueles que vêem as doações das ofertas com maus olhos, ou seja, do ponto de vista meramente mercadológico, principalmente do lado da Igreja, também têm dificuldades para compreender a razão da vinda do Filho de Deus ao mundo. (...) haja vista que a oferta está intimamente relacionada com a salvação eterna em Cristo Jesus. (MACEDO, O Perfeito Sacrifício: o significado espiritual do dízimo e ofertas, p. 14). (apud Souza e Magalhães, 2002).

Para Campos, cada templo da IURD é um mercado que opera “com lógica e razão instrumental, procedimentos próprios da prática neoliberal”. (2000, p.24), inclusive com linguagem própria do mundo do consumo, como vemos nas palavras do bispo Macedo. “A Bíblia tem mais de 640 vezes escrita a palavra oferta. Oferta é uma expressão de fé. Se Deus não honrar o que falou há três ou quatro mil anos, eu é que vou ficar mal” (Macedo apud Souza e Magalhães, 2002, p. 99). A Teologia da Prosperidade fez com que as prioridades dos pentecostais se invertessem, tornando-os mais imediatistas e pragmáticos. A acomodação da religião ao mundo secular e moderno prioriza o aqui e agora, o que os insere dentro de uma lógica muito específica de consumo. Ainda existe a promessa do Paraíso Celestial que todos desejam, mas a “mensagem da cruz”, segundo a qual a vida terrena é de sofrimento, cai por terra, dada a sua difícil conciliação com a defesa de que o gozo deve ser também nesse mundo.

Não à toa, uma boa fatia dos discursos é individualizante, mercantilizante e privatizante, em oposição às narrativas de solidariedade social. Os desafortunados são aqueles que não entenderam a importância de ofertar a Deus para que Ele cumpra a Sua parte. Seu dever é converter-se. Inversamente ao que vivenciamos em uma missa católica, marcada por pregações que nos incitam a aceitar e nos submeter ao mundo, o universo neopentecostal incentiva o empoderamento pessoal a partir da graça divina. São comuns, nos carros dos fiéis, adesivos com a frase “Foi Deus quem me deu” – eles aparecem aos montes dentro do estacionamento do principal templo da IURD em Juiz de Fora. Nos cultos, o apelo aos bens de consumo é construído inclusive a partir da ótica do ressentimento. Em junho deste ano foi possível presenciar esse argumento, no momento em que o pastor pedia aos jovens que entregassem a sua fidelidade, nome dado às ofertas em dinheiro:

O que você dá a Deus é muito pouco perto do que ele dá a você. Quanto vale a vida que Deus lhe deu? Tem preço? Elevem seus envelopes de fidelidade pra fazer a justiça do Senhor acontecer. Não é justo eu servir ao senhor e continuar com a vida amarrada. [...] Não é justo você ter Deus no seu coração, e o outro que está entregue as drogas e a prostituição ter roupa cara, carrão e comer bem (Pr. Darlan, 11/06/2016).

Deste modo, não há culpa em possuir bens; há orgulho, porque o indivíduo é alguém que se sacrificou plenamente pela obra de Deus. Contrariamente a uma das máximas católicas - *"é mais fácil um camelo atravessar o buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino dos Céus"* – entre os neopentecostais a riqueza é sinal de fé. Nem mesmo as denúncias de contas milionárias de pastores no exterior abalam a adoração dos fiéis, porque a riqueza é reflexo da total entrega desses homens a Deus, devendo ser recompensada na Terra²³. "Para os afortunados, esta abordagem traz alívio; para os pobres, o direito de possuir" (Souza e Magalhães, 2002, p.96). A questão financeira é articulada de forma simplista e pragmática:

Semana que vem você vai lutar pra trazer o seu dízimo, seu compromisso com Deus. Vamos abençoar todos os dizimistas. [o pastor chama os desempregados à frente do palco]. Essa semana uma porta será aberta pra esses jovens. Usem a fé e voltem aos lugares onde distribuíram currículos que vocês serão contratados. [...] Se você servir a Deus, você pode ter todo o dinheiro do mundo. Dinheiro compra felicidade? Compra! Mas não mantêm a felicidade. Se você comprar uma Ferrari, vai ficar feliz. Mas sem fé, não vai manter a felicidade. Eu vou pedir uma coisa agora, se você tiver uma oferta, coloca agora no altar. Pode ser cinco centavos. Mas só faça isso se você crê. Se não crê, não dá não, senão vai virar maldição [...] Você que está trabalhando, faz a sua oferta também. [...] Tem uns aqui que vão dar tudo o que tem, mesmo não tendo nada. Abençoa a esses. (Pr. Rafael, 05/03/2016).

Apesar da ênfase na riqueza pessoal, a vivência cotidiana da Teologia da Prosperidade ultrapassa a questão financeira em alguns aspectos. Além de muitas ofertas serem feitas com pedidos de saúde e cura, a possibilidade de obter sucesso na vida tem outros efeitos concretos sobre o que Mansilla (2007) chama de construção de uma "identidade restaurada". Ao contrário do pentecostalismo tradicional, em que seus

²³ Segundo dados da Revista Forbes, em 2013 o bispo Edir Macedo possuía uma fortuna estimada em 950 milhões de dólares, seguido por Valdemiro Santiago, da Igreja Mundial do Poder de Deus (220 milhões de dólares), Silas Malafaia da Assembleia de Deus (150 milhões), RR Soares da Igreja Internacional da Graça de Deus (125 milhões de dólares) e o casal Estevam Fernandes Filho e a Bispa Sônia, da Renascer em Cristo (65 milhões). Tanto Valdemiro Santiago quanto RR Soares são ex-membros da Universal. Disponível em <http://epocanegocios.globo.com/Inspiracao/Vida/noticia/2013/01/forbes-lista-pastores-milionarios-no-brasil.html>. Acesso em 20 de março de 2016.

membros veem-se como desprezados ou rejeitados, no universo neopentecostal são todos reis e sacerdotes, crença que os empurra para a superação e coloca em questão não apenas o progresso econômico, mas a autoestima. Todos são estimulados a resistir, negar-se a ser miserável e levantar-se: "En este individualismo regio y mayestático, se insta a romper con el fatalismo religioso y pasivo de las muchedumbres ordenadas y tranquilas que comen, duermen, se reproducen y mueren." (Mansilla, 2007). Todos podem passar de larva a borboleta: fazer-se livre e responsável pelo próprio destino sobrepõem-se a um simples manejo da incerteza e a qualquer derrotismo. O enfrentamento da vida como uma missão dá-se a partir da Bíblia e dos líderes que conseguiram vencer como seus referentes principais. Isso implica, inclusive, uma mudança na relação com os personagens bíblicos, "no para identificarse con los héroes trágicos como Lázaro, María, el Samaritano y el Publicano; sino con 'héroes conquistadores' como Abraham en Canaán, José en Egipto, David en Israel, Daniel en Babilonia, Pablo en Roma, etc. Son personajes que se autoperciben como elegidos de Dios para transformar la historia de una sociedad." (idem).

A nova identidade implica então sair da penumbra contra a passividade pré-milenarista tradicional, à espera da volta de Cristo, como nas Igrejas do Evangelho Quadrangular (Cristo cura, salva, vem e batiza no Espírito Santo). O rompimento com essa postura possibilita uma nova ressignificação do trabalho, que deixa de bifurcar-se em 'trabalho para o Senhor' e 'trabalho para o mundo', com este último considerado como profano. Se o que se almeja é um paraíso terreno, o trabalho nesse mundo também é transcendental: o trabalho é o grande encargo que Deus deixou aos seus discípulos e é onde serve-se a Deus. A presença nos cultos permite-nos perceber como não há tanto pessimismo, mas incentivo à confiança, ao êxito, ao triunfo e apostas positivas para o futuro. A Confissão Positiva, a partir da crença de que pode-se ter o que afirma-se, marca momentos de intensa euforia com repetições de frases do tipo "*Eu vou conseguir*" por centenas de fiéis simultaneamente, enfatizando sua crença na força das palavras. "Así se realiza un concepto de la fe, que señala que las palabras gobernadas por la ley espiritual se convierte en fuerzas que trabajan a favor del creyente. Palabras ociosas operan en contra" (Mansilla, 2007).

Longe de qualquer chama revolucionária, toda a Teologia da Prosperidade está colocada numa moldura individual. Na conversão a essa teologia, uma percepção comum a diversos pesquisadores é a de que, mais que num movimento de sujeição aos valores de um grupo sólido, a filiação ocorre principalmente por critérios de ordem individual: a prosperidade, o ganho e o sucesso. Quando consideramos os discursos dessas igrejas e o seu esvaziamento no que tange à dimensão coletiva da vida em sociedade, nos parece razoável supor que a adesão e submissão a certas regras têm mais relação com os ganhos individuais daí derivados do que, inversamente aos "tradicionais" grupos

fechados, com a coletividade em primeiro plano. Logo, mais do que buscar a segurança pelo compartilhamento moral, a adesão expressa o acirramento do individualismo neoliberal, que encontra terreno fértil num discurso realizado para um coletivo (que elimina a sensação de solidão), simultaneamente à valorização do potencial de cada um e, em consequência, das possibilidades do gozo individual. Concilia, pois, pertença a um grupo estável com liberdade individual e perspectivas de ascensão social.

Ser empregado tem sido gradativamente desqualificado por Edir Macedo, pois o assalariado não é um indivíduo autônomo ou independente. Por isso, há uma recomendação no sentido de estimular o fiel a ter seu próprio negócio, ainda que pequeno, favorecendo, por exemplo, a participação do trabalhador na economia informal. Um outro aspecto relevante é o incentivo para que os irmãos apoiem uns aos outros, procurando os serviços de que necessitam entre os membros da Igreja. Essas práticas tem favorecido, pelo menos a curto prazo, a melhoria das condições de vida dos fiéis da IURD. (Souza e Magalhães, 2002, p.105).

É *mister* considerar, entretanto, que as condições de vida tendem a melhorar para além do prisma financeiro. O apego dos neopentecostais ao que é mundano também está refletido na ênfase colocada sobre a resolução dos problemas cotidianos dos seus membros. Não à toa os cultos e reuniões parecem clínicas para todos os males e a própria cura tende a ser imediata: batizado no Espírito Santo, tudo estará resolvido. Há um empenho em 'resolver' a vida dos fiéis no seu viés terreno: conseguir-lhes emprego, orientar-lhes quanto à carreira, encaminhar-lhes para consultas médicas ou odontológicas inacessíveis no sistema privado ou indisponíveis pelo Sistema Único de Saúde. O sofrimento terreno tem que ser extirpado, e logo. "Os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com os seus servos, concedendo infinitas **amostras concretas** de Seu supremo poder e inigualável bondade". (Mariano, 2005, p.10 – grifos nossos). Isso se sobressai no discurso das lideranças e nos sermões, voltados para temas terrenos, muito mais do que para preocupações apocalípticas ou estudos teológicos. Os testemunhos sempre versam sobre dificuldades da vida cotidiana: falta de emprego, uso de drogas ou álcool, brigas conjugais, etc. A eficácia na resolução dos problemas imediatos dos fiéis distancia-os da escatologia pentecostal clássica de espera pelo Espírito Santo. "Os neopentecostais nada têm de quietistas" (idem, p.45), são triunfalistas e intervencionistas, com pretensão clara de transformação das mazelas que os acometem, o que reverte-se em envolvimento em postos de poder público e privado e uso religioso da mídia. Não se trata da busca de uma

transformação completa da sociedade e suas estruturas desiguais, mas das mudanças concretas em cada vida individualmente. A oferta dos serviços para a 'clientela' das igrejas é muito racionalizada. "Verifica-se isso no fato de ter rotinizado a dispensação das graças divinas e fixado um calendário de cultos e rituais para prestar atendimento especializado a problemas determinados" (Mariano, 2005, p. 58). Na Universal, em qualquer cidade do país, as reuniões temáticas acontecem no mesmo dia e horário e há ainda mecanismos como o pastor *on-line*, para que o acesso aconteça mesmo à distância. As segundas-feiras são dedicadas aos citados 'Congressos para o Sucesso', os cultos de terça-feira chamam-se 'Reunião de Combate ao Destruidor de Sonhos', onde são comuns as curas; com frequência, cadeirantes passam a andar depois da imposição de mãos de um pastor. As quintas-feiras destinam-se à 'Terapia do Amor', com aconselhamentos diversos para casais e as sextas para os 'Cultos de Libertação', que envolvem, principalmente, a expulsão do diabo, libertando os fiéis. Em todas essas reuniões, a maior parte do tempo é tomada por pregações sobre a guerra entre Deus e Diabo, em explícita sobreposição a qualquer estudo bíblico.

Em consequência, temos um grande contingente de pessoas vivendo em melhores condições, não apenas materiais. Costa provoca que, por mais que custe aos mais ilustrados admitir, "nos enclaves convertidos, o 'pentecostalismo' vem funcionando como o sindicato das mulheres e das crianças mais pobres contra a 'deserção familiar, a violência, a promiscuidade e o alcoolismo', e dos homens contra a perda de respeito próprio ou alheio" (Costa, 2012, p.336). Enquanto a Igreja Católica invisibiliza as demandas individuais dos fiéis e insta-os à aceitação, os neopentecostais colocaram em prática dispositivos individualizantes e totalizantes, numa proposta biopolítica como veremos no quarto capítulo. Ao mesmo tempo em que os cultos destinam-se a uma massa enorme de crentes, foram criadas formas de atenção personalizada, que fortalecem um espírito comunitário capaz de ultrapassar os lugares de culto. As pessoas são acompanhadas, escutadas e fortalecidas individualmente pelos obreiros enquanto os testemunhos geram a visibilidade pública do seu sofrimento. Uma afirmação corrente nos testemunhos, com algumas variações, pode ser exemplificada como: "*quando eu estava mal ninguém estava ali pra me ajudar, até que apareceu o fulano...*". Esse fulano é sempre um iurdiano, muitas vezes obreiro, que levou o sofredor para a igreja, onde ele se sente melhor²⁴.

²⁴ Um testemunho elencado por Grajales *et al* é significativo desse movimento: "Cuando mi hijo se metió en las drogas, simplemente nadie estaba allí para ayudarme, nadie me dio consejo, nadie me dijo nada; por el contrario, cuando salía de misa veía cómo era mirada como con cierto rechazo o desdén, intuía que cuando murmuraban lo hacían de mí. Eso al principio me daba pena y eso se lo decía a mi muchacho con dolor, pero luego me dio indignación y no volví a misa, pero ahora me siento que estoy saliendo adelante... mi hijo sigue en las drogas, pero me siento más acompañada, no me siento señalada y por el contrario, me siento que puedo hacer un camino... y sabe una cosa, deseo ir cada rato a estar en alabanza, me hace falta (testimonio de una mujer saliendo de una consejería en una iglesia neopentecostal de Cali)". (Grajales *et al*, 2012, p.378).

O mesmo testemunho é representativo da escolha individual de cada um por uma igreja que fale mais diretamente à sua realidade, configurando a religião não com um escapismo, mas como parte fundamental da necessidade de enfrentar os problemas. No "menu de possibilidades" do mercado religioso, os neopentecostais são uma alternativa mais efetiva de resolução dos problemas de que dispõe a maioria da população. Não é estranho, pois, que as pessoas queiram sempre trazer outras para viver a mesma experiência, o que também mostra a incapacidade das igrejas históricas em responder às necessidades mais pragmáticas dos seus fiéis, para além apenas da direção espiritual.

Um dos fatores mais interessantes é como essa 'busca' pragmática não esvaziou o transcendente, mas trouxe uma relação mais instrumental como ele, onde deseja-se que as forças sobrenaturais venham e ajudem o fiel em meio às suas dificuldades mundanas. "Me refiero al deseo de una trascendencia que esté a su servicio", afirma Grajales *et al* (2012), numa relação muito pessoal com Deus que dispensa estudos bíblicos e doutrinas específicas. É comum que sequer um único salmo seja citado nas reuniões da Força Jovem Universal, que têm duração média de uma hora e meia²⁵. Na fala de um pastor neopentecostal, a simplificação da sua teologia: "Nosotros somos una iglesia de y para la gente... significa que nosotros no tenemos y no proponemos una doctrina, somos de Jesucristo y punto" (idem, p. 379).

Sem uma doutrina clara, há múltiplas interpretações para a Palavra de Deus que é transformada de acordo com as necessidades das congregações, fora de uma pregação institucionalizada, o que, inclusive, ameaça as igrejas históricas portadoras de um discurso universal que deve ser aplicado igualmente a todos. Mesmo num contexto de globalização, as igrejas neopentecostais despontam como fenômenos comunitários não-uniformes, com fortes características dos contextos onde desenvolvem-se. A sua acomodação às realidades locais é ressaltada por diferentes autores, ora com ênfase no critério mercadológico pela afirmativa de que essas denominações modelam o seu culto-produto às necessidades dos seus fregueses, ora pelo entendimento de que elas canalizam descontentamentos específicos dos estratos mais baixos da população.

E que foram completamente alijados dos resultados positivos do processo de modernização da sociedade brasileira, modernização que também significa a incorporação de ganhos materiais e simbólicos para a vida cotidiana. O processo político recente criou mecanismos muito claros para manter a maioria pobre longe desses benefícios – pelo menos em termos relativos. Tal situação levou o pobre a criar uma espécie de sociabilidade que guardava implícita de que ele estava fora deste mundo, deste mundo moderno. Muitas das regras que funcionavam para uma parte da sociedade não funcionavam para ele. Enquanto para aquele grupo da sociedade pós-ética tem-se a idéia do 'vale

²⁵ A questão do antiintelectualismo de base protestante será abordada em detalhes no capítulo 03.

tudo', para a maioria marginalizada tem-se a idéia do 'salve-se quem puder' (Prandi, 1992, p. 84).

Seja para angariar mais clientes ou para dar suporte às minorias proscritas, o movimento neopentecostal é inegavelmente inventivo, com intelectuais formados em Teologia preteridos frente aos líderes carismáticos capazes de, adequando-se às necessidades emocionais do seu público, transformar cada culto em um espetáculo. Esse processo de "mundanização" (Mariano, 2005, p.45) traz alegria para os cultos e não exige sujeitos que neguem suas vaidades – as meninas estão sempre muito maquiadas e bem penteadas – nem prazeres e modismos mundanos – como o uso de tênis de grifes ou a aquisição de carros modernos. Você pode ser um neopentecostal da IURD e dançar muito (muito mesmo) durante um culto, por exemplo, assim como incluir uma ampla lista de questões terrenas como tema das reuniões "sem culpa e sem rodeios" (idem). Enquanto essas novas igrejas valorizam a necessidade de atribuição de sentido à experiência religiosa, ajustando-a aos sentimentos e desejos dos seus fiéis, a falta desse sentido tem feito as igrejas tradicionais perderem credibilidade com o avanço da secularização. A principal hipótese de autores como Grajales *et al* (2012) é que os neopentecostais representam mais liberdade para a busca desse sentido **dentro** de uma religiosidade que seja ao mesmo tempo mais livre e emotiva, sem a fixidez das opções tradicionais, o que reflete-se no fato dos seus adeptos não buscarem dogmas ou doutrinas, mas experiências pessoais que possam ser sentidas individualmente, dentre as quais a prosperidade financeira é apenas mais uma.

experiencia fulgurante de alegría [...] no es fruto solamente de una experiencia límite de efusividad y de emoción colectiva estimulada por la música, las luces, sino también porque se experimenta una libertad y se aviva la espontaneidad que atrae, anhela y contagia. Precisamente es en el evangelio donde se encuentra sentido a esa jovialidad, pues el antónimo de alegría no es tristeza, sino la dureza del corazón: "dichosos los que están tristes porque serán consolados", que es lo que nos "encapsula" y nos aleja de la sensación de los demás y de experimentar la sensibilidad del sufrimiento de los demás. (Grajales *et al*, 2012, pp. 377-8).

Ao contrário da Igreja Católica que pensa o seu rebanho de forma mais homogênea e possui fiéis dóceis e passivos diante do que é ensinado pelas lideranças, como os padres, há mais atividade nos cultos e no proselitismo neopentecostal – não à toa Macedo incentiva que se revoltem e exijam a melhora das suas condições de vida. Nessas novas denominações temos formas diferentes de "docilidade" que exigem um discernimento pessoal do fiel, que tem 'fraqueza no coração' enquanto não se converte

efetivamente. Diz-se desses que falta-lhes vontade, que são corações sem 'convicção viva', ou seja, qualquer dificuldade é sempre voltada ao indivíduo, sem referência a questões sociológicas, econômicas ou políticas. "Las necesidades son leídas en clave individual por parte del neopentecostalismo". (Grajales *et al*, 2012, p.380).

Além da estrutura dos cultos, mais livres e com alta carga emocional, outra adaptação das igrejas neopentecostais que contribui para que sigam eclipsando as religiões históricas diz respeito à forma como se definem as lideranças. Os cargos são muito mais acessíveis e universais do que dentro da moldura do catolicismo, por exemplo, uma vez que dispensam qualquer formação teológica. Trata-se de uma organização estruturada em bases flexíveis, desburocratizadas e mais horizontais, que possibilitaram, inclusive, uma proliferação de estudos sobre a ascensão feminina nestes cenários. Por mais que pareça, inicialmente, uma aberração afirmar o crescente protagonismo das mulheres dentro da IURD a partir do que sabemos sobre seus valores machistas, é crescente a aceitação de que tem havido uma ressignificação do papel da mulher em comparação com as religiões predecessoras. Elas deixam de estar em lugares secundários para ocupar postos de protagonismo na direção dos cultos e diversas outras atividades da congregação. O pastorado feminino talvez seja hoje o cerne das principais contradições que os neopentecostais levam adiante, em especial na Universal²⁶.

Segundo Mansilla, há uma reconstrução da transcendentalização da liderança feminina, categoria com a qual pretende descrever a forma 'triumfante', em suas palavras, de dar espaço para a mulher, recuperando o seu corpo do estigma negativo (o corpo da impureza) e colocando-o como um corpo vivo capaz de alegria, não restrito à reprodução. A re-simbolização do corpo feminino responderia à emergência de diversas aspirações e expectativas das mulheres no mundo globalizado, que agora ocupam espaços como chefas carismáticas. Trata-se de uma "posibilidad abierta y dessexualizada en el acceso al púlpito, entendido como un espacio masculino, en donde las mujeres estaban engarradas a las bancas y pasillo del templo, mientras que hoy son espacios móviles, flexibles y oscilantes." (Mansilla, 2007). Deste modo, o que é visto como um sacrilégio pela ortodoxia protestante e católica, encontra entre os neopentecostais uma renovação, em que as mulheres estão atendendo a um chamado bíblico no momento em que exercem uma autoridade concedida pelo Espírito Santo.

Há uma apologia clara da inserção da mulher, capaz de arrastar os homens para dentro dos templos, que tem evoluído nas últimas décadas. O pastorado feminino passou por pelo menos três fases desde o seu surgimento. Num primeiro momento, houve um

²⁶ O caráter ambíguo da participação feminina, que combinação submissão ao homem com crescentes espaços para o desenvolvimento da liderança de mulheres e sua atuação ativa na rotina das igrejas será abordado detalhadamente, com dados e evidências empíricas, no capítulo 04.

'pastorado penumbral' (Mansilla, 2007), em que as mulheres tornaram-se mais ativas, porém ainda à sombra de pastores homens, normalmente seus esposos. Essas pastoras construíram trabalhos missionários paralelos, como as primeiras-damas que realizam trabalhos sociais enquanto seus maridos lideram nações inteiras, por exemplo. O segundo momento é caracterizado pelo 'pastorado supletório', que emergiu no vácuo de lideranças masculinas e possibilitou mais ascensão social das mulheres, convertendo-as em uma sub-elite dentro das denominações. Apesar de terem subido mais alguns degraus nessas organizações, Mansilla aponta que essas primeiras líderes formaram uma elite discriminada dentro da hierarquia e encontram dificuldades dentro das congregações, tais como a crescente desconfiança por parte das outras mulheres, o início tardio de suas 'carreiras' porque não podiam sacrificar o casamento ou a maternidade e a necessidade de características excepcionais que as coloquem em patamares superiores aos dos homens para conquistarem as vagas, como mais carisma e maior crescimento das suas comunidades de fiéis, por exemplo. Além disso, estão mais expostas ao escrutínio dos demais e, mesmo com todas essas dificuldades, quando chegam a ser pastoras, não alcançam cargos regionais ou estaduais. Qualquer semelhança com as mulheres no mercado de trabalho dos países latino-americanos não é apenas coincidência, mas sintomático da adequação dos neopentecostais ao mundo também no que tange ao espaço da mulher. O terceiro tipo elencado é o das "pastoras autárquicas", que alcançaram reconhecimento mais amplo e não precisam mais da sombra do esposo. São casos raros de legitimidade individual, mas crescentes. O pastorado feminino segue sendo produto da ausência masculina – "un liderazgo de la crisis" (Mansilla, 2007). Por mais que os avanços pareçam sutis e pouco promissores, eles representam um enorme salto frente ao papel destinado à mulher nas religiões tradicionais, sempre em oposição à trindade masculina Pai, Filho e Espírito Santo. "Levando suas companheiras para o estúdio das TVs para ajudar no atendimento ao telefone dos aflitos que pedem oração e para participar das entrevistas por eles realizadas, bispos e pastores parecem ter percebido a "importância" da presença feminina comentando, intervindo e aconselhando os convidados e passaram a dar visibilidade àquelas que sempre deram suporte ao trabalho de evangelização". (Machado, 199, p. 173). Essa participação também contribui para legitimar, entre o público feminino, os conselhos proferidos pelos pastores homens.

Entretanto, não é possível precisar a forma que essa liderança irá tomar, já que a simples ocupação de espaços antes destinados aos homens não significa, em si, um potencial de transformação. Por um lado, há relatos de pastoras capazes de inserir lutas importantes dentro da realidade das congregações. "La pastora se presenta como una instigadora que arrastra a los hombres a esos grandes misterios de purificación que revolucionan las colectividades. Se bate por la justicia social, por el fin de la explotación de la mujer por el hombre, por la igualdad, el acceso público de la palabra y al púlpito; y

en otros casos se convierte en defensor de un determinado grupo renegado" (Mansilla, 2007). Por outro, muitas dessas mulheres, uma vez em postos de liderança, seguem reproduzindo as mesmas práticas e o mesmo comportamento autoritário e elitista dos pastores homens. Soma-se a esse lado pouco promissor, o que os neopentecostais efetivamente esperam de uma mulher, exigências devidamente descritas por Edir Macedo na obra *O perfil da Mulher de Deus* (1997) e devidamente incorporadas por Cristiane Cardoso, sua filha. Dois breves trechos do livro:

Imaginemos, por exemplo, uma mulher de mais idade, mais experiência e cultura, ou que esteja tecnicamente em um nível superior ao do marido. De que maneira ela se submeterá à liderança dele, na vida em comum? (Macedo, 1997, p.19).

[...]

A mulher temente a Deus e submissa ao seu marido sabe "aturar" seus erros, porque tem consciência de que ele ainda não teve um encontro com Deus (idem, p.51).

Com vistas a investigar o *ethos* da identidade feminina construído pela IURD, Bronsztein e Rodrigues (2016) propõem uma análise minuciosa de Cristiane Cardoso para verificar a construção discursiva da identidade da mulher ideal entre os neopentecostais, ancorada tanto em postulados religiosos quanto no consumo de produtos e serviços ofertados pela marca *The Love School* que, apesar de ter no programa televisivo de mesmo nome um dos seus principais produtos²⁷, também está atrelada a livros, revistas e cursos complementados pela participação ativa em outras plataformas midiáticas, como blogs, Facebook, Twitter e Youtube e consolidada por atividades como os cruzeiros marítimos que também carregam a marca. Cristiane e seu marido, Renato Cardoso, incorporam o ideal de felicidade conjugal e são apresentados como vencedores dentro da lógica de uma vida próspera pregada pela IURD. Eles são os responsáveis pelos cultos da Terapia do Amor das quintas-feiras na Universal, com sede no Templo de Salomão, em São Paulo, e teletransmitidos ao vivo para os demais templos da Universal no Brasil. Renato foi o primeiro namorado de Cristiane, que o conheceu na igreja (ele já era bispo da Universal à época). Moraram nos EUA, na África e em alguns países da Europa e fundaram a primeira igreja da Universal de Houston em 2008, dentro da orientação de internacionalização da IURD. Cristiane começou sua carreira na TV com um programa em Portugal em 2007 e escreveu diversos best-sellers voltados para o público feminino: os livros *Melhor do que comprar sapatos*, publicado primeiramente em inglês e depois traduzido para o português e *A Mulher V* em referência à mulher virtuosa, publicado em 2011, além

²⁷ A Escola do Amor visa o ensino das melhores formas para manter um relacionamento conjugal perfeito. Cristiane e Renato Cardoso se apresentam como professores e tratam seus telespectadores como alunos, para quem transmitem toda uma série de conselhos. Todos os vídeos da "Escola do Amor" estão disponíveis em canal próprio do Youtube acessível em <https://www.youtube.com/user/CanalTheLoveSchool>.

de *Casamento Blindado*, *Namoro Blindado* e *120 Minutos para blindar o Casamento*, que se sucederam.

Mesmo sendo hoje uma das maiores líderes da Igreja Universal, com lugar de destaque na mídia e em eventos específicos da IURD, nos quais fala para multidões, Cristiane encarna as contradições que apontamos na ascensão feminina entre os neopentecostais. A sua liderança – representativa do espaço crescente destinado às mulheres na hierarquia dessas igrejas – atua na estratégia proselitista da Universal de conquista de mais mulheres virtuosas, que devem seguir os parâmetros definidos por Edir Macedo. Para isso, é fundamental que essas mulheres compreendam a dimensão da submissão ensinada pela Bíblia. Segundo o bispo, a “Mulher de Deus” precisa entender qual a sua missão no auxílio ao homem, assumindo todas as responsabilidades possíveis para que o homem possa cumprir os desígnios na Terra. “A mulher foi criada com a finalidade específica de auxiliar o homem na procriação, na educação dos filhos e na administração da casa, além do aspecto afetivo” (Macedo, 1997, p.18). Elas devem ser casadas, ter filhos e cuidar de todas as questões domésticas, reforçando o papel do homem como provedor, mesmo que essa mulher trabalhe fora e tenha renda, que não pode ser superior a do marido. Submissão, no entendimento das fiéis, é estar “abaixo de uma missão” (Magalhães Filho, 2007) que pertence ao homem, já que Deus deu a missão primeiramente aos seus esposos. A submissão responde, assim, a um ordenamento divino, como explicitado por um pastor em entrevista:

Visão mais antiga, que é notória. Quando a gente percebe a qualidade, a importância da mulher na formação do lar [...] Essa é nossa visão. [...] A mulher tem o dom natural para ser mãe [...] A mulher não precisa aprender a ser mãe. [...] Essa mulher, ela tem esse papel dentro da família, que é fundamental na formação, no caráter de seu filho. [...] E não adianta ela reclamar, porque ela tem isso mesmo. Deus deu isso a ela, e ela vai ter de saber utilizar isso para dentro de sua casa. Tudo na vida tem o princípio de liderança, e não seria diferente na família. **E Deus precisou estabelecer alguém como esse líder, como este tronco. E o homem foi estabelecido como tal.** E não é nenhum demérito para a mulher ela está debaixo dessa liderança, inclusive para ser abençoada. Mulheres que estão numa posição de liderança lá fora [...] A mulher que é lá fora uma dama de ferro, dentro de casa ela faz questão, ela tem a necessidade de ser a protegida de seu marido [...] **Isto está na mulher.** Sujeita ao seu esposo, não como seu dono, mas como seu provedor. (apud Magalhães Filho, 2007 – grifos nossos).

A ‘mulher de Deus’ que não tem amor em servir põe em risco a união do casamento, colocando a exigência de que ela sirva com prazer e afeto, porque “tal abnegação é fruto do “mover” do Espírito Santo; por isso deve ser algo natural” (Bronsztein

e Rodrigues, 2016, p.9). A conduta pregada por Cristiane Cardoso nos produtos midiáticos da *The Love School*, assim como em seus livros, reflete-se nos depoimentos das suas seguidoras, marcados por uma lógica de admiração e identificação:

“Sempre gostei de usar lingerie sexy, mas esta semana fui surpreendida, e me senti incomodada no trabalho por está usando o famoso fio dental. Então pensei no capítulo do livro “A Mulher V” se valoriza – não fica usando roupas sensuais que desperta desejos masculinos. Esse fato ocorreu há 20 dias, e desde então não consigo usar mais esse tipo de lingerie. Estou me vigiando na maneira de agir e falar.”

[...]

“Com a leitura do livro descobrir [sic] que a mulher virtuosa não é preguiçosa, não gosta de fofoca, se cuida, se valoriza, além de ser especial. Sua mudança é de dentro para fora, e você pode torna-se linda, porque tem o caráter de Deus. A leitura e o mês “Rush Sisterhood” me ajudaram a descobrir a importância das tarefas de casa, do estudo, enfim me tornei mais habilidosa, e isso fez muita diferença, enfim o livro mudou a minha vida”.

(depoimentos em Bronsztein e Rodrigues, 2016, p.9).

Desses exemplos depreende-se que a inserção feminina no universo neopentecostal não é propriamente transformadora, mesmo que tenha permitido algum protagonismo na comparação com as igrejas históricas. A orientação da Universal, em comparação com a Assembleia de Deus, por exemplo, denominação da primeira onda pentecostal, já centenária no Brasil, sugere um esforço de adaptação à contemporaneidade que, mesmo passando ao largo de qualquer possibilidade emancipatória, especialmente nas culturas fortemente assentadas em valores machistas na América Latina, incorpora questões concretas e cotidianas enfrentadas por essas mulheres. As pesquisas desenvolvidas por Machado (1999) através da comparação entre o conteúdo das plataformas midiáticas utilizadas pela Assembleia de Deus (AD) e pela IURD, que contam com a participação feminina em sua enunciação e são direcionadas especificamente para as mulheres, mostram como a Universal incorpora muito mais os temas “terrenos” nos seus programas, como a participação na política e no mercado de trabalho, por exemplo, Reportagens da Folha Universal²⁸ chegam a incorporar relatórios da Organização Internacional do Trabalho (OIT) para falar sobre trabalho feminino. Através de um estudo minucioso em que a autora se debruçou sobre a quantificação das horas de programação destinadas a cada uma das categorias previamente delimitadas durante o período de um ano, dividido em três quadrimestres de análise, foi possível precisar a predominância de temas específicos que distinguem a forma como a identidade feminina é explorada por pentecostais e neopentecostais. “Só para se ter uma

²⁸ Periódico da Universal distribuído em formato impresso (tablóide) e disponível na página oficial da IURD em <http://www.universal.org/folha-universal>.

idéia da inversão de prioridades, a área do *Mensageiro da Paz*²⁹ reservada a relação da mulher com a igreja é quatro vezes maior do que aquela identificada na *Folha Universal*. Quando o tema é a participação feminina no mercado de trabalho e até mesmo na política a cobertura do jornal da IURD ocupa uma área seis vezes maior do que aquela registrada no *Mensageiro da Paz*" (Machado, 1999, p.181). Essa discrepância sobre o conteúdo veiculado reflete-se na percepção dos fiéis das duas denominações sobre os espaços crescentemente ocupados pelas mulheres. "Enquanto 83% dos fiéis da primeira denominação [IURD] são favoráveis a que a mulher exerça a função de pastora este índice cai para 46% entre os assembleianos. Seguindo a mesma tendência, 80% e 68% dos membros da IURD admitem que as mulheres sejam consagradas a diaconisa/presbítera e a Bispo, respectivamente. Já entre os assembleianos os índices dos que aceitam a participação feminina nestas funções cai para 61% e 42%, respectivamente (idem, p. 182 e ss).

Apesar de fazerem parte do universo iurdiano, os temas progressistas são obliterados pela predominância das questões morais. A análise de Machado (1999) apontou que o Casamento é a temática mais abordada, seguida por Saúde da Mulher, Prostituição, Adultério e Homossexualidade, ofuscando pautas como o planejamento familiar, por exemplo. Além disso, mesmo quando incorporada, a participação da mulher não se dá sob uma miragem emancipatória. As questões sociais mais amplas, como a injustiça social e o desemprego, são sempre constituídas por discursos que colocam homens e mulheres em iguais condições, sem qualquer problematização sobre a desigualdade de gênero que possibilite avanços reais para o debate da nova postura das mulheres nesse século. A opressão, associada a maus espíritos como veremos adiante, não é discutida politicamente, mesmo que a participação dos neopentecostais na política institucionalizada seja crescente. "A abordagem religiosa, ainda que apropriando-se de argumentos científicos, constitui uma camisa de força que junto com os compromissos com a hierarquia religiosa – androcêntrica, diga-se de passagem – permite uma adaptação as tendências em curso na sociedade mais ampla (aumento da chefia feminina, feminização da pobreza, crescimento da participação da mulher no mercado de trabalho, etc.), mas não ajuda na compreensão da condição subordinada das mulheres e, portanto no seu combate." (Machado, 1999, p.177).

Se, por um lado, a incorporação de temáticas relacionadas ao universo feminino não garante o rompimento com a ordem de gêneros hegemônica no universo cristão, por outro, diversos pesquisadores defendem o caráter inclusivo dessas igrejas (como Magalhães Filho, 2007). Muitas das suas práticas favorecem as mulheres pobres na

²⁹ No mesmo formato da *Folha Universal*, o *Jornal Mensageiro da Paz* é o período da Assembleia de Deus.

resolução de seus problemas imediatos como a superação da pobreza e das dificuldades domésticas, dentre as quais destacam-se a violência praticada por seus maridos e o envolvimento dos seus filhos com o uso de drogas e a criminalidade. O otimismo dos fiéis quanto às melhorias concretas em suas vidas transforma a imensa massa de neopentecostais em um contingente de eleitores que acreditam que essa 'transformação' precisa ser levada ao maior número possível de sofredores, convertendo-os em um eleitorado apaixonado que ganha proeminência no cenário de disputas políticas dos diversos países que vivenciam o seu crescimento acelerado.

Dá máxima "*crente não se mete em política*", reflexo da sua relação com a política até meados dos anos 80, passamos a um contexto em que "*irmão vota em irmão*", cujo marco inicial no Brasil se deu com a participação de trinta e três deputados evangélicos na Assembleia Constituinte em 1986. O interesse pela política é levado aos fiéis através de discursos que enfatizam o quanto a voz dos homens e mulheres de Deus foi esquecida durante décadas por um Estado que ignora as suas demandas. Agora, suas vozes precisam ser ouvidas para que possam melhorar esse mundo. "Se até a década de sessenta, sua atuação na política era extremamente tímida, limitando-se a demandas de caráter corporativo (como instituição do dia da Bíblia, dia da Reforma, inauguração de praças públicas com nomes evocativos de seus fundadores, pedido de verbas para a construção de templos), na atualidade, organizam-se para lançar e eleger seus próprios candidatos" (Souza e Magalhães, 2002, p. 86). Essa inserção relaciona-se ainda ao estigma carregado pelos crentes, considerados cidadãos inferiores em muitas sociedades, que só reverterão esse quadro se forem capazes de romper com a visão demonizada da política característica das igrejas históricas. Na teologia pentecostal, os cristãos foram escolhidos para serem 'reis e sacerdotes', como citamos, cabendo a todos lutarem contra as forças que os relegam a um segundo plano. À concepção de que Deus voltará e levará seus escolhidos para o paraíso sobrepõe-se um estímulo para que trabalhem e melhorem o mundo enquanto o retorno divino não se concretiza, vivendo a vida no presente. "Por lo cual la frase neopentecostal es: 'jamás conquistaremos la tierra sino logramos comprender que fuimos plantados aquí para proclamar la alternativa. Debes estar preparado como si Cristo viniera mañana, pero trabajar como si fuera a tardar mil años'" (Grajales, *et al*, 2012). Os neopentecostais aderem a uma postura triunfalista fruto do individualismo reencantado que cultivam para reforçar a sua identidade restaurada, como supracitado. O poder, mais do que combatido, é uma benção divina que permite a evangelização e o consequente aumento da igreja, o que demonstra que a sua inserção nos espaços políticos dá-se sob os fundamentos religiosos, também sem possibilidades transformadoras, tal como na questão da participação feminina.

São múltiplos os estudos sobre como os evangélicos desconsideram o Estado Democrático, mesmo buscando transformá-lo por dentro, no sentido de se inserirem dentro da política ao invés de adotarem uma postura de radical oposição a ela. Sem abdicarem da sua voz pública, as bancadas cristãs, de maioria pentecostal e neopentecostal, usam a política em prol da sua própria agenda, assentada em posturas morais. “Em termos de normatividade sociopolítica, pouco se sai de um esboço: recusa da violência revolucionária, honestidade, negócio justo, culto do bom nome na praça. Digamos que se trata de um programa mínimo para um Estado dominado por uma maioria indiferente.” (Costa, 2012, p.336).

A pretensão de realizar coisas nesse mundo, inclusive pela política, independente da data do retorno de Jesus Cristo, leva à percepção de que o homem ocupa um lugar de divindade que se sobrepõe a Deus quando a ênfase volta-se para as suas realizações terrenas, numa espécie de Humanismo cristão voltado para a vivência no presente como forma de salvação individual. Alguns críticos como Grajales *et al* salientam os riscos inerentes à perda da crença, entre os neopentecostais, de que toda a sociedade deveria evoluir conjuntamente. Para esses autores, a busca pelo êxito individual entre os neopentecostais, mais do que coerente com o que deveria compor um verdadeiro cristão, é estratégica. O problema, então, não é a liberdade religiosa, mas o vácuo de compromisso social dessas denominações que falham em buscar alternativas que se ponham contrárias ao materialismo. Na verdade, o que a Teologia da Prosperidade prega é o seu extremo inverso. Quando se coloca que a cobiça é boa, ela é “panaceia para todos os males” (idem, p.383), porque o evangelho que deveria gerar desconforto em relação à cobiça passa a satisfazer à burguesia, atuando na contramão de qualquer ação revolucionária. O reavivamento da fé numa moldura individualizante é alienante, pois ‘la alteridad es el signo que permite distinguir la verdadera de la falsa religiosidad’ (idem). Para os teólogos críticos ao neopentecostalismo, quando o mistério esgota-se em si mesmo, representando apenas uma graça divina mobilizada para a vontade individual, nega-se uma experiência genuinamente divina, porquanto as respostas ao cotidiano não passam pelo encontro com o Outro, com a solidariedade e a justiça – esses, sim, critérios de uma religiosidade genuína. Aqui, estamos diante de uma visão teológica que, na definição dessa “religiosidade genuína”, critica as denominações de forte ênfase individualista. Não é nosso propósito a discussão ou a defesa de um modelo religioso sobre o outro na definição de religiosidades falsas ou verdadeiras, mas apontar como as críticas à ausência de uma proposta coletivista, também assinaladas pelos teólogos defensores dos ideais solidários que seriam legitimamente cristãos, reforça a caracterização do imaginário individualizante característico do neopentecostalismo.

A busca de seguridade privada é vista especialmente como reação ao vácuo gerado pela Igreja Católica com o sufocamento da Teologia da Libertação após o II Concílio, que retirou da sua agenda a causa dos mais pobres. A resposta dos neopentecostais emergiu baseada num “individualismo majestoso” (Grajales *et al* 2012), ancorada em emoção e fundamentalismo na formação das suas comunidades, muito mais eficazes enquanto solução para a solidão dos sofredores. Desta maneira, à simplificação de que tratam-se de “religiões dos pobres”, cabe considerar a possibilidade de que a maioria das denominações neopentecostais sejam autóctones na América Latina, pois conciliam poucos traços da sua origem no protestantismo americano com acomodação às demandas de grandes contingentes populacionais alijados do bem-estar prometido pela modernidade nessa parte do mundo. Mais do que impostas às camadas populares não-intelectualizadas, instituições como a IURD teriam sido gestadas por essas camadas num processo mais coerente com a sua realidade. Talvez seja significativo para essa hipótese considerar que seu líder máximo, Edir Macedo, é filho de pais que passaram por trinta e três gestações (das quais dez filhos morreram e 16 foram abortados, segundo Macedo, por terem nascido fora de época) e iniciou a vida como servente de pedreiro. Diversos outros pastores também carregam o prefixo “ex”: ex-alcólatras, ex-pobres, ex-maridos infiéis, ex-filhos ingratos e fazem questão de publicizar suas histórias em testemunhos durante as pregações. Se o pentecostalismo surge no EUA atraindo negros, mulheres e imigrantes que tiveram a sua dignidade negada por um Estado “surdo e cego” à sua existência, o pentecostalismo, especialmente na sua vertente “neo”, adaptou a sua resposta ao mesmo dilema de exclusão do seu predecessor americano.

A resistência à Igreja Católica, também “surda e cega” às misérias cotidianas teria feito emergir, portanto, novas narrativas para a dominação, agora mais efusivas, acolhedoras e prósperas. Mesmo negando-nos a reduzir o neopentecostalismo a uma explicação simplista de uma dinâmica em que pessoas pouca escrupulosas manipulam e exploram pobres indefesos e reconhecendo que os seus fiéis rompem cotidianamente com o estereótipo do crente alienado, pouco escolarizado e miserável, não deixamos de afirmar que ele segue sendo uma narrativa de dominação. Em outros termos, acomodada ao mundo contemporâneo, mas, ainda assim, dominação.

Para funcionar, seu principal substrato tem sido os afetos, mesmo quando mobilizados para questões materiais, como a prosperidade financeira. Mais do que viver na época indiferente aos deuses, mal profetizada por Weber, o medo segue como narrativa fundamental na expansão das adesões ao sagrado, mobilizado para a domesticação, mesmo quando aparenta festa e êxtase. Se aceitamos que o medo leva à domesticação, entendemos que ele é ainda mais perigoso quando opera pelo ressentimento, levando os sujeitos não apenas a permitirem uma autoridade superior que

os organize, mas que ela o faça sobrepondo-se àquilo e àqueles que encarnam esse medo na vida cotidiana: a dívida, as drogas, a prostituição, o desemprego, a homossexualidade e o fim da família. Se de todas as paixões, aquela que melhor sustenta a aquiescência às normas é medo, não podemos nos furtar às narrativas religiosas. Em detrimento a Weber, preferimos a atualidade de Spinoza: "A que ponto o medo ensandece os homens!".

2. A origem da vida é turbulenta

*Lembro que andei muitos caminhos
Procurando algo que desse paz
Enganado, sozinho, iludido,
Desse jeito não posso viver mais,
Não posso mais
Não quero mais
Te encontrei agora eu tenho paz
Pois o Teu amor me satisfaz
Me salvou-uou-uou
Hoje já não sofro mais
A velha já era
Me salvou-uou-uou
Hoje não sofro mais
Porque eu já decidi
A velha já era
Vou viver só pra Ti.
Hoje já não sofro mais
A velha já era
Me salvou-uou-uou*

A letra acima é de uma paródia composta pela Força Jovem do Rio Grande do Sul para a música *Locked Out of Heaven* do artista pop Bruno Mars³⁰, reproduzida todos os sábados na FJU de Juiz de Fora. Durante o último mês de julho, imersa na redação desta tese, não houve um único dia sem que eu entoasse a música mentalmente. Nas reuniões que frequentei, buscava controlar minha posição em campo enquanto meu pé batia no chão, escondido sob a poltrona, no ritmo da melodia e balbuciava a letra discretamente – ao menos eu preferia acreditar nisso. Os jovens de pé, dançando, rindo, balançando as mãos sobre as cabeças, e eu sentada ao fundo do templo. A música me contagiou desde o início: escrevendo esse parágrafo passa pela minha cabeça que seria prazeroso ouvi-la novamente dentro da igreja, cantada por duzentos jovens simultaneamente.

Sim, fui afetada desde o início, o que implicou grande esforço para gerir o volume de sensações que se sobrepuseram com o tempo, especialmente em dois momentos. Primeiro, em encontrar uma fundamentação teórica que permitisse que a exposição das minhas afecções pessoais não parecesse uma tolice descartável no escopo de uma tese, ao mesmo tempo em que respondesse às questões precipitadas pelo encontro com

³⁰ A música está disponível no SoundCloud no link https://soundcloud.com/deboramaximofjurs/me-salvou-vers-o-bruno-mars?utm_source=soundcloud&utm_campaign=share&utm_medium=facebook. Acesso em 20 de julho de 2016.

aquelas centenas de corpos que flutuam da oração com lágrimas ao êxtase da festa em poucos minutos, calando-se a um simples gesto do pastor, e explodindo em pulos e gritos alguns segundos depois quando o resultado de uma gincana é divulgado. No segundo momento, na busca em converter as afecções em um texto acadêmico coerente com o que se espera de uma pesquisa dita científica, momento em que no geral o pesquisador “precisa extrair da experiência visceral do campo tudo o que não é redutível aos conceitos e ideias que marcam os gêneros paradigmáticos da escrita etnográfica”. (Taddei e Gamboggi, 2016).

Foi Spinoza quem me salvou.

2.1. Procurei não rir, lamentar, ou detestar as ações humanas

Ao filósofo holandês Baruch de Spinoza (1632-1677) cabia fundamentalmente responder: o que pode o corpo? A partir dessa questão, desenvolveu uma filosofia em oposição à maior parte dos racionalistas de sua época, que visava afastar-se da premissa de que a razão deveria dominar a animalidade do homem, prejudicial ao alcance de qualquer virtude. O corpo pode muito e essa potência não deveria ser anulada pela mente. Na direção contrária, é justamente o dualismo corpo/mente que é combatido em sua Ética. À citada pergunta sobre o corpo, afirma, em uma das suas mais conhecidas proposições: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída.” (Spinoza, 2009; Parte III, postulado 01).

Essa percepção das afecções do corpo será amplamente incorporada pela Affective Turn. Os afetos não são vistos como vícios em que os homens caem por culpa própria, que devem ser mortificados e dominados para que atinjamos um ápice de sabedoria e controle, como na filosofia tradicional, que busca sacrificar a vida ao mortificar os afetos, fazendo os homens sentirem horror de si mesmos e empenharem-se em uma vida “reta”, que afaste os afetos que os animalizam. “Philosophers look upon the passions by which we are assailed as vices, into which men fall through their own fault. So it is their custom to deride, bewail, berate them, or, if their purpose is to appear more zealous than others, to execrate them [...] The fact is that they conceive men not as they are, but as they would like them to be.” (Spinoza, 2002, p.680). A esses filósofos interessa unicamente que os homens sejam fracos e se vejam como fracos.

Spinoza, ao contrário, defende a persistência do ser a partir da perspectiva de que os afetos não são coisas erradas que não devem existir. Os afetos são parte da natureza humana que possibilitam a variação da sua potência de agir, como passagens de um estado ao outro no próprio ser. Paixões ou vícios não seriam erros contrapostos à razão, pois têm a mesma origem que a virtude: o homem. O homem só existe em relação com o que o cerca, sendo impossível não afetar-se por essa realidade.

I have taken great care not to deride, bewail, or execrate human actions, but to understand them. So I have regarded human emotions such as love, hatred, anger, envy, pride, pity, and other agitations of the mind not as vices of human nature but as properties pertaining to it in the same way as heat, cold, storm, thunder, and such pertain to the nature of the atmosphere. These things, though troublesome, are inevitable, and have definite causes through which we try to understand their nature. (Spinoza, 2002, p.681).

O homem não deve ser dividido entre corpo e alma em Spinoza. As atmosferas que nos cercam também envolvem a alma, capaz de perceber as afecções e construir a ideia do corpo. "Em outras palavras, as afecções do corpo são imagens que, na alma, se realizam como ideais afetivos ou sentimentos. Assim, a relação originária da alma com o corpo e de ambos com o mundo é uma relação afetiva" (Chauí, 2005, p. 59). Se só há uma substância, corpo e alma (ou mente) não são inversos nem se sobrepõe um ao outro, mas são ambos parte de um mesmo indivíduo. Mesmo a razão é também corporal, ligada à experiência, uma vez que não somos capazes de conhecer o mundo a partir de uma posição imaterial e abstrata. Temos uma mente corpórea que constitui ideias a partir das relações e afecções. A alma é, pois, a ideia do corpo, sem transcendência.

Corpo e alma são autônomos, sem uma relação de superioridade e inferioridade que os hierarquize, como se o corpo determinasse a mente a pensar. Há principalmente uma relação entre ambos, uma "capacidade relacional": quanto mais apto estiver o corpo para afetações múltiplas e simultâneas, mais a alma poderá se compreender como poder de reflexão e atingir o sentido de si mesma pelo pensamento (Chauí, 2005, p. 65). Na segunda parte de *Ética*, afirma que "a mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado" (Spinoza, 2009; Parte II, prop. 14). O corpo leva ideias afetivas para a mente quanto mais deixa-se afetar. Ambos são passivos e ativos juntos, nem o corpo comanda a alma nem a alma comanda o corpo. "A alma vale e pode o que vale e pode seu corpo. O corpo vale e pode o que vale e pode sua alma" (Chauí, 2005).

Essa relação entre corpo e mente forma o conceito de afeto em Spinoza: "Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções"

(Spinoza, 2009, p. 98). O afeto é então definido como uma variação ou uma quantidade intensiva, que está diretamente relacionada com o aumento ou diminuição das nossas potências. “O afeto seria então, simultaneamente, afecção e ideia desta afecção”. (Moreira, 2010, p.144). Em poucas palavras, podemos afirmar que o afeto é da ordem da **experiência**, fruto da forma como nossos corpos são afetados pelo mundo, fruto das afecções. Nossos corpos estão no mundo sendo afetados por encontros com outros corpos, sofrendo suas interferências e suas passagens em relações de movimento e repouso em diferentes proporções, aumentando ou diminuindo sua potência de agir. O exterior é constituinte do ser porque estes afetos nascem e se mantêm devido à constituição de nosso corpo, mas também ao modo como o mundo exterior está disposto e dos encontros possíveis nesse mundo. Nesses termos, todos os afetos são também (bio)políticos.

A filosofia de Spinoza, na contramão dos dualismos, é calcada em positividade. Os indivíduos buscam perseverar em sua existência para realizarem-se plenamente. A essência corpo/alma, em constantes tentativas de expansão, denomina-se *conatus*: a potência que parte do nosso próprio ser, mas que, todavia, depende das relações com o mundo exterior. Nesse mundo exterior, formado por um conjunto de causas que podem aumentar ou diminuir o *conatus*, se travam disputas entre o que Spinoza chama de causas adequadas e causas inadequadas que afetam a potência. Enquanto a essência permanece a mesma, a potência varia negativa ou positivamente, pois é modulada pelas afecções que o corpo sofre no encontro com outros corpos e pela consciência destas afecções na mente, ou seja, pelas ideias que ela produz. A variação é positiva se as causas são adequadas sempre como efeito de afetos alegres, que impulsionam a atividade, enquanto as causas inadequadas se caracterizam pela passividade, característica dos afetos tristes, que diminuem a potência de agir. Alegria e tristeza são afetos primários de onde derivam os demais, combinados a causas exteriores (o amor, por exemplo, é a alegria acompanhada de uma causa exterior; o ódio é a tristeza acompanhada de uma causa exterior).

Assim, a distinção entre atividade e passionalidade, ou entre ação e paixão, é fundamental no entendimento da proposta de Spinoza. “A ação consiste em apropriar-se de todas as causas exteriores que aumentem o poder do *conatus*. A paixão, em deixar-se vencer por todas aquelas que diminuem seu poder.” (Spinoza, 1983, p.15). Na ação, o exterior é incorporado pelo indivíduo por sua vontade e poder, na paixão, ele é submetido ao exterior, no sentido estrito do termo submissão. A diferença entre ação e paixão é, assim, uma diferença de causalidade, depende do homem ser ou não causa adequada do que se passa. “Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções,

por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão" (Spinoza, 2009, p. 98).

"A ação é uma potência positiva, a paixão, um declínio da potência". (Spinoza, 1983, p.15). O conatus aumenta quanto mais se faz bom uso dos afetos, quanto mais o que ele procura é útil para aumentar a sua potência. Entretanto, como saber quais são os bons afetos? Os afetos alegres? Nesse ponto nos deparamos com o aspecto mais racionalista de Spinoza, na sua defesa de que o conhecimento é o mais potente dos afetos e a razão é fundamental para distinguirmos o bom do mau. "Quanto mais nos esforçamos por viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança e por nos livrar do medo; por dominar, o quanto pudermos, o acaso; e, por dirigir nossas ações de acordo com o conselho seguro da razão" (Spinoza, 2009, Parte IV, prop. 47). A servidão humana é a ignorância daquilo que nos é bom e mau: a impotência humana para regular e refrear os afetos.

A servidão, para Spinoza, portanto, não consiste no domínio das paixões corporais sobre o intelecto propriamente humano; mas em o homem, corpo e alma, se afetar por causas que não são internas, no sentido de não advirem de seu próprio conatus. O conatus individual não é isolado do mundo ou do outro; muito pelo contrário, vem da substância que liga cada modo aos demais que o cercam, ao seu ambiente, pois que a substância constitui tanto o próprio indivíduo quanto os demais modos (que dela são modificações). Em outras palavras, o conatus individual vem da própria vida (no sentido da substância), do mundo (no sentido do modo). (Martins, 2000, p. 04).

A questão principal aqui é não submeter-nos aos afetos que não estão sob nosso controle, mas sob o controle do acaso. O homem sujeitado ao controle do acaso tende a fazer o pior. Assim, nós mesmos devemos determinar os afetos, não nos deixarmos conduzir pelo que vem de fora, ou seja, pelo "acaso dos encontros", já que o homem assim submetido é incapaz de dosar ou refrear os afetos. Lembremos que o exterior é constitutivo e nos atravessa constantemente. Portanto, não se trata de negá-lo. Ao contrário, "a força pela qual o homem persevera no existir, é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores" (Spinoza, 2009; Parte IV, prop. 3).

Assumir essa perspectiva não implica a aceitação de que não podemos ser autônomos e o que nos resta é a servidão. Também nesse sentido importa para Spinoza a questão do conhecimento. "Tornamo-nos passivos quando as nossas ideias seguem processos corporais dos quais temos somente uma compreensão parcial, e é a essa passividade que nos referimos quando falamos de servidão humana" (Scruton, 2000, p. 37). Conforme Trindade (2014), sem conhecimento, o homem está alienado (fora da sua capacidade de agir, pensando por forças exteriores), contrariado (vê o melhor, mas segue

fazendo o pior), violentado (entregue a forças superiores e a encontros indesejados) e enfraquecido (uma vez que não fortalece o seu conatus). Esse é o estado de servidão, quando a heteronomia venceu a autonomia.

Vencer a servidão implica conhecer o que se passa com as afecções do corpo e permitir que os afetos sejam determinados por nós e não pelo acaso, ou seja, o homem assumir a autoridade de si próprio, transitando da passividade para a atividade, da tristeza para a alegria. “Podemos dizer então que para Espinosa a mutação (*mutatio*) dos afetos passivos em ativos se dá quando o ‘conhecer’ passa a ser o mais potente, o mais poderoso dos afetos, pois o conhecer, ou a atividade intelectual, é sempre alegre, podendo mesmo nos conduzir a um estado de liberdade ou beatitude” (Moreira, 2010, p. 151). Esse conhecimento necessário é um tipo de conhecimento específico, chamado por Spinoza de terceiro gênero, ou conhecimento intuitivo. A ele se contrapõem, primeiramente, o conhecimento de primeiro gênero, caracterizado pelas imaginações e idealizações do que chega-nos do exterior, o que impossibilita que o homem guie-se por si mesmo. “As noções comuns são portanto inadequadas quando o homem deixa que sua ideia seja determinada somente por esta afecção, sem ligar a propriedade externa a uma propriedade interna, de modo que ele é levado a imaginar uma ideia do que lhe chega do exterior.” (Martins, 2000, p. 09). Ignoramos que as causas das nossas ações não são a nossa potência e nos iludimos quanto à nossa liberdade. Idealizar, nesse sentido, me faz passivo e não aumenta o meu conatus, uma vez que não estou me afetando ativamente.

Além das idealizações, Spinoza aponta o risco do conhecimento de segundo gênero, formal, universal, que separa sujeito e objeto, mente e mundo, ser facilmente confundido com a sua crítica à noção de razão dos dualistas tradicionais. A razão, para Spinoza, deve ser corporal, ligada às experiências. Mais do que algo universal, o conhecimento racional que liberta é ação criada no espaço e no tempo.

razão, mesmo tal como a entende Spinoza, não somente não basta como não serve, sozinha, para o conhecimento das coisas singulares; ela se refere somente às propriedades universais, devendo portanto ser apenas auxiliar, um norte, um ponto de partida, para o conhecimento singular das coisas singulares, e ainda assim, não ser um absoluto; ser uma razão colada ao corpo, à corporeidade, à materialidade, e não separada deste. A lógica, mesmo que formal, deve realizar-se por uma coerência inserida no mundo e não independente deste (Martins, 2000, p. 12).

O primeiro e o segundo gênero de conhecimentos marcam estados de servidão, pois buscam controlar ou reprimir os afetos a partir de idealizações ou de conhecimentos vindos de fora. “Ambos constituem a moral – seja introjetada racionalmente, seja imposta dogmaticamente –, que conseguirá no máximo reprimir ou escamotear socialmente os

afetos, os conflitos e o acaso, sendo sempre fator de diminuição da potência de agir, de divisão do sujeito.” (idem, p.13). Assim, o terceiro gênero de conhecimento – chamado de intuitivo – é o mais libertário por partir de nós mesmos, e não de dogmas ou da moral. É razão e liberdade; é atividade em oposição à passividade.

O terceiro gênero, ao aumentar a nossa potência de agir, permite que saibamos das ilusões das causas externas de forma relacional, como supracitado. O conhecimento que liberta é aquele presentificado, atualizado pelas relações e, fundamental, que não insiste nas separações dualistas. Nesse sentido, Spinoza não advoga por uma razão que seja objetiva e coloque sujeito e objeto de formas estanques. “O conhecimento das coisas somente se dá quando as conhecemos como em relação a nós mesmos e a tudo, como parte e expressão da substância que nos é imanente.” (idem, p 05). Precisamos, portanto, de um conhecimento que desmistifique a realidade, que acabe com o mito de uma razão separada do mundo. Só assim nos deixamos afetar pelos afetos alegres que aumentam a nossa potência.

A defesa de que o conhecimento intuitivo implica que saibamos interpretar o mundo com vistas à moderação dos afetos poderia levar-nos a acreditar na supremacia da mente sobre o corpo em Spinoza. Mas o papel da razão aqui não é o de suprimir os afetos, no sentido do controle da animalidade. “Não ‘suprimo’ os afetos, mas nos afetos o que há de passivo, de reativo; transmuto meus afetos, por conhecer minhas afecções. Segundo Spinoza: ‘Todas as coisas são necessárias’ porque ‘são determinadas a existir e a agir por uma cadeia infinita de causas’” (Martins, 2000, p.10). A razão serve, assim, para aumentar a potência do corpo e não para dominá-lo, guiando-nos para os bons encontros, dirigindo os afetos, apontando caminhos potentes. Em contrapartida, quanto mais aumenta a potência do corpo pelo aumento da sua capacidade de afetar e ser afetado, tanto se amplia a capacidade da mente para pensar e compreender a realidade. “A idéia de qualquer coisa que aumenta ou diminui, ajuda ou entrava a potência de agir do nosso corpo, aumenta ou diminui, ajuda ou entrava a potência de pensar da nossa mente.” (Spinoza, 2009; Parte III, prop.11).

A partir dessa relação afetiva que, ao invés de tentar escapar das leis da natureza, busca conhecê-las, alcançamos a liberdade. Os afetos podem ser libertários, portanto.

O homem livre não é aquele que decide o que quer, como quer e onde quer. O homem livre é aquele que, conhecendo as leis da Natureza e as de seu corpo, não se deixa vencer pelo exterior, mas sabe dominá-lo. A partir daí, Espinosa definirá a essência humana pelo desejo. O desejo é a tendência interna do *conatus* a fazer algo que conserve ou aumente sua força. O desejo do homem livre é o desejo no qual, entre o ato de desejar e o objeto desejado, deixa de haver distância para haver união. (Chauí, 1983, p.15).

O desejo característico da nossa persistência em existir e aumentar a potência do nosso *conatus* permite-nos dominar os objetos exteriores ao invés de sermos vítimas deles. “Somos essencialmente criaturas corporificadas, desejadoras, esforçadas. Somos empurrados e feridos por coisas fora de nós e estamos trancados com elas dentro de um sistema de causa e efeito. Em tais circunstâncias, só existe uma única verdadeira sabedoria, que é a de aumentar a potência, procurando assegurar, na medida do possível, que as coisas que acontecem conosco também sejam produzidas por nós.” (Scruton, 2000, p. 39). À pergunta central sobre “o que pode o corpo”, respondemos, simplesmente: ser afetado de muitas maneiras, para além da noção comum de que ‘ser afetado’ implica sofrimento. Quanto mais somos afetados, mais ativos são nossos corpos; em consequência, mais expandimos nossa capacidade de ser afetados pois nos abrimos para relações com os demais corpos do mundo, numa relação virtuosa. Assim, podemos afirmar que a pergunta “o que pode o corpo?” enlaça **ontologia e política**, pois não se trata de ser insensível ao exterior, mas constituir-se na relação com ele.

Um corpo ativo não é, pois, um corpo que consegue tornar-se insensível ao mundo, que chegaria a furtar-se ao determinismo das causas exteriores. A atividade não nasce de um processo de ‘desafecção’ ou ‘insensibilização’. Decerto trata-se sim de não mais sofrer passivamente as coisas que encontramos; mas tornar-se ativo, para o corpo, é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas. Um corpo ativo é aquele cuja sensibilidade afetiva é forte, flexível, lábil. Com efeito, ser afetado, não significa em si, padecer. Muito pelo contrário, quanto mais a aptidão do corpo para ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas, às múltiplas distinções delas (Sévérac *apud* Jesus, 2015, p. 172).

A perspectiva spinozista sobre a potência dos corpos, afastada de qualquer explicação mecanicista da relação entre corpo e mente, foi retomada nos últimos 20 anos sob as mais diversas formas que buscam problematizar essa atividade do corpo, assim como as múltiplas circunstâncias em que essa ação é convertida em passividade por dispositivos colonizadores das emoções, em quadros de servidão. Na seção a seguir, fazemos uma breve caracterização dessa retomada, conhecida como Affective Turn.

2.2 No one has yet determined what the body can do

Construir uma seção que se propõe a caracterizar a Affective Turn implicou a entrada em múltiplos territórios desconhecidos. Afinal, oposta a uma teoria fechada, com livros fundantes e autores indispensáveis, estamos falando de uma nova perspectiva dentro da Teoria Crítica que, longe de definir categorias e princípios como em um paradigma, abriu o campo de análises para combinações das mais diversas, impossibilitando qualquer classificação que se pretendia paradigmática.

Situando-a historicamente, a Affective Turn é mais uma das “viradas” em reação ao predomínio do positivismo e do behaviourismo no pós-Segunda Guerra. Enquanto os anos 60 e 70 presenciamos a *Linguistic Turn* com a centralidade da linguagem, do discurso e do texto a partir de vieses estruturalistas e semiológicos, os anos 80 e 90 teriam sido marcados pela *Cultural Turn*, dada a ascensão dos Estudos Culturais em busca da repolitização dos textos, incluindo estudos pós-coloniais, étnicos e de gênero (Silva, 2013). A partir de meados dos anos 90, temos o início de uma nova perspectiva, motivada especialmente pela articulação entre corporeidade, emoções e estética, que vai se consolidar no início do novo século como a Affective Turn. Assim, mais do que um conceito ou uma teoria específica, temos um novo espaço para discussões que não cabiam dentro dos parâmetros das “viradas” anteriores.

Dois textos em especial marcam o início dessa nova perspectiva: “*Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins*”, de Eve Sedgwick e Adam Frank (1995) e “*The Autonomy of Affect*”, de Brian Massumi (2002)³¹. Longe de se caracterizem como obras-referência, foram propulsoras das diversas abordagens em que a temática do afeto tem se desdobrado até hoje. Essa multiplicidade torna qualquer tentativa de organização de quadro ordenado de conceitos não só impossível como, inclusive, pouco promissor ou mesmo uma violência à potencialidade dessa nova perspectiva em suas múltiplas variantes e singularidades. Também não estamos diante de uma disciplina específica, como uma Sociologia dos Afetos, ou uma Antropologia... O tema do afeto transita pelas fronteiras disciplinares, sem se ater a uma delas. Talvez a única coisa certa que pode ser dita sobre a Affective Turn e sua “teoria” é que estão excedendo o contexto da sua emergência.

Uma marca em especial está presente nessa virada: ao voltar-se para os afetos, afasta-se, como Spinoza, de qualquer perspectiva cartesiana de dualismo mente/corpo, num fenômeno amplo que vai além da simples negação da filosofia tradicional, mas que

³¹ A obra citada é um dos capítulos do livro *Parables for the Virtual* (Massumi, 2002).

se constitui por esse afastamento: "from a Platonic world where the body is a threat to virtue, from a Cartesian world where my personhood is reduced to a cogito, [and] from a Kantian world where ethics is a matter of disembodied universal principles" (Bergoffen e Weiss *apud* La Caze e Lloyd, 2011, p. 06). Esse "triumvirato" formado por Platão, Descartes e Kant compõe aquilo contra o qual a virada se define ou, nos termos de La Caze e Lloyd, compõe o 'Outro' da Affective Turn.

Em oposição às dicotomias tradicionais, a publicação de "*The Affect Theory Reader*" de Gregg e Seigworth (2010), foi fundamental para marcar o terreno dessa nova perspectiva. Como uma primeira necessidade, os autores definem o espaço do afeto: "affect arises in the midst of *in-between-ness*: in the capacities to act and be acted upon" (2010, p.1) e passam a defender que o afeto pode ser "localizado" nas intensidades que circulam entre corpos e mundos, às vezes "colados" a esses corpos, como forças que nos movem. "affect is persistent proof of a body's never less than ongoing immersion in and among the world's obstinacies and rhythms, its refusals as much as its invitations." (idem). Esse pertencimento a um mundo de encontros não envolve uma localização específica, mas caracteriza os afetos como as 'ressonâncias que circulam', para seguirmos nos termos dos autores, em diferentes velocidades, que dependem dos corpos e sua capacidade de afetar e serem afetados.

Affect marks a body's *belonging* to a world of encounters or; a world's belonging to a body of encounters but also, in *non-belonging*, through all those far sadder (de)compositions of mutual in-compossibilities. [...] In this ever-gathering accretion of force-relations (or, conversely, in the peeling or wearing away of such sedimentations) lie the real powers of affect, affect as potential: a body's *capacity* to affect and to be affected (Gregg e Seigworth, 2010, p. 02).

A capacidade do corpo é constantemente reiterada, e o pensamento é consequência das afecções do corpo, tal como na Ética de Spinoza. "Cast forward by its open-ended *in-between-ness*, affect is integral to a body's perpetual *becoming* (always becoming otherwise, however subtly, than what it already is) (idem, p.03). É a partir de uma das conhecidas proposições de Spinoza, "No one has **yet** determined what the body can do", que Gregg e Seigworth, pela ênfase no termo "yet" da proposição, afirmam como a proposta dessa determinação permanece em aberto mais de três séculos após a obra do filósofo. Uma vez que a capacidade dos corpos não pode ser definida pelos corpos em si, mas pelos campos de relações de força onde se engendram, esse "*not yet*" permanece como um desafio incessante. O imperativo de Spinoza, portanto, mais do que respondido por uma teoria única capaz de dar conta da questão, está sendo renovado pela Affective Turn, a partir de perspectivas simultaneamente éticas, estéticas e políticas tão singulares quanto os diversos encontros entre corpos, afetos e mundos possíveis. Não há outro

caminho que uma vitalidade temática e metodológica, uma vez que todas as determinações clássicas tornam-se menos óbvias ao primeiro contato com os textos dessa virada. "Almost all of the tried-and-true handholds and footholds for so much critical-cultural-philosophical inquiry and for theory — subject/object, representation and meaning, rationality, consciousness, time and space, inside/outside, human/nonhuman, identity, structure, background/foreground, and so forth —become decidedly less sure and more nonsequential (any notion of strict "determination" or directly linear cause and effect goes out the window too). (Gregg e Seigworth, 2010, p. 4).

À negação a essas determinações soma-se um contexto de massacres, contraterrorismo, torturas e guerras demandando novas posturas analíticas dos pensadores da Teoria Crítica. Para Clough (2007), também numa das primeiras obras que caracterizam a Affective Turn, tratar determinadas realidades de forma estanque não implicaria nas novas perspectivas necessárias ao entendimento das mudanças da passagem do século. Sua defesa, nesse sentido, é por um olhar para o co-funcionamento das esferas política, econômica e cultural - reunidas sobre o genérico termo 'social'³² – como o terreno da Virada Afetiva, que dê conta desse social em estado "caótico", nos seus termos.

Essa amplitude, tanto do que é negado e deve ser afastado, quanto do 'campo' a ser explorado, possibilitou ao menos oito diferentes perspectivas para a Affective Turn, no marco da Teoria Crítica:

In summary, these are: phenomenological and post-phenomenological theories of embodiment; cybernetics and theories of the human/machine/inorganic; non-Cartesian traditions in philosophy; aspects of psychological and psychoanalytic theory; traditions critical of normalising power including feminism, queer, and subaltern and disability studies; a collection of attempts to react to the linguistic turn; critical theories and histories of the emotions; and aspects of science and neurology. (La Caze e Lloyd, 2011, p. 03).

Um terreno tão amplamente 'marcado' não estaria ileso a críticas e potenciais contradições. Afinal, de naturezas não-humanas, neurociência, inteligência artificial, robótica, bioinformática, a estudos linguísticos que passam a incorporar diversos sentidos em relação ao sistema nervoso central do homem (como o tato, aromas e sabores), passamos pelas abordagens filosóficas não-cartesianas como na filosofia política de autores como Agamben, Negri e Hardt e pelos trabalhos políticos mais engajados, em que as práticas normalizantes de poder sobre os corpos são problematizadas sob o prisma experiência coletiva e das resistências que podem ser daí derivadas, e chegamos tanto

³² O termo é de Massumi (2002), que assume a falta de um termo melhor que encampe todas essas perspectivas.

ao tema das multidões e as diversas formas de sociabilidade contagiadas pelas emoções, inclusive no questionamento das emoções exclusivamente privadas, quanto a análises dos fluxos do capital que se valem dos afetos para geração de valor dentro das redes biopolíticas de vigilância e controle.

Essa vastidão de ângulos apresenta alguns riscos que se sobrepõem. O primeiro deles seria reduzir as análises a um psicologismo individual. Os autores que tem se voltado para a Affective Turn tendem a fazer uso da teoria e do método de forma a alcançar tanto as mudanças que constituem esse social, como as mudanças em nós mesmos, no sentido daquilo que circula entre nós, nossos corpos e nossas subjetividades, sem que isso se reduza ao individual ou psicológico, mas que possibilite a compreensão de fenômenos maiores com os quais a virada do século nos interpela – o que Clough (2007) chama de 'self-reflexivity'. O segundo risco – este mais amplamente debatido, imbricado ao primeiro – implica seguir reproduzindo o dualismo corpo/mente, dessa vez de forma invertida, voltando-se em demasia para o primeiro polo.

Duas autoras em especial elaboram esta última crítica. Para Ruth Leys (2011), teóricos que seguiram a linha de Massumi (cujo título da sua obra principal – *The Autonomy of Affect* – supracitado, já soa sintomático) sugerem que o afeto seja visto como independente e prévio a qualquer ideologia, ou seja, os afetos seriam anteriores a qualquer intenção, sentido, crenças ou razão, porque os processos afetivos seriam autônomos, ocorrendo abaixo do limiar da consciência. Assim, mais do que não-dualistas, teríamos autores que "privileg[es] the 'body' and its affects over the 'mind' in straightforwardly dualist terms." (Leys, 2011, p. 468). A definição de afeto de Clough, na introdução de umas das primeiras coletâneas da virada, também é característica desse risco: "potential bodily [and] often autonomic responses; different from emotion, which reflects in part the product of meaning-making processes, affect exceeds consciousness: it refers to pre-subjective agency, a force that delimits bodily boundaries, determining "bodily capacities to affect and be affected" (Clough, 2007, p.155).

Seguindo a linha de Leys, Margareth Wetherell é igualmente enfática em sua crítica:

I think versions of 'affect theory' that posit affect as a pre-personal extra-discursive force hitting and shaping bodies prior to sense making are simply unsustainable. It is so obvious that semiosis and affect are inextricably intertwined, not just in the production of 'atmospheres', spaces and relations but in their effects and in subsequent patterns of engagement. It has been seriously unhelpful to posit a generic category of autonomous affect (applied to relations between all bodies human and non-human) (Wetherell, 2014).

A relevância das emoções e dos afetos para essa vertente da Affective Turn reside justamente no seu emaranhamento à capacidade humana de produzir sentido. É essa

não-divisão entre afeto e sentido que é crucial para pensar as articulações possíveis da virada dentro da filosofia política, tal como nos propomos. Do contrário, o que temos, para a Teoria Crítica, são cientistas sociais se tornando "psicólogos amadores" (Wetherell, 2014) ou, na outra ponta, a construção de sentidos reduzida a modelos representativos dentro de regimes discursivos. Para Wetherell (2013), o impasse entre afeto e discurso dificulta qualquer pesquisa sobre o afeto. Afirmar que o afeto não opera pelas estruturas da linguagem, do discurso e do sentido implica interessar-se por aquilo que excede o "sujeito falante", redirecionando a atenção das pesquisas para as questões somáticas do corpo, como movimentos musculares, vibrações e ritmos. Seguindo essa perspectiva, vários autores filiados à Affective Turn tecem críticas a respeito das abordagens do corpo apenas como efeito do discurso ou como resultados finais de narrativas, como se o corpo fosse uma massa inerte. Para eles, o poder atuaria autonomicamente, ignorando a razão e apreendendo o corpo no nível dos circuitos neuronais, dos sistemas nervoso e endócrino e de outros sistemas que trabalhariam independente da cognição. Em Massumi (2002) e seus seguidores, o mundo atingiria inicialmente o corpo. O afeto estaria abaixo do limiar da consciência e esta seria apenas derivada do afeto. Enquanto o discurso sofreria variações de qualidade, o afeto seria marcado por diferentes intensidades e os afetos – mais "selvagens" – seriam domesticados pelos discursos, o que os faria perder relevância analítica. Isso, sabemos, pode parecer à primeira vista a perspectiva de Spinoza, se desconsiderarmos que para o filósofo corpo e mente estão juntos em uma só substância ou essência, sem hierarquia ou precedência.

Para Leys (2011), as bases do argumento dos teóricos com ênfase sobre o corpo são inconsistentes, especialmente por defenderem de que o afeto e a produção de sentidos são separados cronologicamente, com o afeto acontecendo primeiro. Wetherell (2013) complementa com a crítica de que as próprias pesquisas sobre o afeto ficam comprometidas com a recusa de que o processo de apreensão da realidade também é cognitivo. Em referência à pesquisa de McCormack (2003), que visou apreender a expressão emocional em práticas de dança (rompendo com o modelo discursivo da psicanálise), Wetherell afirma, ironicamente, que mesmo as descrições do autor da pesquisa sobre o movimento dos corpos não são menos representacionais do que os testemunhos ou narrativas dos outros participantes, que o pesquisador optou por não incluir na pesquisa porque seriam interpretações realizadas após o fato ocorrido³³. Assim, essa vertente da virada para o afeto a manteria dentro de uma moldura dualista: da mente para o corpo. La Caze e Lloyd (2011) chamam essa perspectiva de "narrowly-defined Affective Turn", e defendem a recuperação do local do afeto como proposto por Gregg e Seighworth como o 'in-between-ness:

³³ McCormack, D. (2003) An event of geographical ethics in spaces of affect. *Transactions of the Institute of British Geographers* 28(4): 488–507.

In [the affective turn's] wake, a common ontology linking the social and the natural, the mind and body, the cognitive and affective is beginning to appear, grounding such concepts as assemblage, flow, turbulence, emergence, becoming, compossibility, relationality, the machinic, the inventive, the event, the virtual, temporality, autopoiesis, heterogenic and the informational, for example. [...] A characteristic assessment remarks that affects arise "in the midst of in-between-ness: in the capacities to act and be acted upon": affect arises between the thinking mind and the acting body, between the power to affect and the power to be affected, between two bodies, and between bodies and the world. "Synthesis" is another common trope of the "turn." (La Caze e Lloyd, 2011, p.03).

Nesses termos, também é preciso evitar o "beco sem saída" de emoções universais de um lado e emoções construídas culturalmente, de outro. Negar o dualismo passa a ser a perspectiva central desses estudos, entendendo afeto e cognição como inseparáveis. "And of course Merleau-Ponty's understanding of embodied intentionality is a rejection of both the empirical subject — the subject understood as mere body — and the idealist subject — the subject of pure mind. Our first point is that the turn to affect is a turn away from the philosophical separation of mind and body and towards non-dualist ontologies." (idem, p.06).

São diversos os caminhos teóricos sob essa via não-dualista. Para essa pesquisa, nosso ponto de partida também diz respeito aos afetos e ao corpo. Entretanto, a partir da citada questão spinozista "O que pode o corpo?", pretendemos uma análise que enlace ontologia e política, seguindo as trilhas da reformulação da Teoria Crítica para longe de qualquer biologicismo extenuante. Interessa-nos principalmente o viés da Affective Turn que trabalha sobre a circulação dos afetos nos domínios do controle biopolítico, entendido aqui como as tentativas de normalização inseridas no cotidiano com vistas à produção de corpos individuais e coletivos aptos à geração de valor.

Retomando Spinoza – "No one has yet determined what the body can do" – inserimos nossa análise para além das capacidades emancipatórias que os processos de afetar e ser afetado podem proporcionar. Como também salientaram Gregg e Seigworth (2010), essas capacidades do corpo, não totalmente determinadas, também podem ser mobilizadas para fins de dominação e ninguém pode afirmar que toda a potência de agir dos corpos fatalmente será canalizada em ações libertárias - os afetos tristes e as causas inadequadas estão por aí, não nos esqueçamos. Os novos desdobramentos da capacidade de afetar e ser afetado não necessariamente serão melhores do que o que se tem agora, o que pode ser exemplificado pelos estudos da Affective Turn que politizam o afeto, abordando-o dentro de relações de poder.

Para Clough (2007), uma das marcas da Virada Afetiva na perspectiva da sua politização é perceber a transição de um modelo de disciplina e representação para um modelo marcado pelo controle e pela informação na gestão dos corpos, considerando o corpo como fruto de uma organização de forças historicamente trazidas à cena por investimentos, especialmente discursivos, do capital. No capitalismo industrial, o “corpo-como-organismo” era fortalecido pelos mecanismos disciplinares e as suas instituições – família, escola, fábrica – reforçavam as práticas constitutivas de um regime de representação. A partir de categorias da teoria da informação, podemos pensar como a sociedade disciplinar investia nos corpos como sistemas fechados que puxavam energia do exterior para garantir seu equilíbrio, num processo termodinâmico de acumulação e gasto de energia. “The great confinement was essential to this process of reorganization of power in the interests of an emerging industrial capitalism. Thus, the fluids which were circulating outside and between bodies, are folded onto themselves in order to be channeled within the solid walls of the organism/self/subject.” (Parisi e Terranova *apud* Clough, 2007, p.23). Na transição para uma sociedade de controle e informação, precisamos pensar no corpo como um sistema aberto, que oscila entre estados de ordem e desordem, muito distantes de qualquer equilíbrio. Nesse novo contexto, o corpo é um movimento de forças, “which defines the origin of life as turbulent” [...] The bodies of control society are a composition of dynamic matter invested into being, an investment of capital and technoscientific experimentation” (Clough, 2007, pp 26-27). A informação circulante é teorizada em termos de um sistema aberto longe de qualquer equilíbrio ou relações determinísticas e lineares assim como, em consequência, o é o corpo.

Na defesa da passagem da disciplina [política de representação] ao controle [informação] Clough (2007) afirma que, ao contrário das estratégias disciplinares de socialização que as instituições empregaram para integrar os indivíduos à ordem moral, forjando identidades a partir de um regime de representação onde os aparatos ideológicos do Estado moldavam as identidades, o controle envolve uma *'never-ending modulation'* dos humores, afetos, capacidades e potencialidades, que se dá de formas muito mais amplas e abertas, baseadas em informação, como códigos, inclusive genéticos, senhas, números de identificação, perfis... Ou seja, o controle se dá mais pela informação do que pela representação, sendo, portanto, “uma extensão da biopolítica”. (Clough, 2007, p. 28), não mais restrita a instituições e seus espaços fechados, mas agora voltada para a **circulação** dos corpos e seus afetos. A produção da normalização não se dá apenas através das instituições fechadas, como igrejas, escolas e família, mas pelos afetos e emoções em circulação.

Nossa ênfase no termo circulação se justifica pelo seu papel fundamental para a produção de valor, uma vez que o capital volta-se do domínio da acumulação para a

vida em si, para as capacidades do corpo, de forma que o valor é produzido pela modulação do afeto, daí a relevância de Spinoza para o que propomos. A transição da disciplina ao controle dá-se principalmente a partir das décadas de 60 e 70, com um marco na crise do petróleo de 1973, época de intensificação nos processos de flexibilização do capital e do trabalho, o que pressionou a uma mudança "to the domain of affects or pre-individual bodily capacities to 'life itself.'" (Clough, 2007, p.30). As capacidades do corpo passam a ser o lócus do investimento do capital para a geração de riquezas, não apenas em termos biotecnológicos ou genéticos, mas igualmente em termos afetivos. Temos o que Clough define como uma "affect economy conjoined with biopolitical control" (idem).

Diversos exemplos são arrolados para ilustrar o argumento de que compreender as capacidades afetivas dos corpos é fundamental para entender como eles estão subsumidos dentro de uma lógica de acumulação que depende de novas formas de circulação, como o caso das modelos ou das prostitutas: corpos cujos afetos são colonizados para a produção de valor. Não apenas o trabalho passa a estar submetido ao capital, mas a vida em si.

With real subsumption, labor is situated in a "non place" in relationship to capital – no place and all-over-the-place, where work goes on all-of-the-time, such that "labor finds its value in affect, if affect is defined as 'the power to act.'" As such, capital produces its own outside from inside the viscera of life, accumulating at the level of pre-individual bodily capacities, and putting pre-individual bodily capacities to work [...] In an affect economy, value is sought in the expansion or contraction of affective capacity. (Clough, 2007, p. 35).

Instituições como a escola, o hospital ou a fábrica fazem circular corpos com informação e capital, mas não são mais pontos de chegada, ou pontos finais, mas instituições que contribuem para manter os fluxos abertos e constantes de circulação: são nós numa rede de fluxos afetivo-econômicos.

Essa sobreposição entre biopolítica e economia afetiva gera um mercado de populações marcadas, algumas com muito valor, outras com valor nenhum, em que diferenças de etnia, raça, gênero e classe são crescentemente materializadas. Alguns corpos têm capacidades super-exploráveis enquanto outros são diminuídos ou depreciados de forma que, a partir da exploração das capacidades de alguns corpos e do descarte de outros, possa ser possível extrair valor. O modelo é econômico, portanto. O cenário atual é vasto em práticas como a morte e o encarceramento de supostos terroristas para garantir segurança ou a adoção de crianças de países pobres por famílias do "primeiro mundo", exemplos de corpos menos valiosos mobilizados para uso e

apropriação de outros merecedores de uma boa vida. Temos uma contradição crescente numa cultura de direitos humanos intensificada dentro de estruturas onde estes direitos se realizam apenas de forma seletiva, porque são dependentes de inestimáveis custos (para permanecer dentro de uma linguagem econômica), em oposição àquelas vidas que não importam. Neste contexto, "'letting die' is a political action, continuous with the biomedical and political power that 'makes live.' [...] The shift from discipline to biopolitical control in a global affect economy harkens back to the rise of the modern state, where, as Giorgio Agamben puts it, the demand for "the free life," "the good life," resulted in drawing biological life or "bare life" under the control of the state's calculations." (Clough, 2007, p.37-38). Ou, de forma mais direta, "necropolitics intensifies biopolitics" (idem).

Temos uma "vida capital" (Pelbart, 2003), em que os afetos precisam ser pensados como performativos: afetos agem, fazem, são 'agidos', freados, acelerados; modulam, modelam e são modelados. Segundo Athanasiou *et al* (2008), das diversas possibilidades que essa Virada Afetiva suscitou, há uma proeminência daquelas que envolvem o discurso dos afetos, que os produzem e os fazem circular. Aqui nos centramos especificamente naqueles desdobramentos da Affective Turn que refletem a apropriação política dos afetos, problematizando as relações entre poder, subjetividade e emoções, especialmente pelo lugar dos afetos investidos de normas sociais nos processos de subjetivação. Qual o seu papel, afinal, dentro dos novos arranjos biopolíticos? A multiplicidade semântica do termo afeto, sugestiva para diversas abordagens, aqui é recortada pela asserção de que não é possível pensar o afeto fora das "complexidades, reconfigurações e interarticulações do poder" (Athanasiou *et al*, 2008, p.6). A questão principal que se coloca, no escopo dessa tese, envolve pensar como são definidas as fronteiras que possibilitam que certos afetos sejam legitimados e, em consequência, legitimem certas violências. O machismo, por exemplo, é afeto sendo colonizado com que fins? Vivemos um contexto de governança emotiva em que mesmo as nossas respostas às diversas formas de sofrimento também, apesar de não apenas, são moldadas por convenções e normas construídas historicamente. Como isso se dá, entretanto? Como nos movemos através desses discursos, como somos subjetivamente impactados por eles? Como algumas vidas são construídas como valiosas e como outras tornam-se objetos de ódio ou aversão pela circulação de afetos dentro de molduras específicas?

Assim, às perspectivas possíveis sobre o que pode um corpo a partir das afecções e das ideias dessas afecções, propomos os afetos dentro de uma micropolítica para afirmar uma definição de afetos biopolíticos – aqueles que envolvem articulação entre afeto e poder – que possibilite refletir sobre os afetos necessários para o exercício desse poder especificamente no contexto que nos propusemos: jovens evangélicos neopentecostais.

Talvez precisemos partir da constatação de que sociedades são, em seu nível mais fundamental, **circuítos de afetos**. Enquanto sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outra. Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definido, com isso, o campo dos possíveis. **Há uma adesão social construída através das afecções**. Nesse sentido, quando sociedades se transformam, abrindo-se à produção de formas singulares de vida, os afetos começam a circular de outra forma, a agenciar-se de maneira a produzir outros objetos e efeitos. (Safatle, 2015, p. 17 – grifos nossos).

Para entender determinadas realidades afetivamente potentes, como a ascensão dos neopentecostais e as suas consequências, acreditamos ser necessário analisar que afetos estão circulando e potencializando encontros entre os corpos e que afetos são mais potentes dentro desse contexto. De antemão, afirmamos que nosso entendimento sobre o afeto perpassa uma noção política: afeto como aquilo que é capaz de 'tocar' alguém e, portanto, tem efeito político, porque envolve um Outro. Se algo me toca, fui afetado, estive aberto ao mundo. Sou Eu e é esse mundo. É ontologia e é política. É meu corpo e é o corpo dos Outros. Então, Biopolítica dos Afetos.

3. Substituindo grades e muros

Em maio de 2016, me encontrei com Carol e Luiza logo depois da reunião de sábado da Força Jovem Universal no principal templo da IURD em Juiz de Fora. A primeira, fiel há mais de uma década, a segunda, convertida há pouco mais de dois anos, ambas obreiras. A proposta era ouvir seus testemunhos, principalmente para compreender como passaram a articular as noções de verdade e liberdade depois que se converteram. Um dos principais trechos da conversa foi o impulso para a estruturação deste capítulo.

Silvânia: O que é liberdade pra vocês?

*LUIZA: Hoje eu vejo a liberdade como o Espírito Santo. Segundo, tudo o que eu quero, eu consigo. Porque Deus me dá essa liberdade de você alcançar e de você conhecer. É engraçado, eu falei isso com uma jovem esses dias, que **a gente é liberto quando a gente conhece a Verdade**, conhece a palavra, ou seja, quando a gente conhece o Espírito Santo. É como se... é... a nossa mente tá fechada. O Espírito Santo vem e abre a nossa mente, ele abre a nossa visão. A gente consegue enxergar grande, né?*

CAROL: você não precisa seguir aquele seu amigo, você não precisa seguir aquela vibe... você é livre. Eu posso ter a minha personalidade e ser feliz. Se eu tenho Deus dentro de mim, se eu tenho Deus por mim, vou arrebentar. Eu preciso de gente, dos meus amigos? Preciso. Preciso da minha família? Preciso. Mas tendo essa liberdade que a gente tem... entre aspas... Não, não é entre aspas... É verdade. Não é um sentimento, é uma certeza que a gente tem que vai dar certo, e acaba dando certo. Porque muita coisa a gente já viveu e deu certo. A Luiza fez tratamento do problema do sangue dela com os médicos e não deu certo. Ela veio aqui...

LUIZA: Em uma semana eu já fiquei curada e em duas semanas eu larguei tudo, tive meu encontro com Deus.

*CAROL: Porque ela quis. Ela usou o livre arbítrio dela. Deus criou a gente e deu livre arbítrio, você faz o que você quer da sua vida. **Mas quando a gente está com Deus a gente tá livre.***

*LUIZA: E um jeito de liberdade também é esse. Por exemplo: a palavra de Deus ela tá assim: não faz isso, não faz aquilo. Mas a gente não faz aquilo porque tem que fazer. **Mas porque é um prazer obedecer. Porque isso também é uma liberdade, a gente escolheu obedecer.** Aqui, na obra, por exemplo, o pastor cuida dela e cuida de mim. Mas ele não fica assim: você pecou hoje? Você mentiu? Você roubou? Você fez isso? O pastor não fica fazendo isso com a gente, claro que não, a gente sabe da nossa vida com Deus.*

Silvânia: Vocês têm uma sensação de que isso já dentro de vocês? De que não precisam do outro ficar falando o quê fazer a toda hora?

CAROL: Não precisa. É porque a gente trata Deus como nosso pai. Se você perceber nas orações, a gente chama Deus de pai, então a gente escolhe obedecer o nosso pai.

LUIZA: e é pai mesmo...

A afirmação da liberdade é uma constante entre os membros da FJU. A capacidade de articulá-la a todas as restrições que a igreja impõe ao cotidiano dos jovens realiza-se de forma simplista, sem grandes argumentações teológicas ou problematizações sobre a liberdade dentro da sua moldura jurídica. A Verdade alcançada pela Palavra de Deus leva os jovens a afirmarem que a sua verdade está na Bíblia, a verdade que deve ser seguida sob todas as formas porque ela é a garantia de libertação. Um aspecto fundamental dessa narrativa refere-se à interiorização desses preceitos, que passam a agir de dentro dos sujeitos, vigias de si mesmos, a partir do seu encontro com o Espírito Santo. No momento em que articulam e interiorizam essa verdade, os jovens passam a reforçar a atuação da norma dentro de uma lógica de leveza e certeza, dada a relação imediata que estabelecem entre essa verdade e a sua liberdade para agir, convictos de que são livres a ponto de dispensarem a presença constante de uma autoridade tangível – como a de um pastor – para reforçar o ideal normativo de comportamento. Outras duas obreiras entrevistadas reforçaram a mesma percepção:

Silvânia: Você se sente livre aqui dentro?

*Maria: Eu me sinto livre na medida que eu posso fazer aquilo que eu quiser. **Eu consigo pensar pela minha própria cabeça**, posso dizer assim. Acho que isso também é um pouco de liberdade. Mas tipo assim, na igreja católica, tinha todo aquele rito, aquele negócio, tinha que ser tudo daquele jeito... Tem igreja tradicional que só pode usar saia, tem que ir daquele jeito... Eu falo muito pro jovem aqui: Você foi chamado pra liberdade. Você é livre, faz o que Você quiser. Mas todo mundo tem uma consciência. Se Deus não te convencer, não vai ser eu, jamais... Se Deus não consegue, não vai ser eu, tão pequenininha, que vai conseguir.*

*A gente crê muito naquilo que Jesus falou: venha como estais. [...] **Deus chamou a gente pra liberdade, foi pra liberdade que a gente foi chamado.***

Silvânia: Você tem uma sensação de que vocês são mais livres quando vêm aqui pra dentro?

Ana: Com certeza.

Silvânia: O que é liberdade pra você?

Ana: Liberdade é você poder aquilo que você deve fazer sem ter medo. Eu creio que tudo o que eu fizer aqui vai dar certo porque Deus tá na frente. Não tem mais medo de encarar. As pessoas confundem liberdade com libertinagem. Liberdade não é você fazer tudo que dá na sua cabeça. É fazer tudo o que você quiser certo. E tendo Deus como seu guia, o seu protetor não tem como não dar errado. Deus na frente e você vai

arrebentar. Até o que der errado, foi Deus que permitiu. Não é que deu errado, é um 'não agora', mais pra frente.

Silvânia: Você leva isso aqui pra vida lá fora?

*ANA: Isso aqui é a minha vida. O objetivo do Força Jovem é mostrar pro jovem que nada que ele largar lá fora ele não vai ter aqui dentro. **Não tem essa separação.** Quando eu entro na igreja ou fora da igreja, tem que ser a mesma coisa. Não é um papel.*

Esses depoimentos fazem despontar uma perspectiva sobre a produção da dominação em bases não apenas hierarquizadas. Não podemos negar as religiões como feixes de forças que também operam de cima para baixo, mas igualmente nos parece um reducionismo desconsiderar como as apropriações da norma atuam no nível dos sujeitos e das suas microrrelações cotidianas. Em especial, não pretendemos ignorar a sobreposição dessa esfera *micro* aos poderes cuja repressão só é eficaz se baseada no confinamento dos corpos em espaços fechados onde a vigilância precisa ser frequente e autoritária sob o risco dos sujeitos rebelarem-se constantemente contra a norma.

A articulação entre afeto e poder – ou sua circulação ou circuito, como Safatle (2015) - passa pelo entendimento da noção de poder numa “moldura” foucaultiana: poderes não-localizáveis, móveis, ascendentes. A capilaridade do poder e os agenciamentos possibilitados pelos afetos biopolíticos, mais do que envolvidos em uma dominação descendente, só podem ser entendidos se não vislumbrarmos o poder enquanto entidade fixada em autoridades pré-determinadas. Logo, não podemos nos furtar ao pensamento de Foucault.

Nossa entrada na conceituação de poder a partir de Foucault segue a perspectiva de crítica à supremacia da razão, menos no intuito de valorizar o corpo e mais numa ênfase sobre os riscos da construção da Verdade. Essa visão nos possibilita refletir sobre como nossos afetos agem dentro de nós, especialmente a constelação de afetos que compõem o ressentimento.

Foucault não nos apresenta uma teoria sobre o poder que seja um entendimento a-histórico; distante disso, propõe uma analítica contextualizada, uma vez que o poder, no seu entendimento, é um conjunto de relações abertas, não passível de um engessamento em uma teoria ou de uma generalização. As relações desiguais em sociedade não se dão pelo poder em si, como uma coisa ou instituição, mas pelo funcionamento das tecnologias políticas nas quais o poder opera como micropáticas para as quais devemos nos remeter em busca do seu entendimento. Em oposição ao poder restrito às instituições, Foucault nos traz um poder multidirecional, que também vem de baixo, e que, quando encontra instituições como prisões ou escolas (e igrejas, acrescentamos) passa a funcionar, de fato,

como biopoder – nesse sentido, o poder não tem uma posição de exterioridade a outras relações, ele é produtivo. Mas do que uma instituição, é preciso identificar o modo como ele opera. Nisso falharam a lei e a filosofia política tradicional, que não dão conta de entender o poder nos termos de uma hierarquia não-formal, móvel, como uma matriz de forças.

3.1 O devir da humanidade é uma série de interpretações

Para Birman (2002), a cátedra *História dos Sistemas de Pensamento* ocupada por Foucault no *Collège de France* é representativa do fio condutor da sua obra. Em crítica a uma concepção de filosofia que tornou rígidos certos paradigmas filosóficos, Foucault advoga pela necessidade de contextualizar e questionar como se constituíram os conceitos e categorias desses tradicionais e sólidos "sistemas de pensamento", em defesa da sua finitude. Denunciar que os discursos filosóficos não são absolutos implica o reconhecimento da sua pontualidade, o fato de serem sempre forjados dentro de realidades específicas, com vistas a certos fins igualmente específicos. "Pode-se depreender disso tudo que é a ideia de verdade enquanto tal que estaria em questão no projeto teórico de Foucault". (Birman, 2002, p. 306). Parte-se da concepção de que aquilo a que se atribui valor de verdade em um determinado momento histórico está imbrincado num jogo de forças, donde a necessidade de examinar as condições em que essa verdade é construída, inscrita no tecido social e na história onde adquire legitimação. A verdade é fruto das relações entre os homens que possibilitam a sua legitimidade, ao contrário da visão de neutralidade da ciência positivista. Para Foucault, a verdade se inscreve em jogos onde as regras não são naturais, dadas *a priori*, mas estabelecidas pela convenção e pelo uso – afirmamos aqui: produzidas pela sua circulação. As regras e, como veremos adiante, a normalização, são produções sociais.

As verdades contra as quais Foucault choca-se são aquelas gestadas na crise da Idade Média, marcada pelo fim da hegemonia da fé e a ascensão da ciência como principal narrativa da humanidade. Ao sujeito moderno não era permitida a aceitação plena de dogmas místicos ou metafísicos: passamos, no mundo moderno, ao sujeito racional, pensante. Descartes, portanto, seguido por Kant e Hegel. "O nascimento do sujeito racional na aurora do mundo moderno emerge com o aniquilamento do sujeito contemplativo (mediado pela fé cristã) e a emergência de um sujeito reflexivo do *Cogito*,

ergo sum." (Mathias, 2006, p. 31). As três máximas socráticas – virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz – colocam a racionalidade no centro de qualquer empreendimento sobre os sujeitos. Lembremos, a propósito, a crítica de Nietzsche a Sócrates: "Para ele só é belo, o que é inteligível e racional." (*apud* Loponte, 2003, p. 71).

Nesse contexto, constituem-se as ciências humanas a partir da invenção do sujeito racional. Conforme Foucault, até os séculos XVII e XVIII o homem não existiu, no sentido de não ter se constituído como objeto de saberes. Com a ascensão da Razão e o desenvolvimento das ciências, o Homem passa a ocupar a centralidade do Universo e é inventado por essa Filosofia do Sujeito que marca a Era Moderna. "Distintos modos de objetivação transformaram os seres humanos em sujeitos: sujeitos falantes, sujeitos econômicos e produtores, sujeitos biológicos, e temos a partir daí as Ciências da Linguagem, por exemplo, a Economia ou a História Natural" (Fischer, 1999, p. 41). É a denúncia contra essa constituição que Foucault faz através da sua Arqueologia, visando identificar como o homem foi forjado como objeto de saberes. Especialmente em *As Palavras e as Coisas* (1999), publicado em 1966, busca identificar as condições específicas em que as 'verdades' científicas se constituíram, onde "são descritas as condições de realidade responsáveis pela distribuição dos saberes segundo coerências específicas numa geografia determinada." (Candiotti, 2007, p.05). Trata-se de deixar de ver a ciência como aquela que percebe e narra verdades de um determinado campo, mas como a que produz as verdades, aquela que forja tanto seus objetos quanto seus conceitos, assim como seus cortes epistemológicos. A história das ciências não é mera narrativa, mas constituinte do homem como objeto de pesquisa. Assim, ao mesmo tempo em que marcado pela Invenção do Homem, o desenvolvimento das ciências também implica a sua morte, dada sua objetivação a partir das racionalidades que lhe são aplicadas, como na Medicina, por exemplo. "Nesse limiar [entre o pensamento clássico e a modernidade] apareceu pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas" (Foucault, 1999, p. xxii).

A **morte do homem** é princípio, portanto, para o desenvolvimento do pensamento científico, dada sua conversão em objeto da ciência. Ao perguntar '*o que é o homem?*', começa a sua morte; ele se torna sujeito, mas também objeto, na obsessão da busca pelas verdades, devidamente classificadas.

Quando instauramos uma classificação refletida, quando dizemos que o gato e o cão se parecem menos que dois galgos, mesmo se ambos estão adestrados ou embalsamados, mesmo se os dois correm como loucos e mesmo se acabam de quebrar a bilha, qual é, pois, o solo a partir do qual podemos estabelecê-lo com

inteira certeza? Em que “tábua”, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa — que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento *a priori* e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? Pois não se trata de ligar consequências, mas sim de aproximar e isolar, de analisar, ajustar e encaixar conteúdos concretos; nada mais tateante, nada mais empírico (ao menos na aparência) que a instauração de uma ordem entre as coisas; nada que exija um olhar mais atento, uma linguagem mais fiel e mais bem modulada; nada que requeira com maior insistência que se deixe conduzir pela proliferação das qualidades e das formas. (Foucault, 1999, p. xvi).

À concepção de que razão e racionalidade são libertadoras voltaram-se, inicialmente, Nietzsche, Freud e Marx, ao decretarem o descentramento do sujeito racional da modernidade. Isso deu-se por caminhos distintos: pelas práticas de um sujeito moral enraizadas na vontade de verdade, nas condições históricas materialmente dadas e no inconsciente, respectivamente. “Toda nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, tenta escapar de Hegel” (Foucault *apud* CandiOTTO, 2007, p.03), ou seja, fugir das filosofias do sujeito que buscam essências a serem reveladas como verdades ocultas, aguardando apenas serem descobertas. Lembremos aqui de uma das máximas hegelianas: *‘tudo o que é racional é real e tudo o que é real é racional’*. Para o filósofo alemão, a história tem coerência, sentido e estrutura. “Na história nos preocupamos com o que passou e com o que é; na filosofia, por sua vez, nos preocupamos não com o que pertence exclusivamente ao passado ou mesmo ao futuro, mas com o que é, tanto agora como eternamente – ou seja, a razão” (Hegel *apud* Strathern, 2003, p.15). A Hegel se opõem diversas visões de um sujeito constituído pelas várias racionalidades que o governam, entre eles Foucault, que encaminha seu projeto para um rompimento com essa ‘soberania do sujeito’: uma afirmação contundente de que o sujeito é constituído e de que não somos nada além da nossa história descontínua.

Dentro dessa perspectiva, a ‘vontade de verdade’ nietzschiana torna-se o ponto de partida no questionamento do sujeito universal pautado em máximas absolutas. “Nietzsche serve como ‘caixa de ferramentas’ para assinalar o ponto de fratura com a fenomenologia; ele é fonte de inspiração para o postulado de que a história da razão é indissociável da história do sujeito” (CandiOTTO, 2007, p.4). A partir dessa ‘fratura’, Foucault afirma a necessidade de restituir ao discurso o seu caráter de acontecimento que permite perceber como “o sujeito é constituído historicamente através de um conjunto de práticas objetivadoras (sujeito disciplinado), discursivas (sujeito falante) e subjetivadoras (sujeito de si para si).” (Mathias, 2006, p.27).

Importante ressaltar que a perspectiva foucaultiana desenvolve-se em paralelo a de outros autores franceses da segunda metade do século XX que igualmente valorizam a perspectiva histórica sob o prisma das suas descontinuidades. Ao lado de Foucault, autores como Deleuze e Derrida, classificados como filósofos da diferença, fazem coro à crítica aos sujeitos portadores de uma identidade soberana e ao privilégio da razão, inclusive na 'explicação' do irracional. A filosofia da diferença é classificada dentro do pensamento pós-estruturalista³⁴, especialmente caracterizado pela descrença na autonomia da consciência humana e fortemente inspirado em Nietzsche e Heidegger, que viam a condição humana determinada por algo além da razão. Sobre o segundo, Foucault afirmaria mais tarde: "Todo o meu desenvolvimento filosófico foi determinado por minhas leituras de Heidegger" (*apud* Strathern, 2003, p.15).

Os filósofos da diferença estabelecem oposição aos estruturalistas, que desenvolveram métodos de análise considerando os fenômenos sociais dentro de sistemas de relações lógicas e formais capazes de explicar todos os campos do saber, com destaque para Lacan, Levi-Strauss, Althusser e Barthes. Ao contrário do humanismo, o sujeito do estruturalismo é portador de estruturas e leis. Os filósofos da diferença questionam, ao contrário, essa identidade tão bem construída de forma universal pela razão, a ponto da identidade, ao contrário da sua perspectiva emancipatória, ser geradora da exclusão. "A partir de qual a priori histórico foi possível definir o grande tabuleiro das identidades distintas que se estabelece sobre o fundo confuso, indefinido, sem fisionomia e como que indiferente, das diferenças?" (Foucault, 1999, p. xxi). Pela produção de identidades, a modernidade confirmaria, pois, a morte do sujeito soberano pois, segundo o pós-estruturalismo, essa verdade serviria apenas para gerir a diferença através da produção constante de verdades universais. A verdade é um poderoso mecanismo de produção e fabricação de sujeitos, já que funciona sob a condição de permanecer oculta a vontade de verdade (Mathias, 2006).

Deparamo-nos, pois, com o anti-humanismo foucaultiano que visa destituir de seu trono o Sujeito como categoria sagrada de toda a filosofia moderna desde Descartes, especialmente o modelo do Homem de Razão e o Homem de Bem, competentes para o exercício da exclusão do Outro. "Propõe então Foucault, seguindo a fórmula nietzschiana

³⁴ A expressão pós-estruturalista aqui é usada como um modo de pensamento, um estilo de filosofar e uma forma de escrita, que tomou fôlego a partir dos anos 60, principalmente, na França. Deve-se compreendê-lo como prática interdisciplinar, que questiona o primado do sujeito moderno. Os autores pós-estruturalistas dizem que o significado é uma construção ativa, questionando a universalidade das chamadas asserções de verdade. E ainda enfatizam as noções de diferença, de determinação local, de rupturas ou de descontinuidades históricas, de serialização, de repetição, de desconstrução. Entre os autores, destacam-se Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze, principalmente, suas leituras sobre Nietzsche. (Mathias, 2006, p.28). Vale ressaltar que, dentre as vertentes possíveis da Affective Turn abordadas no capítulo anterior, o pós-estruturalismo é destacado.

da morte de Deus, a morte do Homem como condição da retomada do pensar e do saber que queira sair fora dessa Identidade que devora a Alteridade" (Bruni, 1989, p. 200). Não trata-se apenas de "devolver" a fala aos silenciados, mas de compreender como os mecanismos de produção da verdade geram a exclusão, como o sentido construído pelas normas, regras, ordenações, instituições é, como obra da racionalização, exercício de poder. A produção de verdades dessa ciência totalizante, através de discursos científicos, desqualifica os sujeitos da experiência. "Que se pense na universalidade da ciência: por falar em nome de todos os sujeitos, dispensa a fala particular". (Bruni, 1989, p. 206).

Descrente da razão libertadora que coloca o Homem no centro da história, Foucault dedica-se aos processos de sujeição desse Homem, aquilo que antecede a sua constituição como sujeito. Suas análises, mais do que começar pelo Sujeito, se dão pelos processos de sujeição, considerando os sujeitos como objetos de poderes e saberes. "É preciso procurar saber como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos" (Foucault, 1997, p.71). O seu entendimento da categoria 'História' é significativa para esse projeto, pela defesa das continuidades e descontinuidades que devem se sobrepor aos enfoques que reduzem a diversidade da história em prol de uma suposta universalidade e de um progresso irreversível. "A visão de Foucault é genealógica, neste sentido, para evitar o recurso metafísico a um ente supra-histórico, doador de sentido e de interpretação final" (Mathias, 2006, p. 41). Nesses termos, a História não é o progresso da razão universal, mas é a humanidade avançando de uma dominação para outra, num 'modelo' de história efetivo, que dissolva ideais de fixidez e constância, e se insira na atualidade do contexto estudado, na sua finitude. "Os jogos de verdade eram vistos como alvos, nas suas descontinuidades e continuidades, nas suas rupturas e permanências. Tudo isso indicaria sempre a historicidade e o relativismo das categorias e critérios de verdade que se constituíram, evidenciados que eram pela arqueologia do saber e pela genealogia do poder". (Birman, 2002, p.315). Em *O Nascimento da Clínica* (Foucault, 1977), temos um exemplo claro dessa proposta foucaultiana a partir da descrição da transição da medicina clássica para a medicina clínica no início do século XIX, marcado pela mudança do até então válido ideal de saúde para ideais de normalidade cientificamente definidos. A Medicina, agora tida como ciência, próxima a outras áreas de saber em formação, como a Anatomia, a Biologia e a Química, ganha contornos políticos pela classificação dos sujeitos entre normais e anormais. "Mais uma vez Foucault delinea as transformações do poder que ocorreram com as modificações do conhecimento" (Strathern, 2003).

Para corroborar sua recusa à concepção positivista de ciência, Foucault também foi crítico da ruptura entre a ciência e o senso comum na primazia das verdades universais, descoladas de qualquer ideologia. Para ele, as continuidades existentes entre ambos, em cada contexto histórico específico, não deviam ser desconsideradas. "Foucault

denominou de *episteme* as categorias que ordenariam igualmente os campos do senso-comum e da ciência de um dado horizonte histórico." (Birman, 2002, p.317). Diferentes *epistemes*³⁵ são enunciadas para a produção dos jogos de verdade a cada nova circunstância. Dessa visão emerge a categoria de 'saber', visando superar a separação entre ciência e ideologia. Estamos em meio a uma série de jogos de verdade descontínuos, sem uma hierarquia entre eles, e sua obra se 'resumiria' a diversas tentativas de desconstrução dos jogos de verdade em realidades específicas: os criminosos e a prisão, os loucos e os hospícios..., tomando a articulação entre poder e saber como princípio. Para Foucault, a categoria "verdade" deveria ser problematizada em oposição às não-verdades do senso comum com as quais a ciência pretendia romper. A verdade, nesses termos, é resultante do conjunto dos procedimentos que produzem, distribuem e fazem circular enunciados com o intuito de que sejam aceitos como verdadeiros, especialmente pela Ciência. À enunciação de discursos tidos como científicos correspondem diversos silenciamentos, diversas desqualificações de sujeitos de experiência, 'diminuídos' pelos detentores dos enunciados verdadeiros.

Ao entendimento de como Foucault construiu essa articulação saber-poder, são caras as noções de arqueologia e genealogia, supracitadas. A primeira refere-se aos estudos sobre as formações discursivas em determinados momentos históricos, considerando como pressuposto que os discursos impõem ordens, legitimando certas práticas. Ao arqueólogo compete identificar como determinado discurso surgiu, se formou e se legitimou para além das categorias formais da língua, mas como prática inscrita social e historicamente, como normatividade.

o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma "arqueologia" [...] a arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova. (Foucault, 1999, pp. xix-xx).

Busca-se escavar os pressupostos que organizam o pensamento de cada época, afetando todos os indivíduos. A estrutura desse pensamento e seus pressupostos compõem a noção de *episteme* citada – aquela tendência historicamente situada que limita o pensar em diversos campos, assim como as experiências e a verdade. Para Foucault, trata-se, então, de considerar o discurso como acontecimento, dada a necessidade de analisá-

³⁵ Alguns autores apontam as semelhanças entre a noção foucaultiana de 'episteme' e a noção de paradigma de Thomas Khun. Ver: Strathern, 2003, p. 43.

lo a partir das relações com outros acontecimentos da vida social. O método arqueológico visa principalmente superar a noção de sujeito pré-existente pela análise das formações discursivas que justificam essa recusa da noção transcendental do sujeito, ou, nas palavras de Foucault, “uma técnica que nos permite libertarmo-nos destes velhos fundos de crença que nos fazem imaginar que temos diretamente acesso aos objetos”. Que façamos, pois, a abstração do sentido e da verdade, como forma de analisar os modos de objetivação do indivíduo, fruto das práticas discursivas inscritas historicamente. Aqui, novamente, a inspiração em Nietzsche: a moralidade e a verdade estão atreladas aos interesses de quem as enuncia. “A moral nasce, para este autor, de um triunfante sim a si mesma” (Narvaz e Nardi, 2007, p.06). Essa história crítica do pensamento proposta pela arqueologia advoga pela necessidade de análises que se situem fora dos sujeitos que falam e sobre os quais se fala, um encaminhamento para fora da fixidez de tais unidades, para uma ontologia histórica em que algo se torna objeto e alguém se torna sujeito. “No caso da época contemporânea é o ser (de) linguagem, o ser do discurso que constitui sujeitos e objetos, os transforma, os articula e atua no seu mútuo desvanecimento”. (Candiotto, 2007, p. 20). A obra – sujeitos ou objetos – deixa de ser aquilo sobre o qual o discurso fala, para ser aquilo que se materializa historicamente através dele, através do que podemos chamar de uma ‘regularidade discursiva’. Ou seja, a constituição de sujeitos e objetos se dá pelo efeito de um espaço de ordem exterior. “É necessário um espaço de ordem discursivo para que algo seja problematizado como sexualidade, como governo ou como doença mental”. (idem, p.13).

Considerando os indivíduos enquanto portadores de discursos que os produzem e são por eles produzidos, temos, portanto, discursos produzindo ‘efeitos de verdade’, donde a inserção da temática do poder. Da arqueologia do saber, Foucault parte para a genealogia do poder, na virada dos anos 60 para os anos 70. Não como interrupção de uma fase de análises e para início de outra, mas tendo em vista sua articulação, a forma como estão entremeadas e imbrincadas na formação de uma das expressões máximas da sua obra: o poder-saber. Logo, uma dependência mútua entre essas duas categorias, já que, se de um lado não há saber neutro desvinculado das relações de poder, de outro, essas relações se formam e são postas em prática no mesmo passo da produção de saberes a elas relacionados.

Uma vez que os indivíduos são concretizados por práticas sociais e institucionais, a genealogia visa identificar os agenciamentos do poder que incidem através dessas práticas. Nesses termos, os sujeitos não preexistem, mas aparecem sobre campos de batalha onde jogam seu papel. Temos aí um poder que age pelas formações discursivas identificadas pela arqueologia, selecionando saberes como legítimos e, em contrapartida, desqualificando os demais.

As questões a colocar são: que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem "é uma ciência"? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem minorizar quando dizem: "Eu que formulo este discurso, enuncio um discurso científico e sou cientista"? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? (Foucault, 1979, p. 172).

A esses discursos desqualificados Foucault dedica a sua genealogia com vistas a ativar os saberes históricos, libertá-los da sujeição e torná-los capazes de luta contra a coerção do discurso científico. Isso só é possível se percebe-se os efeitos do poder expressos nos discursos, efeitos que fazem com que as tramas discursivas sejam permeadas pelo binômio poder-saber. "A reativação dos saberes locais [...] contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto dessas genealogias desordenadas e fragmentárias". (Foucault, 1979, p. 172). Se poder e saber são, desta feita, inseparáveis, a unidade fundamental da análise foucaultiana é o discurso e seu papel dentro dos sistemas de exercício de poder. Novamente, um anti-humanista: a análise do discurso não visa buscar as intencionalidades do sujeito que fala, mas o discurso como um dispositivo estratégico em relações mais amplas de sujeição.

Para Dreyfus e Rabinow (1995), dois dos principais intérpretes da obra foucaultiana, a genealogia enquanto método busca decifrar as práticas que não podem ser captadas pela teoria em si, ou seja, temos uma teoria subordinada à prática. A genealogia opõe-se ao método histórico tradicional, uma vez que, ao contrário de leis fixas ou subjacentes, busca descontinuidades exatamente onde o desenvolvimento contínuo estava estabelecido. O intérprete da genealogia olha as coisas à distância, de onde, com o olhar certo, pode-se perceber uma profunda visibilidade em cada relação. A genealogia, assim oposta à profundidade, à finalidade, à interioridade, defende que as essências são construídas e conta a história dessas construções. "Foucault (como Heidegger) recoloca a ontologia num tipo especial de história que enfoca as práticas culturais que fizeram de nós aquilo que somos [...] a genealogia aceita o fato de que não somos nada além da nossa história" (idem, p. 136). Essa perspectiva, nietzschiana por excelência, acusa a arbitrariedade no contínuo interpretar das coisas e visa contar a história dessas interpretações, se opondo à primazia das verdades imutáveis. Há, porém, uma diferença entre Foucault e Nietzsche: o segundo funda a moralidade em práticas de atores individuais; já Foucault afasta o caráter psicológico como fonte, mas coloca-o como resultado dos movimentos de força, na defesa de que não há sujeito movendo a história (Dreyfus e Rabinow, 1995; Strathern, 2003).

Tal afirmativa aponta para características fundamentais do método foucaultiano. Ao contrário dos métodos históricos presentistas ou finalistas, Foucault visa dar conta do sujeito na trama histórica, desembaraçando-se das totalidades. Seu método, afinal, é uma "interpretação histórica orientada para a prática" (Dreyfus e Rabinow, 1995, p.134), realizada através das práticas culturais que constituem o indivíduo moderno tanto como objeto quanto como sujeito, práticas em que o poder e o saber se cruzam. A analítica interpretativa de Foucault, para além da hermenêutica, considera que ela mesma é produzida por aquilo que ela está estudando, o que impossibilita a isenção. "Foucault sabe diagnosticar os nossos problemas porque são, também, os seus" (idem, p.138). Logo, temos um solo comum que nos permite a compreensão do que nos rodeia, pela defesa da analítica interpretativa em bases não universais, sobre formas de vida historicamente construídas e, por isso, muito específicas, com sua própria coerência.

Com tudo isso, portanto, o que estaria sempre em pauta seria a crítica da categoria de sujeito como fundamento, procurando Foucault indicar que se tratava de um mero jogo de verdade, constituído pelo Ocidente numa inflexão decisiva de sua história. Para desconstruir esse jogo, necessário seria pressupor que o sujeito não seria mais fundamento, mas produção, forjado sempre pelo pensamento do fora. [...]. Enfim, seria preciso mostrar agora que o sujeito como fundamento e saber de si não passaria de uma forma de subjetivação, dentre outras que seria possível para conceber a subjetividade (Birman, 2002, p.322).

À constituição dessa subjetividade Foucault dedicará a sua obra: a verdade sobre a sanidade, que exclui o louco, a verdade sobre a saúde, que objetiva o docente, a verdade sobre a normalidade, que cria o criminoso. Em todas essas 'arque-genealogias', a descrição detalhada das técnicas e procedimentos que fragmentam os sujeitos, incidindo sobre eles de forma não-repressiva, tornando-os disponíveis a uma série de saberes, constituindo-os através de lutas de imposição de sentidos. É esse Foucault que vemos na IURD, é esse Foucault que vemos em cada ato de fala, em cada cabeça curvada diante das verdades de seu pastor, tal como nos diálogos que abriram esse capítulo: a verdade que cria o pecador, com a gravidade de fazê-lo sob um discurso de liberdade.

3.2 Captar o poder na extremidade menos jurídica do seu exercício

A perspectiva foucaultiana de poder visa, em primeira instância, negar a chamada **hipótese repressiva**, que pensa o poder apenas como coação. Ao contrário, o autor reconhece tanto a insuficiência do modelo jurídico, mais voltado para as questões legais do que para aquelas que adquirem legitimidade em práticas sociais, quanto a insuficiência do modelo institucional, fortemente centrado no Estado enquanto garantidor da ordem e personagem principal do exercício de um poder vertical, imposto de cima para baixo. Esses modelos deixam de perceber que o poder, longe de uma questão teórica, é aquilo que faz parte da experiência.

Em uma conhecida passagem, Foucault (2012) compara os campos de concentração do século XX com as vilas operárias do século XIX, criticando a abordagem linear de poder proposta por Marx. Além de uma localização específica, o poder na ótica marxista estaria sempre sobreposto ao saber, utilizando-se dos aparelhos ideológicos de Estado para exercer seu domínio – lembremos as abordagens de Althusser e Gramsci. Para Foucault, essa perspectiva é insuficiente, tanto pela subalternidade do saber ao poder, quanto pela percepção do poder unicamente através de esquemas econômicos. “O século XIX nos prometera que no dia em que os problemas econômicos se resolvessem todos os efeitos do poder suplementar excessivo estariam resolvidos. O século XX descobriu o contrário: podem-se resolver todos os problemas econômicos que quiser, os excessos do poder permanecem” (Foucault, 2012, p. 225). Com isso, afirma que os esquemas teóricos do século XIX são insuficientes para pensarmos o poder por só perceberem-no através da economia.

Ao contrário, o poder disciplinar é a síntese do amálgama entre poder e saber, sem linearidade. Cerne dessa nova visão, oposta ao marxismo e à filosofia política clássica, é o deslocamento da “localização” do poder. Mais do que numa instituição centralizada e hierarquizada – a ênfase da crítica está no Estado – devemos olhar para a periferia onde a microfísica do poder acontece, no espaço social onde é tecida a problemática do poder. O poder soberano, que silencia as particularidades dos súditos, não dá conta de explicar toda essa capilaridade. “O personagem central de todo o edifício jurídico ocidental é o rei” (Foucault, 1979, p.181). Seja para defender como o monarca encarnava o corpo vivo da soberania, dado que exercer poder era seu direito fundamental, seja para defender os limites do seu poder frente ao povo, é sempre do rei, e em torno dele, que o Direito fala, sempre sobre a sua legitimidade.

A crítica foucaultiana, ao dirigir-se à busca de legitimidade pelo Direito, aponta-o como instrumento que desencadeia a dominação. Na sua análise, devem sair de cena as questões da soberania e da obediência para debatermos a dominação e a sujeição levadas a cabo pelo Direito. "Captar a instância material da sujeição enquanto constituição dos sujeitos, precisamente o contrário do que Hobbes quis fazer no Leviatã e, no fundo, o que fazem os juristas" (idem, p.183). Ou seja, a busca por um corpo único movido pela soberania onde há, na verdade, multiplicidade; busca-se o Leviatã pelo Direito, aquele que agrega em algo uno todas as diversas individualidades. Sobre sua recusa às representações jurídicas do poder, afirma ser necessário

fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade e a partir daí mostrar não só como o direito é, de modo geral, o instrumento dessa dominação – o que é consenso – mas também como, até que ponto e sob que forma o direito (e quando digo direito não penso simplesmente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito) põe em prática, veicula relações que não são relações de soberania e sim de dominação. Por dominação eu não entendo o fato de uma dominação global de um sobre outros, ou de um grupo sobre outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade. Portanto, não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social. (idem, p.181).

Nessa perspectiva, o componente '**homens livres**' torna-se fundamental para a negação da hipótese repressiva. "O poder moderno não seria apenas uma instância repressiva e transcendente (o rei acima dos súditos, o estado superior ao cidadão), mas uma instância de controle, que envolve o indivíduo mais do que o domina abertamente. Uma relação de poder somente pode ser definida assim quando indivíduos livres agem uns sobre as ações dos outros" (Souza, 2011, p.196). Poder e liberdade estão em relação recíproca, num "agonismo" permanente, e não em uma relação de exclusão, uma vez que a liberdade é o "suporte permanente" do poder, seu aspecto constitutivo em oposição à pura coerção da violência (Foucault, 1995, p. 244).

Entretanto, na transição do poder soberano ao poder disciplinar, a soberania permaneceu como ideologia. Apesar das diferentes ênfases – o poder soberano efetivo exercia-se mais sobre a terra e seus produtos do que sobre os corpos, com ênfase na presença física da figura que encarnava o poder – o poder disciplinar não implicou o desaparecimento do poder soberano. "A teoria da soberania e a organização de um código jurídico nela centrados permitem sobrepor aos mecanismos da disciplina um sistema de direito que ocultava seus procedimentos e técnicas de dominação". (Foucault,

1979, p.188). As coações disciplinares, nesses termos, funcionam como mecanismos de dominação, camufladas dentro dos ideais de um corpo social único referendado pelo discurso do direito público. "Ora, esse sistema disciplinar não pode absolutamente ser transcrito no interior do direito que é, no entanto, o seu componente necessário" (idem, p.189). Trata-se de uma coexistência, portanto, em que a ideologia da soberania legitima a prática da disciplina. A essa sobreposição ou coexistência, Foucault atribui o funcionamento do que denomina 'sociedade da normalização', onde os discursos e práticas disciplinares 'invadem' o Direito, exercendo o seu poder através da lei, ao mesmo tempo em que legitimando a noção de corpo social cara à soberania. "Os poderes se exercem através e a partir do próprio jogo da heterogeneidade entre um direito público da soberania e o mecanismo polimorfo das disciplinas" (idem).

Importante ressaltar que as disciplinas não são obscuras nesse processo, constituindo apenas o subsolo do exercício do poder soberano. Ao contrário, elas têm o seu próprio discurso criador de saberes normalizadores – aquele discurso da "regra natural", nos termos foucaultianos, que não é o do direito, mas o das ciências humanas. O horizonte definido por elas não é o da lei, mas o da **norma**. A legitimidade desse discurso reside fundamentalmente na sua justaposição ao discurso da lei ou na 'colonização' que os procedimentos normalizadores incidem sobre o Direito. Relação nada harmônica, mas que neutraliza-se pelo discurso científico que atua como mediador entre os aparelhos jurídicos e os disciplinares no exercício do poder. A medicina seria um exemplo: o controle e medicalização dos comportamentos "se dão onde os dois planos heterogêneos da disciplina e da soberania se encontram" (idem, p.190).

A esse argumento soma-se a noção de verdade abordada na seção anterior. Para a hipótese repressiva, verdade e poder são externos um ao outro, sendo a primeira oposta ao segundo: verdade como o que liberta, o que rompe com as repressões que se instauram ao nosso redor, o que traz esclarecimento. Como vimos, entretanto, verdade e poder não apresentam-se em oposição ou exterioridade. "No fundo, temos que produzir a verdade como temos que produzir riquezas, ou melhor, temos que produzir a verdade para poder produzir riqueza". (Foucault, 1979, p. 180).

Consideradas as restrições da hipótese repressiva, Foucault apresenta novas concepções de poder como alternativa. À repressão, pensada como negatividade e coerção, temos agora uma noção voltada para a positividade do poder. "Este poder sobre a vida [...] não visa mais, como era o caso das modalidades anteriores de poder, barrar a vida, mas visa encarregar-se da vida, visa mesmo intensificar a vida, otimizá-la. Daí também nossa extrema dificuldade em resistir" (Pelbart, 2007, p.58). Nessa ótica, não anula-se o papel do Estado, mas somente do Estado enquanto agente de poder unicamente

repressivo. Agora Foucault nos apresenta um Estado que, para manter-se, incorpora novas tecnologias políticas de poder, menos centralizadas e menos explicitamente autoritárias. 'Evoluímos' das primeiras teorias políticas da Antiguidade, em que a orientação metafísica colocava o bem e a justiça acima de tudo, passamos pelo poder acima de todas as outras coisas com o príncipe de Maquiavel, que descartava qualquer consideração metafísica ao priorizar as estratégias e o saber prático, e chegamos ao terceiro momento com o surgimento da Teoria da Razão de Estado, que coloca-o como um fim em si mesmo. Nesse contexto, a racionalidade política deveria aumentar o poder em proveito do próprio Estado, o que exigia a coleta de informações que o fortalecessem. "O governo, principalmente o aparelho administrativo, necessitava de um saber concreto, específico e mensurável a fim de operar eficientemente [...] a nova racionalidade política do biopoder era conectada às ciências humanas nascentes. O que antes constituía um estudo da população, por exemplo, logo se tornou uma aritmética política" (Dreyfus e Rabinow, 1995, p.152). O saber empírico torna-se mais importante que qualquer teoria moral, convertendo a política em biopoder. A partir dessa virada, as populações passam a servir apenas em proveito do Estado, que intervém na vida do indivíduo quanto mais se amplia a noção de que as pessoas fornecem um acréscimo de força ao Estado. A vida passa a ser importante para o poder político.

Para Foucault, o desenvolvimento das tecnologias políticas precedeu o desenvolvimento capitalista: sem a disciplina e os corpos dóceis, "as novas demandas do capitalismo teriam sido impedidas" (idem, p.149). Não trata-se de afirmar que as tecnologias políticas são a causa da expansão capitalista, mas de colocá-las como uma das suas condições, dado que o capitalismo não teria sido possível sem o controle disciplinar das populações. As dimensões temporal e espacial da análise foucaultiana – o capitalismo industrial das sociedades ocidentais a partir do século XVIII – marcam a era em que a espécie humana passa a ser vista com olhares mais "políticos" e o corpo como objeto a ser manipulado.

Saímos, pois, de um poder repressivo para um poder produtivo, caracterizado pela sua positividade: de um poder descrito em termos negativos (aquele que exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, esconde...) para aquele que "produz o real; produz domínios de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção" (Foucault, 2012, pg. 161). Ao operar mais pela produção do que pela repressão, o poder 'depende' da existência de sujeitos ativos que possam ser governados. "Governar, nesse sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros" (Foucault, 1995, p.244). Não trata-se de um modo de ação guerreiro ou jurídico, posto que não está do lado da luta e do confronto, nem do lado do contrato, mas trata-se de um modo de ação sobre a ação possível, suposta, eventual, do outro enquanto sujeito de

ações. Esse poder, ao funcionar pela aquisição de consentimentos, é mais da ordem do governo do que do afrontamento, articulado sobre dois elementos indispensáveis: "que 'o outro' (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis" (idem, p.243).

Esse projeto de poder foi abordado por Foucault em diferentes momentos, sob ênfases complementares: o poder disciplinar e o biopoder. Ao primeiro, importam os modelos de individualização. O poder disciplinar teria "inaugurado" a era em que um saber universal não é mais tido como possível e a relação poder-saber passa a atuar sobre as particularidades, produzindo corpos dentro da norma. O autor dá grande ênfase à questão das particularidades, assim como à questão do corpo: é sempre o corpo particular o alvo da normalização empreendida pelos mecanismos disciplinares. "Pela mediação insistente e produtiva de dispositivos inscritos numa rede capilar de micropoderes, o poder disciplinar empreenderia a normalização do espaço social [...] na medida em que este exerce o processo de normalização sobre as particularidades e não mais sobre o universal" (Birman, 2002, p. 312).

As disciplinas seriam blocos formados por capacidades técnicas, jogos das comunicações e relações de poder, e não apenas pelas últimas. As capacidades técnicas (poderes exercidos sobre coisas) e os jogos de comunicação (transmissão de informação por meios simbólicos) estão imbrincados e servindo de instrumento para as relações de poder. A disciplinarização, portanto, não implica simplesmente em indivíduos mais obedientes, "mas que se tentou um ajuste cada vez mais controlado – cada vez mais racional e econômico – entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder". (Foucault, 1995, p.242). Quando perguntamos 'Como se exerce o poder?', devemos nos atentar ao encadeamento das relações de poder às capacidades objetivas assim como às relações de comunicação. Por isso o poder não é uma coisa, mas "só existe em ato", mesmo que se dê sobre certas estruturas mais ou menos permanentes.

As disciplinas se caracterizam por um poder vigilante, capilar e espacial, cujo objetivo é "estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos." (Foucault, 2012, p. 131). Agora, ao contrário da individualização do corpo do rei que exerce o poder, típica das monarquias e das sociedades feudais, a individualização está sobre aqueles sobre os quais o poder é exercido. "É a aparição do indivíduo no campo do saber. As disciplinas são detalhes tecnológicos, processos ínfimos, contínuos, massivos, persistentes" (Souza, 2011, p.198). Os corpos passam a ser o alvo da visibilidade, sob

constante exame. Pela síntese dessas características no panóptico (um aparelho de 'desconfiança total', nos seus termos), Foucault afirma a incorporação pela sociedade dos princípios da leveza e da certeza em substituição às grades e aos muros (idem, p. 199). Para além dos tradicionais mecanismos de repressão, a sujeição dá-se pela ação do próprio sujeito, que torna-se vigia de si mesmo a partir do momento em que está inserido numa sociedade que plasma características de instituições fechadas como a prisão.

Por razões como essas, Foucault não empreende uma "Teoria Geral do Poder". Em primeiro lugar, porque não há um poder como objeto claramente definido, para ser chamado de "o" poder, dado que não está materializado numa instituição como acreditam aqueles que abordam o poderio do Estado. O aparelho de Estado, em Foucault, está inserido nessa rede de relações de poder que possui muito mais capilaridade do que qualquer instituição, agindo em diversos sentidos, principalmente ascendentes. Torna-se necessário enxergar nessas relações de níveis infinitesimais aquilo que acaba sendo incorporado pelos mecanismos mais gerais de dominação. Temos um amálgama entre poder e saber, materializado nos dispositivos inscritos nessa rede capilar de micropoderes, que visa à normalização dos corpos como alvos particularizados. Importante ressaltar que não se trata de minimizar o papel do Estado, mas de inscrevê-lo nessa rede uma vez que, a esses alvos particularizados corresponde, em acréscimo, o necessário controle da população pelo Estado. O mesmo vale para a realidade das igrejas enquanto grandes e poderosas instituições, na busca pela conversão individual que aumenta o volume dos rebanhos e fortalecessem-nas enquanto macropoder, operado em nível subjetivo.

3.3 Pois eles não sabem o que fazem

As narrativas de conversão no universo neopentecostal marcam publicamente a identidade dos seus fiéis através dos seus testemunhos. Por tratar-se de um movimento com crescimento recente, são raros os membros da IURD que frequentam a igreja desde crianças, levados pelos pais. Ao contrário da ampla maioria católica, batizada com poucos meses de vida, que segue vivendo a religião transmitida pela família, os evangélicos das novas denominações ingressam nas igrejas a partir de escolhas pessoais, principalmente depois de um histórico de sofrimento. Os "nascidos do Espírito Santo" são, na verdade, convertidos. Entrevistamos jovens que converteram-se à Universal em idades diferentes: Ana, aos 17 anos, Luiza, aos 19 e Maria aos 10 anos. Em todas, assim como em todos os testemunhos que presenciamos e igualmente naqueles que assistimos pela

internet, a narrativa segue um formato antes versus depois: primeiro, o sofrimento. Depois, a liberdade.

Luiza: Antes de eu chegar aqui, eu era viciada em drogas, eu me prostituía... eu tinha muitos namorados, não parava certo com ninguém, vivia dentro da favela, todo o meu dinheiro ia em drogas... Eu era skatista, daquela skatista da pesada mesmo [...] Eu comecei nisso com 13 anos, devido a vários problemas, problemas em casa, na família... [...] Eu tive uma infecção sanguínea gravíssima... porque, era muita droga que eu usava... era doce, bala, loló, lança, tudo. O que tivesse. [...] eu emagreci 15 quilos.

[...]

Silvânia: O que mudou quando você veio pra cá?

Luiza: Primeiro porque eu acho que eu me entreguei. E, assim, eu conheci a verdade também.

Silvânia: E o que é verdade?

Luiza: A palavra de Deus. Pra mim foi o que me libertou. Então, quando eu vim pra cá... A Médica falou que eu ia morrer. [...] Quando eu vim pra cá, do Rio até aqui, duas horas, sentindo muita dor... pensa numa dor, era uma dor horrível aqui assim no abdome, eu não aguentava, sentindo muita dor. Eu, quieta, eu não aguentava falar, só falava assim: 'Meu Deus, se o Senhor existe, me mostra aonde que eu vou ir, que eu vou conhecer esse Deus, que é vivo, e que vai mudar a minha vida. Eu não vou ser mais quem eu sou, eu vou mudar. E eu queria esse Deus.' Eu conhecia Deus de ouvir falar... Mas nada me preenchia. Eu tinha um vazio. Esse lance da gente buscar uma coisa ali, uma saída aqui, uma droga, uma amizade, um meio de diversão... isso querendo ou não é uma saída. Porque? A gente ser humano nasce com um buraco dentro da gente, esse buraco é o nosso livre arbítrio, que a gente escolhe o quê que preenche.

Silvânia: então você acha que o que você sofria antes era um pouco culpa sua?

LUIZA: Claro. Com certeza, com certeza. E também problemas em casa, meus pais separados, eu morava com a minha mãe... a gente passava fome, dificuldade.

Silvânia: Você teve revolta antes de vir pra cá?

LUIZA: Não, não... A única coisa que eu queria quando eu tava vindo pra cá era mudar a minha vida. Eu sabia que se eu morresse meu destino não era bom. Eu ia pro inferno. Eu ia mesmo. E eu sabia disso. Porque de noite eu tinha pânico. Algumas noites. Teve duas noites que eu tive pânico à noite. Quando você fecha os olhos e você dorme, quando você abre, mesmo no escuro, seus olhos veem alguma claridade, alguma coisa, mesmo no escuro. Dessas vezes que tive pânico, eu não via nada, era tudo escura. Eu já sabia que era espírito ruim que queria me levar. Eu sabia disso.

A liberdade na escolha do bom caminho endossa o orgulho dos jovens em enunciarem os seus relatos. O reforço do ideal de liberdade e a forma como a obediência agora é associada a um prazer – explícita em outra fala da obreira Luiza, citada nas primeiras páginas desse capítulo, ilustram como a fraqueza é invertida para ser interpretada em outras bases que permitam ao sujeito sair da posição normativa do inferior e afirmar a sua superioridade moral. A docilidade – *nunca tive revolta* – também é motivo para assenhorar-se. Apequenamento e humilhação são agora posições louváveis de

sujeitos que souberam fazer boas escolhas e que não deixam-se guiar pelos outros. Na mesma entrevista com Luiza, com a presença de Carol, esta me relata como Luiza era uma “menina modinha”, que se deixava influenciar facilmente por todos os seus amigos e seguia tudo o que os outros pregavam sem questionar – isso até antes de se converter. Uma vez batizada no Espírito Santo, Luiza agora segue apenas uma Verdade: a Palavra de Deus: *Pra mim foi o que me libertou*, ela afirma. Em termos nietzschianos, como veremos, a Bíblia foi capaz de criar para Luiza um outro mundo onde ela pode ser nobre, já que não havia afirmação de si mesma antes da entrada na Universal. A escolha pessoal – Luiza me contou que foi para a igreja por conta própria, sem que algum conhecido a tivesse convidado – reveste qualquer fraqueza sob o argumento da plena liberdade: *se disse sim ou não a algo, o fez porque quis*.

O testemunho de Luiza permite-nos articular **ressentimento e anormalidade** dentro da ótica das tecnologias disciplinares subjetivantes, com vistas à compreensão dos afetos agindo ‘por dentro’ dos sujeitos para produzir a normalização, especialmente quando cada um torna-se **vigia de si mesmo**. Antes de chegarmos à noção de anormalidade, até agora apenas esboçada, precisamos compreender como Nietzsche formulou sua concepção de ressentimento, fundamental para Foucault. Não apenas para que a relação entre normais e anormais seja compreendida, mas como passo indispensável para uma reflexão que propõe o ressentimento enquanto principal afeto biopolítico em circulação intensificando a definição da normalidade.

O ressentimento está na base da concepção nietzschiana de “sentido para o sofrimento”, buscado pelo ressentido em autoridades que sejam capazes de explicá-lo. Dada a sua capacidade de inverter valores que colocam os fortes como fracos, o ressentimento é um afeto que faz a repulsa ao Outro circular, com todas as consequências políticas daí derivadas. Por isso nossa afirmação do ressentimento como um afeto biopolítico, que articula afeto e poder e gera adesão social a algumas verdades tidas como universais sobre a normalidade. Fantasiado de justiça, virtude e razão, o ressentimento parasita os afetos saudáveis sem ousar dizer seu nome (Kehl, 2004), encarnando a incapacidade de agir sob um manto de vitimização e superioridade moral inquestionável. Assim, mais do que mobilizados em transformações efetivas, temos nos sujeitos ressentidos o cerne de uma biopolítica de afetos que funciona, pelo ressentimento, na produção do anormal.

É em *Genealogia da Moral (GM)* que Nietzsche descreve a distinção entre a moral escrava e a moral dos nobres para levar-nos à sua concepção de ressentimento. A rebelião escrava na moral foi responsável por transmutar as concepções de Bom e Ruim, que historicamente marcou os fortes guerreiros, para as noções de Bom e Mau, noções

escravas porque negadoras dos instintos da vida. A segunda implica a criação de uma moral sacerdotal que visa a instauração de um outro mundo por indivíduos incapazes de agir nesse e vencer os nobres dentro dos seus termos. Os nobres são aqueles capazes de afirmarem a si-mesmos, são senhores de si e não precisam partir de um Outro para serem felizes. Os escravos, ao contrário, se constituem na comparação com um não-mesmo que lhe é diferente – o nobre – e se sentem inferiores a partir dessa comparação³⁶.

Essa inferioridade é o ponto de partida para a inversão dos valores. O 'Bom' passa a ser o escravo, vítima daquele superior que agia por uma afirmação positiva de si, enquanto o 'Mau' passa a ser, portanto, esse senhor, o nobre que inferioriza o fraco. O que é 'Bom' na moral dos nobres torna-se 'Mau' entre os judeus. Essa moral escrava que nasce de um Não é aquela que evita e anula a força da vida em prol de um plano transcendente ou metafísico, porque não pode afirmar-se numa realidade imanente da qual apenas os nobres sabem usufruir. É necessário um outro mundo como negação dessa realidade existente que o nobre tanto afirma e ao qual o escravo não consegue igualar-se. "Um mundo metafísico, além deste, melhor do que este, usado para julgar este mundo e a vida, a partir do ódio, do rancor, do sentimento de vingança." (Silva Moreira, 2010, p.188).

A rebelião escrava que inverte os valores é da ordem da reação. Enquanto nobres criam valores para si, escravos apenas invertem os valores criados pelos nobres. Assim, afirmar que os escravos criam seus próprios valores na verdade é afirmar que invertem valores criados pelos senhores, em um movimento de reação que os caracteriza como fracos e impotentes. Mesmo para reconhecer-se, o escravo precisa ser mediado pelo senhor.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador de valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um "fora", um "outro", um "não-eu" – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral

³⁶ Nietzsche foi acusado, especialmente à época da ascensão nazista, de ter criado uma concepção de escravos e nobres de extrema direita, especialmente pelo seu descrédito em relação às doutrinas igualitárias, que negariam a diferença de valores entre escravos e nobres, sua crítica à moral cristã, seu elogio aos super-homens e toda a elaboração da vontade de potência relacionada. Ao contrário do que pode ser depreendido de uma interpretação corriqueira, escravos e nobres (ou senhores) não referem-se a posições sociais, no sentido de classes ou estamentos. Designam, antes, uma **dimensão ética, uma relação com o desejo e com a morte que independe de posição social**. Na apresentação da obra de Nietzsche na coleção "Os Pensadores", a tese da sua vinculação à extrema direita é refutada em duas frentes: a sua posição contra o nacionalismo, de um lado e, de outro, o fato de sua irmã ter "deformado" eu pensamento ao colocá-lo a serviço do nacional-socialismo quando da organização do Nietzsche-Archiv, em Weimar. Ver Nietzsche, 1999, pp.12-15.

escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (Nietzsche, GM, 1ºD, § 10).

Os fracos se fazem a partir da negação daqueles a quem não conseguem se igualar. Se não pode ser o Outro, esse Outro deve ser mau, e o escravo, assim, é bom. Sua constituição depende de ter sido ferido por um nobre 'Mau', seu inimigo a partir do qual pode elaborar-se como homem bom. A comparação com o senhor, que o escravo mesmo faz, ofende-o. Temos negação e oposição na construção de uma moral escrava que tem como consequência o ressentimento. Nessa moral, Bom passa a ser o fraco, dócil, humilde e inofensivo. Temos uma vida imanente em negação porque a vida ela mesma é hostil nessa moral que condena todos que dizem sim a si mesmos. A expressão da diferença é anulada pela generalização da afirmação da moralidade cristã, da moral da compaixão e da negação de si, marcada pelo cansaço e pelo esgotamento fisiológico. "O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de través; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria". (idem).

A sua humilhação – não consigo fazer o que o outro faz – é transformada em superioridade quando o outro se torna o Mau. Nós, que somos ovelhas, e sabemos que somos ovelhas, é que somos os "bons". A isso soma-se o argumento do livre arbítrio: *escolhemos ser pacientes, humildes e justos, não ferir e não atacar; não o somos por qualquer fraqueza, mas porque o escolhemos.* As conquistas nobres e guerreiras são substituídas pela passividade, apatia e humildade dos novos 'bons' como se fossem escolhas, incorrendo na exigência de que a fraqueza desses homens se expresse como força:

"[...] A fraqueza é mentirosamente mudada em mérito, não há dúvida - é como você disse" - Prossiga! - "e a impotência que não acerta contas é mudada em 'bondade'; a baixeza medrosa, em 'humildade'; a submissão àqueles que se odeia em 'obediência' (há alguém que dizem impor esta submissão - chamam-no Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de 'paciência', chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão ('pois eles não sabem o que fazem - somente nós sabemos o que eles fazem!') (Nietzsche, GM, 1ºD, § 14).

A moral dos senhores é prepotente e orgulhosa, portanto, e deve ser colocada à margem e combatida com o comportamento cristão. Mas esse novo 'combatente' é um homem ressentido que, pela sua impotência, não consegue afirmar-se, não leva sua força

até seu limite. Sua preocupação é unicamente conservar-se, donde o niilismo pelo qual Nietzsche é conhecido: dizer não à vontade de potência que é inerente à vida é terreno fértil do ressentimento.

Para onde vai essa potência, se não para um-fora onde possa descarregar-se? Da liberdade ética, temos as correntes da moral escrava que aprisiona a liberdade e gera a interiorização dos instintos, que voltam-se para dentro do homem. “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro - isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua "alma". Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora” (Nietzsche, GM, 2ºD, § 16).

A vida em sua potência foi amansada e as forças agora estão introjetadas. Os instintos sem vazão tornam-se dor, recalçados em nome da moralidade, dando origem à má consciência. São forças de um homem 'selvagem, livre e errante' agora voltadas para dentro, virando-se contra si mesmas: as forças do remorso e da culpa, fruto da negação da expansão dos instintos. “Bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no 'Estado' para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal” (Nietzsche, GM, 2ºD, § 22). A interiorização da potência passa a ser geradora de culpa, essa “máquina” de produzir sentido, principalmente porque o homem do ressentimento é um ser ruminante, que não esquece. Para Nietzsche, o esquecimento ativo tem grande utilidade, ele é “zelador da ordem psíquica” e garante aos fortes a felicidade. No homem do ressentimento, o esquecimento não é possível, há muita dor a ser ruminada, dor que não consegue-se esquecer ou digerir. Lembremos que a má consciência pertence à esfera dos homens reativos, cuja agressividade é proibida. “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu - a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”. (Nietzsche, GM, 2ºD, § 16). Uma vez identificados com a regra moral, a culpa e o remorso tornam-se a marca desse homem encarcerado. A sociedade e suas regras são boas, o Eu é mau por não conseguir segui-las, donde a defesa da culpa como a grande geradora de sentido para esses homens, na sua capacidade de dar sentido ao sofrimento. A crença no livre arbítrio – *o que eu fiz de errado para gerar esse sofrimento?* – transfere a esses homens, agora domesticados, qualquer responsabilidade pelo que lhes acontece. Minha culpa, minha máxima culpa. “Esse instinto de liberdade tornado latente à força - já compreendemos -, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*”. (Nietzsche, GM, 2ºD, § 17).

Criam-se valores não pela ação, mas pelo seu impedimento. O escravo precisa aliviar os tormentos dessa guerra de instintos dentro de si, mas como fazê-lo se não é possível afirmar a si mesmo? Esse homem ressentido precisa de algo que explica a sua dor agora interiorizada. Se não mais a descarrega para fora, precisa dar sentido ao que sente e ao que o corrói por dentro. Aparece uma das mais importantes figuras em Nietzsche: o sacerdote ascético, capaz de dar sentido ao sofrimento do escravo. "Seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta '*para que sofrer?*'." (Nietzsche, GM, 3ªD, § 28). Toda dor passa a ser suportável se ela tem uma justificativa. O homem ressentido – o homem da dor – anseia por alguém que lhe salve dessa ausência de sentido, que explique o seu mal estar. Como fundamento dos ideais ascéticos, é preciso criar um outro mundo a partir do qual a nossa realidade é oposta. "A vida vale como uma ponte para essa outra existência", diz Nietzsche, fortalecendo a concepção do paraíso e a aceitação de que é preciso sofrer agora para ser feliz depois. Em poucas palavras, o ideal ascético dá sentido a essa vida apenas como passagem a uma outra, essa sim, onde o homem será pleno, o que justifica qualquer negação nessa vida.

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senheorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autosacrifício. (Nietzsche, GM, 3ªD, § 11).

Como é possível assenhorear-se da vida dessa forma? Temos homens doentes (a condição doentia do homem é o normal, diz Nietzsche), carentes de uma solução para tanto ressentimento acumulado. O sacerdote ascético – salvador e herói – é aquele capaz de mudar a direção do ressentimento. "A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade." (Nietzsche, GM, 3ªD, § 15). O sacerdote é o médico portador de um bálsamo que cura; mas ele precisa primeiro ferir para poder acalmar a ferida que produziu, "em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso" (idem). É preciso produzir os fracos para que seja possível colocar-se como aquele que salva; apenas a partir da percepção de estarem ameaçadas é que as pessoas buscarão pela proteção.

A proteção ansiada pelo escravo envolve um sentimento que possa entorpecer a dor causada pelo ressentimento, que possa aliviar a má consciência e descarregar o peso

desse ressentimento acumulado. O escravo busca os culpados para a sua dor – “Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” – porque apenas localizando esse culpado ele acredita que a dor possa ser aliviada. Mas o sacerdote ascético será justamente aquele capaz de mudar a direção desse ressentimento, voltando-a para si.

"Eu sofro: disso alguém deve ser culpado" – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: "Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!". Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é mudada. (Nietzsche, GM, 3ºD, § 15).

Ao inverter a causa da dor, o sacerdote fragiliza as suas ovelhas, responsabilizando-as pelo sofrimento e voltando sobre elas quaisquer possibilidades de cura. A medicação proposta pelo sacerdote aproveita os instintos ruins dos sofredores para autodisciplinamento, autovigilância, autosuperação – uma “simples medicação de afeto”, diz Nietzsche – que não significa verdadeira cura, mas contínua negação de qualquer instinto de vida. Um número crescente de doentes é concentrado e organizado. “A palavra Igreja é o nome mais popular para isso” (Nietzsche, GM, 3ºD, § 16), onde são dadas interpretações para as supostas naturezas pecaminosas dos homens.

Os doentes assim fragilizados precisam de remédios para a sua dor e o campo de ação do sacerdote é precisamente o do consolo com vistas a mitigar esse sofrimento. Dentre os seus remédios, o principal: a religião. Enquanto narcótico, ela não mexe na causa da dor, mas busca, ao contrário, uma hipnotização ou hibernação para o amortecimento geral da sensibilidade, que se dá através de Deus. “E dentre os remédios criados pelo sacerdote, aquele que foi apresentado como a cura radical da enfermidade humana, foi o que mais dano causou à humanidade: Deus, a verdade suprema” (Silva Moreira, 2010, p.190). Ao contrário do espírito guerreiro e aventureiro dos nobres, o modo de vida sacerdotal impõe uma ideia de verdade como juízo máximo sob a qual devemos nos curvar, simplificando a variedade do mundo. A Verdade agora é uma só e nega qualquer fluxo e movimento. Esse modo de vida conserva-se sobre a fraqueza, voltando a vida contra ela mesma pela negação da Vontade de Potência. A fraqueza é uma forma de vida venenosa, pois o escravo, ao não poder nada, precisa negar o Outro para aliviar seus tormentos. Quer afirmar-se, mas não pode, por isso ele inverte os valores: *não sou um nobre guerreiro porque ele é o Mau; eu escolhi não ser nobre; eu quero ser manso, obediente e dócil, à espera do paraíso*. A má consciência, redirecionada pelo sacerdote ascético, traz o ‘homem de bem’ como resultado do niilismo absoluto dos nossos tempos, “hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, ausência de sofrimento, em suma

- para os sofredores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores, isto tem de ser considerado positivo por eles, sentido como o positivo mesmo. (Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada Deus)" (Nietzsche, GM, 3ºD, § 17).

Além de Deus, há outros remédios prescritos pelos ideais ascéticos para administrar a dor dos escravos. Para amortecer a dor, que deve ser evitada a todo custo, "*Trabalhem*", diz um sacerdote. Lembremos ditos populares ainda hoje corriqueiros, como 'Cabeça vazia é oficina do diabo', 'Deus ajuda quem cedo madruga' ou 'O trabalho enobrece' e a intensa valorização do trabalho neste mundo promovida pela Teologia da Prosperidade. A "benção do trabalho", nos termos de Nietzsche, alivia a dor em grau considerável e possibilita preenchimento do tempo e esquecimento de si simultaneamente. Para aliviar a dor, vale ainda satisfazer-se com pequenas alegrias, como o sétimo dia [ou o décimo terceiro salário] e ter compaixão dos outros, com vistas a sentir-se superior com isso: "a felicidade da pequena superioridade" (Nietzsche, GM, 3ºD, § 17). E ainda fazer parte de uma comunidade, onde a aversão a si mesmo possa ser abafada pelo conjunto; faz-se necessário que seja um rebanho de iguais, sem diferenças, posto que a diferença é sempre ameaça.

Esses são os meios inocentes propostos pelo sacerdote ascético para que o homem fraco combata a depressão. Mas, ressaltava Nietzsche, há 'meios culpados' para sanar a necessidade de descarregar o excesso de sentimento. "O homem fraco precisa escoar seu ressentimento para algum lado. Pobre dele, repleto de ódio e vingança, não tem para onde extravasar sua Vontade de Potência, só pode fazê-lo através de um afeto que o esgota, o torna exausto. O excesso de sentimento anestesia, debilita, enfraquece, enfim, prostra o homem, recolocando-o em seu cativeiro." (Trindade, 2014).

Temos, assim, o sacerdote aproveitando-se da potência dos afetos fortes dos escravos – potencialmente libertadores –, como cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, desespero. "O sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem da sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a cobertura de uma interpretação e 'justificação religiosa'." (Nietzsche, GM, 3ºD, § 20). À necessária descarga desses sentimentos para aliviar o desprazer corresponde, em consequência, o sentimento de culpa, tão imprescindível ao sacerdote ascético. A descarga de sentimentos é um meio culpado porque aumenta a dor e torna o doente mais doente.

Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma - e que forma! O "pecado" pois assim se chama a

reinterpretação sacerdotal da "má consciência" animal (da crueldade voltada para trás) foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa. Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos - motivos aliviam -, ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também as coisas ocultas - e vejam! ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a "causa" do seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição... (Nietzsche, GM, 3ºD, § 20).

O doente, fraco, foi transformado em pecador. Cada excesso de sentimento, produzindo dor, produziu culpa. Assim, o sacerdote melhora o homem se melhorar significar domesticar, enfraquecer, desencorajar... aproveitar-se da culpa dos doentes para torná-los inofensivos. Os homens agradecem a salvação. Foram consolados, mas saem desse consolo ainda mais doentes.

Temos, então, o homem do ressentimento, que se arrasta esperando pela salvação. "Esses 'homens bons' estão todos moralizados até a medula, e quanto à honestidade arruinados e estragados por toda a eternidade: qual deles ainda toleraria uma verdade 'sobre o homem!'" (Nietzsche, GM, 3ºD, § 19). A crítica nietzschiana atinge seu ponto máximo, com os valores ascéticos como o produto final do ressentimento e da má consciência. Esses ideais se voltam contra a vida ela mesma, contra a Vontade de Potência e intensificam a interiorização dos impulsos, aumentando o ódio e mantendo a vida em baixas intensidades, mas mantendo-a. "É por falta de algo melhor que o homem se submete a tão baixas técnicas e narcóticos, apenas por não encontrar melhores caminhos. Mas aí, mesmo aí, o querer está preservado. Uma vida que degenera ainda é uma vida que afirma, mesmo que afirme o nada." (Trindade, 2014). Esse "querer o nada", com o qual Nietzsche encerra a *Genealogia da Moral* é sintomático do homem para quem havia uma lacuna na explicação para o sofrimento. "Qualquer sentido é melhor que nenhum", mesmo que esse sentido traga novo sofrimento, com o aprofundamento da culpa. Ele, ao menos, é um sentido. Mesmo que a vida seja letárgica, ela segue. Quão profundo seria o desespero sem o sentido trazido pelos ideais ascéticos?

Como fundamento para que esses ideais funcionem, o ressentido é a encarnação da incapacidade de agir, apenas reagindo ao Outro e invertendo valores para que possa conviver com a sua fraqueza. Da angústia do não-poder-ser vem o seu descontentamento e o desprestígio para com a vida:

Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a *estrela ascética* por excelência, um canto

de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor - provavelmente o seu único prazer. (Nietzsche, GM, 3ºD, § 11).

Essa dor é a base para culpabilizar o outro e tentar infundir o sofrimento na cabeça dos felizes. Os fracos são um perigo para os fortes justamente porque questionam a confiança na vida e buscam negá-la, transmutando a fraqueza que os marca em saúde e capacidade de conter o animal dentro de si, 'capacidade' que os verdadeiros nobres não têm. O fraco é o Outro, que permite-se. Nietzsche pergunta-se o que pode florescer num solo de tanto autodesprezo, de tantos homens que negam a si, escravos da culpa e fartos de si mesmos. Incapazes de admirar os fortes, resta "a conspiração dos sofredores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é odiada" (Nietzsche, GM, 3ºD, § 14).

Os escravos são ovelhas, mas não o são pacificamente como poderiam parecer num primeiro momento: estão sempre 'esperando' pelo predador, à espreita. A essas 'boas' ovelhas resta sempre reagir ao ataque externo. Seus valores nascem da oposição ao mundo que as ameaça e elas vivem na acusação perpétua de que o Outro é Mau, marcadas pelo rancor e pelo desejo da vingança.

Os valores nobres incomodam e não podem ser admirados, já que o errado é ser nobre. *Afinal, porque eles não se ajustam e vivem como nós, os corretos? Porque não tem vergonha de tanta falta de moral? É ódio a tudo que é forte, sob um manto de virtude. "Que mendacidade, para não admitir esse ódio como ódio! Que ostentação de grandes palavras e atitudes, que arte de calúnia "honrada"! Esses malogrados: que nobre eloquência flui de seus lábios! Quanta resignação humilde, viscosa, açucarada, flutua em seus olhos! Que desejam realmente? Ao menos representar o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria - eis a ambição desses "ínfimos", desses enfermos!"* (Nietzsche, GM, 3ºD, § 14).

A sutileza empregada na enunciação do ressentimento reflete o manto de virtude descrito por Nietzsche. O testemunho de Maria é significativo das trajetórias da maioria dos membros da Universal, que saíram de circunstâncias de sofrimento e hoje são exemplos para todo o rebanho. Ela é obreira há mais de uma década, seu irmão é pastor da IURD em Belo Horizonte, e afirma a importância de servir de exemplo aos jovens que orienta regularmente. Em diversas das suas falas, a comparação com conhecidos que não se converteram colocam-na em superioridade:

Maria: Eu cheguei com bastante problema. Tinha Problema na família, problemada financeira, tinha uma doença meia ruinzinha na cabeça. Então eu cheguei com 10 anos, mas eu cheguei muito complexada. Acho que ninguém chega na Universal bem, né? Se você tá bem, você não vem aqui, até pelo que se ouve falar. Você só vem aqui se você realmente quer alguma saída para alguma coisa. Acho que quem tá bem é muito difícil. Que nem a pessoa... só vai no médico mesmo quando tá sentindo alguma dor. Muito raramente que elas vão fazer exame de rotina... Não sei o percentual disso, mas acho que são muitas raras as pessoas que eu vou no médico só por ir. A pessoa só vai quando tá com febre, morrendo. Acho que a Igreja Universal é um pouco assim também.

Silvânia: Sua vida mudou muito? No que a sua vida é diferente?

Maria: No meu caso foi muito tudo. O tempo também ajudou, porque também eu tô aqui há quinze anos, foi muita coisa vindo até com a idade. Então assim, mudou tudo. Primeira coisa, mudou dentro de mim. Só que uma coisa que eu vejo muito. Mas até a minha faculdade hoje é um testemunho. Eu entrar na Federal foi um testemunho, foi muito Deus, eu achei que eu não fosse passar. Não sei se é muito certo eu fazer isso, eu comparar a minha vida com quem era igual a mim antes de eu chegar. E ver aonde eu chegar e onde aquelas pessoas estão. Tem uma prima minha que é quase da mesma idade que eu. A gente estudava juntos, eram os mesmos ideais, muito próximas, sempre fazia a mesma coisa. Eu olho pra vida dela e penso: eu acho que eu seria assim se eu não tivesse com Deus. Hoje em dia eu trabalho, né? Hoje eu tenho um emprego que tipo assim, lá na minha faculdade eu falo que é muito Deus e dizimo também. Na minha turma da faculdade a pessoa que tem o melhor emprego deles sou eu, eu consigo ter melhor emprego até melhor do que quem já é formado e eu agrego muito isso a minha fé. Um emprego na minha área que é muito difícil. Todo mundo aqui sonha com a MRS³⁷, aí eu tava conversando com uma menina que faz estágio na MRS e ela perguntou quanto eu ganho, ela falou: "Você ganha esse tanto?? Manda meu currículo". Então, olha só, eu consigo dar um passo na frente, não porque a gente é melhor, mas eu falo que o altar não fica te devendo nada. Deus não fica te devendo nada. A Bíblia fala, se alguém me servir, o Pai honrará. Tá escrito. Eu gosto muito do que tá escrito, porque eu vejo se cumprindo. [...] Até meu cabelo é um testemunho. Com a doença que eu tinha, eu não podia fazer nada com o meu cabelo. Outro dia a menina aqui veio me perguntar o que eu tava fazendo no meu cabelo, que ele tava bonito.

A superioridade moral é mais fortemente destacada quando as obreiras relatam o seu dia-a-dia para 'ganhar almas' – expressão comum dentro da IURD que refere-se ao trabalho de proselitismo do rebanho, especialmente pelos obreiros. O obreiro precisa ser "nascido do Espírito Santo", precisa ser 'selado'. Não são fiéis que candidatam-se voluntariamente ao cargo. Ao contrário, os escolhidos pelos pastores são "levantados" à posição de obreiros, o que lhes garante uma posição superior na hierarquia da Universal: eles passam por um CPO (Curso Preparatório de Obreiros), podem fazer a expulsão do diabo e a imposição de mãos, por exemplo, e são consagrados no altar, com o óleo

³⁷ A MRS Logística é uma das principais empresas de Juiz de Fora, responsável por todo transporte operado na malha ferroviária que corta a cidade. No total, ela administra uma malha ferroviária de 1.643 km nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. Uma única vaga para estágio na MRS em Juiz de Fora chega a ser disputada por mais de uma centena de jovens a cada processo seletivo.

derramado sobre suas cabeças. Essas características serão abordadas em detalhes à frente. Nesse momento, nos interessa problematizar a postura de superioridade moral encarnada por esses jovens, muitos ainda menores de idade, nos atendimentos individuais que eles realizam com as almas 'ainda' perdidas e na forma como comandam algumas das atividades da Universal. Mesmo entre os jovens membros da FJU, os obreiros são chamados de 'senhor' e 'senhora', independente de terem a mesma idade dos demais fiéis. Garotos de 18 anos se referem a outros de 20 anos, muitas vezes, pelo uso desses vocativos.

Na busca pelas novas almas, a relação com os que ainda vivem em pecado combina diversos elementos descritos por Nietzsche: a superioridade moral, a inversão de valores, a imputação de culpa (baseada no livre arbítrio) e a ação sob o argumento do amor e da virtude. Aos que ainda estão em situação de sofrimento, recai intensa responsabilidade pela dor porque não "agiram a sua fé", "não se entregaram" ou "não pegaram firme". Sobre o cotidiano como obreiras, Luiza e Carol me relataram:

LUIZA: É difícil, mas é prazeroso. Isso que eu tô te contando é um prazer. E a gente tem muitas dificuldades. Porque? Vamos botar assim no português claro, a gente lida com o inferno, com o inferno mesmo. A gente vai lá embaixo pra resgatar uma alma, a gente enfrenta cara a cara pra tirar aquela alma de lá.

Silvânia: Alguns chegam aqui muito cabisbaixos, curvados...

*LUIZA: **Porque às vezes falta a força de vontade neles pra eles buscarem a Deus.** Porque é aquilo assim. Tem uma palavra de Deus que diz: 'E eu chamei vocês.'. Mas assim, Deus chamou a Carol. A Carol decide vir ou ficar. E Deus, ele chamou. Todos nós somos chamados por Deus. **Mas a gente é que se faz o escolhido.** A gente é que decide se vai até Deus, porque Deus tá ali no altar. A gente não vê, não sente, mas a gente sabe que ele tá ali.*

Silvânia: Daí a coisa da certeza que vocês falam?

*LUIZA: Exatamente. E isso é a certeza que é desenvolvida dentro da gente, a gente decide crer, como o bispo diz, **crer é uma decisão, é uma escolha nossa.***

CAROL: não é uma coisa que o pastor te ensina não, você não aprende não. A sua vivência vai te mudando.

Silvânia: a vivência de cada um que vai determinando isso?

LUIZA: isso, você precisa viver a fé, você precisa desenvolver, você precisa praticar, você precisa agir...

[...]

Silvânia: Há muitos jovens que são resistentes demais, que vem uma vez só, depois somem?

LUIZA: Tem bastante. Porque às vezes eles não vem com o coração aberto pra aceitar que eles precisam mudar.

SIL: qual o primeiro passo pra aceitar que eu preciso mudar?

LUIZA: é você reconhecer. Você tem que reconhecer

O livre arbítrio para escolher ou não a Deus serve como fundamento para culpabilizar os sofredores pelo seu próprio sofrimento. Maria nos contou do desafio de fazer o jovem enxergar que ele está agindo de forma errada, de como é difícil convencê-lo de que o caminho escolhido não o levará para algo bom. No seu relato, fica clara a ênfase no trabalho dos obreiros da FJU em fazerem os jovens conceberem-se como pecadores a partir dos ensinamentos da Bíblia portados por aqueles obreiros que foram designados por Deus, através do pastor, para o trabalho de evangelização. Como, afinal, anular a potência da juventude em prol da docilidade? Como possibilitar que os jovens percebam que não estão no reto caminho? Advertir os fortes de que somente eles, os fracos, são os justos e virtuosos: essa é a sua tarefa. Aqui, percebe-se porque é possível afirmar que a noção de ressentimento em Nietzsche é fundamental para pensarmos o conceito de normalidade desenvolvido por Foucault. Os fracos desejam ser carrascos e representar qualquer forma de superioridade sobre os sãos, infundindo-lhes um sentimento de anormalidade. Quando perguntamos às obreiras o que as mantém no trabalho de conquista das almas, já que existem tantas dificuldades para conseguir convertê-las, Luiza, Carol, Maria e Ana, entrevistadas separadamente, em dias e horários diferentes, respondem de pronto: o Amor. Qualquer impulso de agressividade contra o Outro, tão longe do ideal normativo que as guia, é obliterado por uma conduta de cuidado. Ser obreira é cuidar, e cuidar é um prazer. Quando perguntamos a Luiza como ela faz o acompanhamento das suas almas, ela afirma: *“De todas as formas! A gente ganha alma de todos os jeitos, todos os jeitos. Às vezes até dentro do ônibus. A gente tem esse amor, a gente tem esse desejo. Porque o Espírito Santo dá pra gente.”*. Afinal, eles não sabem o que fazem e os obreiros precisam salvá-los.

Esses 'onanistas morais que amam encenar a nobre indignação', nos proféticos termos nietzschianos: é desses portadores de ressentimento que uma biopolítica dos afetos precisa, precisamente porque são esses que não suportam conceberem-se como anormais.

3.4 A felicidade da pequena superioridade

Num culto do início de 2016, o pastor Darlan anuncia, depois de uma oração, que haverá a apresentação da 'Criatividade da Semana'. Pequenos grupos dentro da Força

Jovens são orientados pelo pastor a promoverem alguma dramatização a partir de temas pré-definidos com antecedência. Os membros que elaboram e performam esses temas no altar-palco compõem a equipe de Teatro da FJU e ensaiam regularmente as suas apresentações. O tema do dia 18 de junho de 2016 foi "Vícios". Enquanto uma gravação em áudio é reproduzida, com uma música de fundo característica de situações de tensão e perigo, jovens sobem ao palco e encenam uma disputa entre o bem e o mal. A gravação diz: " *Eu quero jogar um jogo com você. Meu jogo é 'Sem Preconceitos'*". É a voz do diabo. Seguem-se instantes de silêncio até que duas meninas sobem ao altar e passam a fazer carinhos uma na outra, passando as mãos pelos rostos, pelo cabelo, ombros e cintura. Parece uma cena de namoro, sem beijos. O áudio segue, com as frases sendo pronunciadas lentamente, intercaladas por segundos de silêncio, em sobreposição à encenação:

De repente você descobre que se sente atraído por pessoas do mesmo sexo e começa a lutar contra isso, mas a minha pressão será muito grande para dizer pra você que você precisa se entregar, precisa assumir, você nasceu assim, não tem culpa de ter esses desejos. A mídia faz parte de um jogo. Ela é meu maior aliado, todos os dias dizendo que você deve ser feliz assim. Você não vai conseguir se lembrar de onde isso começou. Com o passar do tempo, descobrirá a traição, a falta de fidelidade, a promiscuidade que gera relacionamentos sem compromisso, sem aliança. Preparei vozes para gritar todos os dias no seu ouvido dizendo que pra você não tem mais jeito, não tem mais volta. Para esse jogo os seus olhos estarão vendados e você não conseguirá enxergar que o abismo chama.

Mais carinhos sob a melodia crescente. Passados alguns instantes, as meninas saem do altar e um jovem sobe ao palco com uma garrafa em mãos encenando a ingestão do líquido que haveria na garrafa.

Quero jogar um jogo com você e o meu próximo jogo é Viciante. Te apresento primeiro os olhos inocentes do beber socialmente. Afinal, todos os seus amigos e amigas bebem e você não pode ser diferente. Te apresento o cigarro, mas você não vai viciar. É só um, de vez em quando. Você é forte e não vai ficar dependente. Mas você precisa de algo mais forte, uma bebida mais forte, que te deixe mais alto. Te apresento novas doses que vão te levar um pouco mais longe. O próximo passo do meu jogo é te apresentar a maconha, uma viagem um pouco mais demorada. Ninguém precisa saber, a não ser os amigos e amigas, claro! Sua mãe não precisa saber, ela é careta. E lá na frente, sabe o que eu preparei pra você? Preparei pra você uma overdose, faz parte do meu jogo. Eu vim para matar e eu mato.

O áudio tenso é interrompido e inicia-se uma música calma e tranquila. Um jovem sobe ao palco vestido como um rei e passa a sua capa sobre a cabeça dos jovens atores

das cenas anteriores. O rei diz: *"Todo aquele que tem sede, vinde a mim e beba."*. Cerca de duzentos jovens vibram, batem palmas e assobiam. A frase do rei é o versículo 37 do livro de João, que estava projetada na parede de fundo do altar desde o início do culto.

O pastor agradece ao grupo e chama outra equipe para o altar. Nova encenação tem início, dessa vez com um casal heterossexual, namorando. Em determinado momento, o jovem deixa a garota em um canto, como se estivesse deixando-a em casa. Sai às escondidas e encontra, no outro canto do palco, uma segunda mulher, em quem começa a fazer carinhos. É explícita a referência ao adultério como mais um dos vícios a serem combatidos. Depois de alguns instantes, um amigo descobre a traição do jovem e chama-o a Deus, dizendo que ele precisa fazer a vida mudar. Eles discutem e o amigo afirma que a vida dele vai mudar. *"E se não mudar?"*, pergunta o marido. *"Se a sua vida não mudar, eu sou um mentiroso, aí você vai poder fazer o que quiser da sua vida. Eu te garanto que vai mudar"*, responde o amigo. Eles saem do altar juntos, se encaminhando para a igreja.

O jovem que interpretou o marido assume o microfone e volta-se para a plateia:

Oi pessoal, boa tarde. Esse teatro que vocês acabaram de assistir agora é o reflexo da minha vida, do que vivi, muitos de vocês devem conhecer meu testemunho. Quando eu cheguei na igreja, eu cheguei totalmente fracassado, com a minha vida sentimental toda destruída. Eu provei tantas coisas aí fora, eu provei maconha, cocaína, prostituição, mentira, adultério, e tudo isso tava me levando pro mau caminho e eu não me sentia bem. Mas no momento que eu provei a água do Espírito Santo, provei a fonte, a minha vida mudou e hoje, quando eu vejo essa garrafa d'água [aponta para uma garrafa vazia], minha vida tava desse jeito. Muitas vezes eu peguei e me limpei, eu cheguei na igreja assim, com a minha vida já limpa, parei de fumar maconha, de usar cocaína, parei de mentir, parei de prostituir. Mas minha vida tava igual a essa garrafa, tava limpa, mas ao mesmo tempo tava vazia. Foi quando eu conheci o Espírito Santo, quando o Espírito Santo se apoderou de mim, essa garrafa que representa eu, ela se tornou cheia. Assim, pessoal, eu falo pra vocês, quando você se preenche do Espírito Santo, quando você prova do Espírito Santo, prova dessa água, a vida de vocês muda, dá paz e liberdade. Quem não provou dessa água até hoje, eu faço um convite pra vocês hoje pra provarem dessa água.

O pastor toma o microfone e fala sobre o jovem que acabou de dar o seu testemunho:

Uma decisão, ele provou da fonte da vida que é o senhor Jesus, e hoje ele tem uma vida transformada. O que antes era um problema na vida sentimental... cadê a esposa? Olha, hoje tem uma esposa abençoada. Antes havia um vazio e o seu interior era cheio de demônios. Hoje, é usado por Deus pra alimentar outras vidas, tanto ele quanto a esposa. São Homem e Mulher de Deus, nascidos do Espírito Santo, prontos para te

ajudar, obreiros. Mas tudo através de uma decisão. Provou da água da vida, que é Jesus, aceitou o Senhor Jesus como único Salvador, e hoje tem uma vida abençoada.

Pregações como essa se repetem rotineiramente nas reuniões da FJU. Percebemos, na mesma circunstância, como a referência a práticas como a homossexualidade e o uso da maconha coexiste com encenações de adultério, promiscuidade e prostituição, entendida na Universal como relações sexuais antes do casamento, mesmo com parceiro fixo e sem contrapartida financeira. A divisão entre Eu e o Outro, que eu fui e deixei de ser, é reforçada pela persistência do diabo em viciar o jovem. Há uma imposição clara dos ideais normativos que devem ser incorporados, sob as identidades 'Homem de Deus' e 'Mulher de Deus' – títulos de livros do bispo Macedo e expressões recorrentes nos testemunhos dos fiéis.

Para Nietzsche, quanto mais o mundo estiver povoado de anormais, tanto mais fácil torna-se, para o sacerdote ascético, gerir os ressentidos. Tanto mais deseja-se a ordem, tanto mais culpa-se o Outro. É pelo risco da anormalidade que o poder se difunde, quando o indivíduo passa a limitar as suas possibilidades de agir, a combater o seu próprio corpo, acreditando que assim se liberta e se afirma normal. Qualquer pretensão de autonomia reduz-se a ser capaz de anular o potencial de anormalidade que existe dentro de si. O anormal corporifica sofrimento e castigo e ratifica a necessidade de um comportamento moral e normal; os 'inconvenientes' da imoralidade viram espetáculo para doutrinar os demais. "Por ter medo e esforço de controlar o desejo, o temor da anormalidade é uma forma secularizada de má consciência" (Vaz, 2014, p.37).

Esse processo de subjetivação vale-se de figuras tanto positivas quanto negativas. Se de um lado, a negatividade se constrói a partir do anormal, a identificação positiva com os pastores – inclusive laicos – é a sua outra face, dando força ao indivíduo para limitar-se. Para Vaz (1997), a construção das subjetividades modernas, produzidas na distância da anormalidade – se dá através de dois dispositivos: primariamente, pela visibilidade dos anormais e a sua classificação hierárquica entre os normais e, em segundo lugar, a internalização da vigilância por esses últimos, que se tornam agentes da sua própria sujeição.

Ao primeiro momento, é fundamental a invenção do anormal com o intuito de normalizar, já que o anormal é diferença que nos incita a nos diferenciar. É fundamental

perceber que o normal não é um dado primário, mas negação da negação. O normal é o não anormal, ou seja, apenas a partir dessa anormalidade exterior é que ele se constitui. No segundo capítulo de 'A Vontade de Saber', Foucault nos relata a constituição do anormal a partir de fins do século XVIII, tomando o sexo como o universo onde a perversão é construída. "Surge toda uma gentilha diferente", nos diz Foucault (1988, p.47). Os perversos, delinquentes e loucos são as três principais figuras do anormal, tão próximas dos sãos quanto necessário para que sejam seu Outro constitutivo. Especialmente o fato de aparecerem à luz do dia a partir dessa época é significativo da identificação negativa que eles instauram. Se escondidos ou interditados, não teriam a função de difundir o perigo a partir do qual os normais se concebem. Quanto mais ampliados e ramificados os anormais enquanto dispositivos de normalização, tanto melhor. "A mecânica do poder que ardorosamente persegue todo esse despropósito só pretende suprimi-lo atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível e permanente" (idem, p. 51). Os anormais passam a ser inseridos dentro de sistemas de inteligibilidade que os especifica e classifica, semeando-os na realidade de forma a dar-lhes vida concreta entre os normais. Cresce a presença constante desses seres abjetos, agora revelados, em um jogo de proximidades com os corpos dos homens. A implantação das perversões – como a invenção do pecado em Nietzsche – é um "efeito-instrumento" fundamental para a ramificação do poder e sua penetração nas condutas.

A classificação, especificação e detalhamento dos indivíduos dentro dessa perspectiva normalizadora produziu os perversos, as anomalias, os deformados, que só podem ser combatidos depois de tornados visíveis dentro de escalas de normalização e patologização. A hierarquia que faz com que os anormais valham socialmente menos e que incorporem as práticas desviantes justifica tecnologias corretivas e a sua punição. Os desviantes são agora exemplos pela negatividade: o comportamento errático que eu não posso ter, a desvalorização social que preciso evitar a todo custo, os limites necessários à minha liberdade. "A função da invenção desses indivíduos que corporificam e concentram uma série de atributos negativos é criar e reforçar o valor da identidade de todos aqueles que se atribuem positividade por negação da negatividade que inventaram: são bons por que são diferentes daqueles que classificaram como ruins" (Vaz, 2015, p. 54). É a "criação positiva da negatividade ética" pela norma (Vaz, 1997) que, ao contrário da lei que visa excluir o objeto sobre a qual se aplica, precisa desse objeto para existir. A normalização é tão mais eficaz quanto mais o mundo estiver povoado de anormais.

Assim, temos uma divisão entre os homens [normais e anormais] e uma divisão dentro de cada um, entre o meu desejo e a norma, posto que me coloco em constante questionamento sobre os limites do meu desejo dentro do que é concebido como normalidade. Esse constante questionamento é da ordem da vigilância, à espreita para

culpabilizar qualquer desejo que fira a norma. Desejos culpados, sujeitos ressentidos, diria Nietzsche. “A distância com o anormal é imediatamente a distância entre o que o indivíduo deseja fazer e o que sua consciência diz que ele deve ser. O temor da anormalidade desdobra-se como inquietação interna com o próprio desejo” (Vaz, 2014, pp.36-37). Quero fazer, mas se o fizer, estarei muito próximo do anormal, volto à culpa com o meu próprio desejo, característica do homem do ressentimento. Esse poder exterior constituído pela visibilidade do anormal passa a agir de dentro, afetando a rota do que é legítimo desejar. A interiorização, pela culpa, elimina a necessidade de um olhar externo (como no caso da vergonha), ou melhor, internaliza o olhar do Outro, uma vez que a regra moral já faz parte de mim – sou vigia de mim mesmo.

Quando Ana relata a importância de que ela emita o seu testemunho no altar, para que todos os fiéis possam conhecê-lo, ela articula autovigilância e visibilidade em uma única resposta:

*É importante e também a gente se mantém na fé. Você quando você dá um testemunho de vida, **você também ter que se vigiar**. Porque quando você dá um testemunho, além de você tá salvando mais almas, o diabo fica mais furioso ainda com você. Você fica mais **exposto**. Por isso tem que tá mais na fé. Tem que tá certo do que você tá falando, tá fazendo. Não pode ser fingimento. Se você finge no altar, é você falando pro diabo: vem me pegar.*

Os obreiros são acompanhados sistematicamente pelos pastores das igrejas, em encontros que seguem o formato de uma sessão de terapia, inclusive com a reiteração do termo ‘cuidado’ em diversos relatos dos fiéis que descrevem essa relação. Quando Luiza e Carol contam como funciona a relação delas (obreiras) com os pastores, notamos os efeitos da normalização, pela exposição de si.

Silvânia: Quem cuida de vocês é o pastor, certo?

LUIZA: Ele tem uma visão além da nossa, a gente tem a nossa visão no corpo de obreiros. A gente tá sempre em contato com ele. Ele atende a gente, marca. Às vezes ele vê um obreiro e diz: ‘vem cá, vem cá que eu vou te atender’. Aí ele conversa. E o bom que tudo que a gente conversa ninguém conta pra ninguém.

*CAROL: quando a vai abrindo o coração e a alma, **a gente vai se disciplinando**.*

A culpa surge fundamentalmente quando o indivíduo não se enxerga separado das normas. Ao contrário, acredita que as descobriu livremente e que obedecê-las é um dever para consigo. Uma vez identificados com a regra moral, não podem ceder ao

desejo de descumpri-las, donde advém a culpa. “Em outras palavras, crer na verdade é um elemento crucial no processo de anulação da distância entre o indivíduo e os valores da cultura em que vive”. (Vaz, 2014, p. 37). A partir desses valores é que o indivíduo vai se conceber, pensando a si mesmo a partir das classificações tidas como verdadeiras disponíveis na sua cultura.

É pela existência dessas categorizações que o indivíduo pensa a si mesmo, no que Foucault conceituou como experiência: “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (1984, p.10). A análise das práticas discursivas permitiu a Foucault abordar o primeiro componente da noção de experiência, pelo entendimento de como se dá a formação de saberes sobre o homem, como vimos no seu combate à vontade de verdade. A partir dos saberes tidos como válidos, a genealogia visa identificar como os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo (idem, p.11), ou seja, a partir de quais jogos de verdade e de quais formas de relação consigo o sujeito se constitui historicamente como experiência e se reconhece como sujeito. As classificações que separam o certo do errado (ou os normais dos anormais) são cruciais para a subjetivação, portanto, porque são a partir delas que o indivíduo seguirá avaliando continuamente a sua conduta. Para além da punição ao ato errado ou imoral, o que pune-se é o desejo, aquilo que está na consciência.

Diversos modos de assujeitamento são possíveis a partir do momento em que o sujeito se constitui na luta contra o que é proibido desejar. O poder produzirá subjetividades ressentidas pela ampliação daquilo que é abjeto ou, no caso do nosso campo, daquilo que é pecado. Dois estudos são exemplos significativos dessa possibilidade, abordados aqui de forma reconhecidamente simplista. O primeiro refere-se à atuação das indústrias farmacêuticas na alteração do que é concebido como normal no campo da saúde, desenvolvido por Paulo Vaz (2015). Dos recuos nos limites do bom colesterol ou da boa glicose à conversão em doença de características típicas do envelhecimento (como caracterizar como portadores de disfunção erétil os mais velhos incapazes de ereção, ou como portadores de mal de Alzheimer aqueles que apresentam confusões mentais), a alteração nos limiares do que é tido como normal produz novos conceitos a partir dos quais os sujeitos vão se pensar, fragilizando um sem-número deles que passam a conceberem-se como doentes. Uma vez doentes, demandam por cuidado, que pode vir sob a forma de remédios, terapias, Deus, pastores ou qualquer outra forma de entorpecimento³⁸.

³⁸ A pesquisa de Vaz (2015, entre outros) segue relacionando a alteração nos padrões de normalidade ao lucro das indústrias farmacêuticas que, pela ampliação do que é anormal, ampliou também o seu contingente de consumidores.

O outro exemplo refere-se a uma etnografia na Papua Nova Guiné realizada por Joel Robbins (2004), que mostra a competição entre duas ordens morais diferentes num contexto de mudança cultural. Com o sugestivo título *Becoming Sinners*, Robbins mostra como a incorporação de valores cristãos à vivência local, após o envio de jovens para estudar com missionários batistas a partir dos anos 60, estabeleceu dilemas entre os valores que sempre fundamentaram a vida dos Urapmin, nome do grupo pesquisado. Os problemas morais derivaram-se de conflitos como, por exemplo, a obstinação característica do grupo, de um lado, necessária para a construção de relações na vida coletiva e, de outro, a imposição cristã de controle das vontades e dos impulsos. Assim, a vida cotidiana passou a coexistir com dificuldade junto aos valores cristãos aos quais os membros da comunidade aspiravam, uma vez que a forma moral tradicional dos Urapmin tornou impossível atingir o ideal de vida cristã. Para além da aplicação de modelos de transformação cultural em sua análise, Robbins interessa-nos principalmente pela sua percepção de como os Urapmin passaram a continuamente conceberem-se como pecadores que precisavam de redenção, o que o autor notou pela forma como passaram a fazer suas orações e confissões, escrutinando seu interior em busca de salvação. Uma tecnologia do eu típica dos exames de consciência. Como o lapso moral é inevitável, os Urapmin buscavam afirmar a sua salvação em práticas em que os pastores limpavam seus pecados ou, ainda, buscavam ser possuídos pelo Espírito Santo. A ênfase implacável do Cristianismo na escolha moral colocou para esse povo a inevitabilidade de se conceberem como pecadores - o pecado é uma prática cotidiana da qual eles não escapavam, mesmo que o que agora seja considerado pecado tenha historicamente sido corriqueiro para eles no passado. Para que possam alcançar uma boa vida, é preciso ajuda para se redimir desses pecados.

Nos dois estudos, temos sujeitos concebendo-se como anormais dentro das categorizações que lhes são impostas, ansiando pelo poder a partir dessa nova produção de subjetividade. Como no relato do "Teatro dos Vícios" que abriu essa seção, há uma exposição clara do que é certo desejar marcada pelo que é concebido como pecado, procedido pela frase final: "*Vinde a mim e beba*", ou seja, *eu lhe salvarei*. A existência da negatividade ética (o anormal) faz o indivíduo se angustiar e lutar contra o seu próprio desejo na busca pela normalidade. Assim, criar no real o que não se deve ser age sobre as pessoas, uma vez que qualquer perversão estabelece limites para os ditos normais. Quando o sujeito não está mais dentro dos limites estabelecidos como aceitáveis, ele pede ajuda, ou seja, temos o poder produzindo subjetividades. A negatividade ética é o suporte para essa produção, porque à medida que o errado ganha visibilidade e se aproxima do sujeito, o poder será demandado para dar conta dessa anormalidade.

A adesão às verdades de uma cultura é um processo social. Angustiado pela insistência do que deseja e por temer a abjeção em que se tornaria se porventura cedesse ao desejo, o indivíduo moderno procurava ajuda. E encontrava. Diversas instituições ofereciam pastores seculares da alma para o ajudar a descobrir o reto caminho. Esses pastores sabiam não apenas o que era a verdade, mas também a verdade de cada um, reunindo em seu ser a legitimidade da verdade, o rigor da autoridade e o desvelo de quem cuida. Reverenciados, terão sua orientação completada quando suas vozes, ordenando que o corpo seja contrariado, passarem a ser a voz da consciência do indivíduo. A guarda espiritual torna-se prescindível porque o indivíduo está "curado": não precisa mais ser vigiado porque se vigia, porque internalizou e se identificou com os valores sociais. (Vaz, 2014, p. 37).

Diante do perigo, portanto, é quando mais anseia-se pelo poder, que age pela intensificação da consciência de que existem riscos em toda parte dos quais os sujeitos precisam ser salvos: a prostituição, a homossexualidade³⁹, as drogas e o adultério. A promessa de salvação implica exacerbar o domínio sobre o Outro. É Nietzsche, em sua máxima: produz-se medo para colocar-se como aquele que salva; ou, nos termos de Vaz (2015), é preciso produzir doentes em potencial. O homem ressentido é um homem que precisa de direção (ele se arrasta esperando salvação, diz Nietzsche) e a busca dessa salvação dar-se-á pela identificação positiva com uma autoridade – ao contrário da identificação negativa, com o anormal. Entre a experiência cristã do pastorado e a realidade pentecostal do sacerdócio universal, entretanto, algumas diferenças fundamentais precisam ser destacadas.

3.5 Quem não é dirigido cai como uma folha morta

Dentro da perspectiva do controle sobre todos e sobre cada um em particular, o poder pastoral emerge na obra foucaultiana como categoria indispensável ao que propomos nessa tese. Abordado em detalhes em textos como *Segurança, território e população* (2008b) e em *Omnes et Singulatim* (1990), temos no poder pastoral uma síntese das ações de sujeição que se colocam sobre os indivíduos, assim como sobre as

³⁹ Importante ressaltar que dentro da IURD, o termo usado é homossexualismo, dada a sua associação, pelo sufixo "ismo", a um tipo de doença.

populações, dada a incorporação desse poder pelos Estados Modernos na viabilização das estratégias biopolíticas.

Ao Estado centralizador e totalizante, o poder pastoral importará como tecnologia de poder que visa à garantia da governamentalidade. “As relações de força e de poder assumem a idéia geral de uma relação de governo.” (Souza, 2011, p. 210) baseadas numa relação entre poucos pastores e a sociedade como um imenso rebanho. O *Welfare State* é uma versão ‘contemporânea’ desse pastorado, caracterizado por um Estado-Providência que se ajusta entre o poder político que se exerce sobre sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre indivíduos vivos, na busca pelo equilíbrio entre a gestão de todos e a de cada um, em particular. O desafio à governamentalidade é, pois, conciliar a unidade do Estado e a multiplicidade da cidade, a unidade do rebanho e a experiência de cada fiel em particular.

Aqui, mais do que nos aprofundarmos nessa gestão estatal, direcionamos nossa análise para a gestão das particularidades que essa tecnologia de poder opera, muitas vezes, inclusive, a partir de demandas do próprio Estado. Ao abordar, a partir de textos platônicos, a atividade do político sobre toda a sociedade, Foucault afirma a impossibilidade de que o governante fosse, simultaneamente, pastor de todos os homens, donde a existência de diversos pastores distribuídos pelo corpo social, como o médico, o ginasta, o agricultor e o pedagogo, por exemplo, pondo em prática um poder orientado para cada um. “Denominemos pastorado o poder individualizador” (Foucault, 1990, p. 79).

A caracterização desse pastorado é derivada do Cristianismo em que, ao contrário da concepção hebraica também descrita por Foucault, a relação entre pastor e ovelhas é de dependência completa. A presença do pastor é a responsável pela existência do rebanho que a ele compete conduzir; seu papel é de salvação e, para alcançá-lo, deve estar sempre velando por todos. Essa questão é central para um poder que precisa de amplo conhecimento sobre o indivíduo para se colocar sobre ele.

O tema de velar é importante. Ressalta dois aspectos do devotamento do pastor. Primeiro, o pastor age, trabalha e se esforça por aqueles que nutre e que estão adormecidos. Segundo, vela por eles. Presta atenção em todos e perscruta cada um deles. Tem que conhecer seu rebanho como um todo e detalhadamente. Não é suficiente ele saber onde se situam as boas pastagens e conhecer as leis sazonais e a ordem das coisas; também tem que saber quais são as necessidades específicas de cada um. (Foucault, 1990, p. 81)

O poder do pastor supõe atenção individual a cada membro do rebanho, ao mesmo tempo em que precisa se responsabilizar pelo conjunto, o que liga o pastor não

apenas às vidas individuais, mas aos mínimos detalhes sobre essas vidas que, em contrapartida, lhe devem obediência. “A obediência é uma virtude. O que significa que ela não é, como para os gregos, um meio provisório para chegar a um fim, mas antes um fim em si mesma. “*Obedecer é um prazer*”, Luiza disse-nos. É um estado permanente; as ovelhas devem submeter-se permanentemente a seus pastores” (idem, p. 86). Ao pressupor uma forma de conhecimento muito específica sobre cada ovelha, devidamente obediente, o poder pastoral gera um conhecimento que individualiza: o pastor deve saber sobre as necessidades materiais de cada ovelha, suas ações (seus “pecados públicos”) e o que se passa na sua alma. Isso levou o pastorado cristão a se apropriar de duas técnicas importantes: o Exame de Consciência e a Direção de Consciência. Ao contrário do ‘voltar-se para si’ comum entre os pitagóricos, os estóicos e os epicuristas que visavam uma vida perfeita, o Cristianismo atribui a necessidade de expor-se a um Outro capaz, este sim, de julgar as minhas ações e pensamentos e revelar-me as profundezas da minha alma.

No caso da Direção de Consciência, temos o estabelecimento de um laço permanente entre pastor e ovelha, que deixa-se conduzir a cada segundo. “Ser guiado era um estado; quem tentasse fugir disso estaria fatalmente perdido”. Trata-se, portanto, da “organização de uma relação entre obediência total, conhecimento de si e confissão a uma outra pessoa [...] um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a consciência de si” (idem, p.87).

A questão da mortificação das ovelhas é central nesse dispositivo, porque a individualização que ele opera não passa pela afirmação, mas pela destruição do Eu. O ensino que o pastor propõe-se, a partir da sua própria vida como exemplo, deve ser uma direção de conduta cotidiana, sobre cada aspecto da vida, da forma menos descontínua possível; é um ensino integral, portanto. Deste modo, a direção de consciência, não necessariamente voluntária, deve ser permanente. Não é um instrumento para controle e conhecimento de si (domínio de si sobre si), é instrumento para controle e dependência em relação ao diretor – daí a mortificação, porque o critério de verdade que o indivíduo forma sobre si não é o seu critério, mas o dessa autoridade. “Não é a relação com a salvação, não é a relação com a lei, não é a relação com verdade” (Foucault, 2008b, p. 241), é uma forma de poder com uma certa verdade que cria a dependência, é exame de si dentro dessa moldura. Assim, o pastorado cristão inova com essa individualização que acontece de três formas sobrepostas: identificação analítica, sujeição e subjetivação.

Dentro desse jogo, o pastor produz ovelhas para si, instituindo essa dependência. Sem as ovelhas, não haveria pastor. “Quer dizer, é verdade que o pastor dirige todo o rebanho, mas ele só pode dirigi-lo bem na medida em que não haja uma só ovelha que

lhe possa escapar. O pastor conta as ovelhas, conta-as de manhã, na hora de levá-las a campina, conta-as a noite, para saber se estão todas ali, e cuida delas uma a uma" (idem, p.172).

Nesses termos, os obreiros são também pastores dos seus rebanhos. Na lógica da Força Jovem Universal, o rebanho é dividido em tribos – as Tribos de Israel. Jacó teria tido 12 filhos, a partir dos quais as 12 tribos foram nomeadas: Rúben, Simeão, Levi, Judá, Zebulom, Issacar, Dã, Gade, Aser, Naftali, Benjamim, Manassés e Efraim. Cada líder de tribo é responsável pelos seus membros, em detalhe, sua função é pastoreá-los continuamente e garantir que estarão presentes nos eventos da Igreja, especialmente nas reuniões da FJU aos sábados. Cada seis tribos formam uma Nação, que também possui um líder. Logo, há dois líderes de Nação dentro da Força Jovem, além dos doze líderes de tribos. Ana tornou-se líder de Nação com menos de um ano dentro da FJU.

Ana: Nessa época eu peguei líder de nação, são seis tribos abaixo de mim. Aquilo tudo, caraca... Aquilo pesou. Porque você sendo líder de tribo ou líder de nação, você é o pastor da sua tribo. Igual minha tribo hoje, dá trinta e cinco jovens todo sábado, no mínimo. São trinta e cinco cabeças, trinta e cinco jeitos de pensar, trinta e cinco problemas, trinta e cinco dúvidas, trinta e cinco olhares pra você diferentes. Porque você não agrada todo mundo.

Silvânia: E você tem que cuidar de todo mundo?

Ana: E dar conta de mim. Porque enquanto eu tô te passando algo, o diabo quer me atrapalhar, ele quer falar na minha cabeça. O diabo hoje em dia, ele não pode me tocar, mas ele pode jogar os pensamentos dele. Isso não impede. Se você não for forte espiritualmente, você não aguenta, você fraqueja. E fora os outros jovens. Tem dia que eu chego aqui, eu fico 'caraca, cadê o pessoal'? Quando eu vou ver: Ah, eu desanimei, obreira. Ah, minha mãe não deu passagem, Ah, meu pai não deixou. E eu tenho que ir dando conta deles todos. Até ele chegar, se firmar, se batizar nas águas, ter um encontro com o Espírito Santo. Na Bíblia, Paulo fala que é uma dor de parto até você fazer uma pessoa nascer de Deus, porque é uma luta espiritual. [...] Muitas vezes a gente pensa em desistir. Nem é um pensamento seu, aquilo que você realmente quer. Mas a pressão é tão grande... O diabo ele força tanto, tanto, tanto, ele quer que você saia. Ele quer que você desista, que você larga mão... Aí na hora a gente pensa; "caraca, o que eu vou fazer com esse pessoal todo? O que vai acontecer com esse povo todo? E se eu sair?".

Boa parte das dificuldades em gerir todas essas 'cabeças' vem da falta de humildade de muitos membros que "esfriam na fé". O termo "orgulho" é utilizado de forma recorrente para referir-se aos jovens que não abrem-se como deveriam. Conseguir um horário para entrevista com líderes de tribos aos sábados é impossível. Para que o templo esteja cheio de jovens no final da tarde, horário da reunião, a rotina de líderes e obreiros

envolve uma atividade intensa desde as primeiras horas do dia, inclusive via *whatsapp*, para garantir a presença do máximo de jovens no momento em que o pastor sobe ao palco. Como sinalizamos no início do primeiro capítulo, a pontuação das tribos nas gincanas promovidas pelos pastores envolve o atingimento de diversas metas que incluem os dízimos, a participação dos membros nas atividades de lazer promovidas pela igreja, mas, principalmente, a quantidade de almas salvas a cada sábado. Por isso, mesmo em momentos de intensa comoção dos cultos, como durante as orações coletivas, com jovens de mãos ao alto rogando ao Espírito Santo a resolução dos seus problemas em voz alta com músicas de alta carga emotiva ao fundo, é possível perceber líderes que seguem se movimentando pelo salão da igreja com bloquinhos em mãos, contando as ovelhas presentes. Ana é uma dessas líderes que se 'entregou' à oração em raros momentos nos cultos que presenciei. Articulada e carismática – uma líder nata – ela conta que “*o trabalho no sábado começa bem cedo*” e segue durante as reuniões, com os contatos via celular para que o máximo de jovens chegue à igreja, mesmo que a reunião já tenha começado. Meu marido me acompanhou a um dos cultos no primeiro semestre de 2016 e saiu de lá disposto a contratar Ana – ele é gerente de uma agência bancária em Juiz de Fora. Segundo ele, pós-graduado em “Gestão de Pessoas”, a capacidade da jovem de convencer e agregar pessoas é impressionante.

Os maiores “ganhadores de almas” são premiados a cada sábado com uma espécie de diploma, emoldurado em um porta-retrato, cuja entrega acontece sempre ao final das reuniões, marcado por um *frisson* conduzido pelo pastor. Isso porque número de jovens presentes oscila muito. Maria me conta que há sábados em que sua tribo conta com apenas 12 presentes; em outros, o total chega a 37 jovens. O orgulho dificulta a obediência a Deus, e, em consequência, “*não batemos hoje a nossa meta*” em clara linguagem empresarial. Combater o orgulho e pregar a humildade em assumir os erros torna-se fundamental para os líderes que precisam angariar o máximo de jovens.

Silvânia: O que é ser obreira?

LUIZA: Em português claro, é desfazer as obras do diabo. A gente faz a obra de Deus, e fazer a obra de Deus é desfazer a obra do diabo, no meu ponto de vista é isso. Tem pessoas que são obreiros, que esfriam na fé, que caem, que não dão valor. Eu dou valor, porque eu sei o que eu passei. Então eu dou muito valor. Eu faço um trabalho com as jovens aqui, de cuidar de todas jovens, meninas que não obreiras. Porque das obreiras quem cuida é o pastor, ele tem uma experiência maior. [...] No atendimento que eu faço com essas jovens eu consigo ver nelas o mesmo problema que eu tinha.

SIL: São atendimentos individuais? Como funciona?

LUIZA: *É ajudar. Porque a gente pensa na alma da pessoa. Muita jovem firme às vezes tem vergonha de chegar no obreiro e pedir ajuda.*

SIL: *Vergonha de contar do erro que cometeu?*

LUIZA: *Exatamente. E nesse momento acaba gerando um orgulho. Porque pensa: “o que o obreiro vai pensar de mim, o que o fulano vai pensar de mim?”. E não é esse o nosso objetivo, é salvar alma. Aquilo ela fica complexada a ponto dela falar pra mim: ‘não tem mais jeito’. O diabo tá trabalhando tanto na cabeça dela, ‘não tem mais jeito, já era, você perdeu, ninguém vai te aceitar, você não vai conseguir sair disso’... Aí a pessoa sai da igreja, e perde a alma. E muitas vezes, quando a gente vê a pessoa que sai, a situação não é boa. É sete vezes pior.*

[...]

LUIZA: *Você me perguntou sobre reconhecer. É como o Isaias⁴⁰. Ele tava com a garrafa vazia, tava limpo, mas tava vazia. É mais ou menos isso. Às vezes a gente não faz nada de errado. Não mato, não roubo, não peço, não prostituo, não faço nada de errado, não fumo, não bebo, não cheiro. Nada de errado. Mas ainda falta algo.*

Silvânia: *é a tal da garrafa vazia?*

LUIZA: *Exatamente. Pecado na Bíblia muitas das vezes significa errar o alvo. Não só aquelas coisas mais sérias, por exemplo: eu matei, eu fumei, eu bebi. Não só isso, mas nosso interior, quando a gente erra o nosso alvo. Por exemplo: Eu procuro ser alguém melhor, eu busco uma qualidade melhor pra minha vida, eu busco ser uma pessoa humilde, mas eu sou orgulhosa, mas eu sou assim, eu sou desse jeito, eu tenho maus olhos, eu guardo mágoa de alguém, eu tenho raiva de alguém. Isso já é pecado, Porque você erra o alvo. Entendeu? Isso ajuda bastante a gente a reconhecer.*

Os jovens que reconhecem e “pegam firme”, ao contrário, são aqueles que não questionam a importância da humildade e não “esfriam na fé”, deixam-se conduzir, numa relação de “obediência pura”, cuja razão de ser está nela mesma. “O cristianismo não é uma religião da lei, é uma religião da vontade de Deus para cada um particular” (Foucault, 2008b, p.230), onde não deve-se tratar todos da mesma maneira, como na lei. Mais do que um juiz, o pastor é um médico, porque apesar da unicidade da vontade de Deus, ela se aplica de forma diferente a cada um. Se não há uma lei geral à qual basta ao sujeito se adequar, ele carece da direção contínua, estabelecendo uma dependência integral à autoridade que precisa guiá-lo em todos os seus passos, tornando a submissão completa: “o pastorado faz surgir toda uma prática de submissão do indivíduo ao indivíduo” (idem, p.237) num campo de obediência generalizada fortemente individualizado. Foucault cita um dos Salmos: “quem não é dirigido cai como uma folha morta” (idem, p.232), que implica obedecer a alguém, colocar-se nas mãos de um Outro a cada um dos atos da

⁴⁰ Isaias é jovem que deu o seu testemunho no dia da entrevista. Ao longo da sua fala, ele conta como foi difícil deixar o orgulho de lado e reconhecer que estava errado. Por isso, ele demorou tanto para pedir ajuda.

vida de forma que possam ser comandados ou dirigidos⁴¹. É uma relação contínua e nunca finalizada, pois ao contrário dos gregos que obedeciam visando a um fim e a relação cessava-se quando o fim era alcançado, aqui a obediência se dá como fim nela mesma, não é obediência para alguma questão em específico. Ser humilde significa revalidar continuamente a relação de submissão, mantendo-a sempre, uma vez que a humildade pressupõe a percepção de que toda vontade própria é sempre ruim e a ela o sujeito deve renunciar. “Que não haja outra vontade senão a de não ter vontade” (idem, p.235), ou, como em Nietzsche, uma vontade de nada: “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (Nietzsche, GM, 3^oD, §28). Nada mais de egoísmo, nada mais de uma vontade que seja minha. Se entre os gregos a busca era por eliminar a paixão que tornava o homem passivo com vistas a um efetivo controle sobre si – atingir a *apathéia*, eliminando aquilo que não me deixa ser senhor de mim mesmo – na experiência cristã, eliminam-se as vontades: é renúncia de si. Temos, ao contrário da liberdade spinozista de controle das paixões porque elas representam uma submissão ao que diminui a minha potência, um controle no sentido da renúncia ao Eu – a mortificação.

A Igreja Cristã atinge com o pastorado um tipo de poder que nenhuma outra civilização tinha conhecido (Foucault, 2008b), ao mesmo tempo um poder específico e autônomo definido por instituições e mecanismos precisos. Dentre os quais destaca-se a confissão, que possibilita o conhecimento das profundezas de cada um dos doentes-peccadores. A confissão é uma “tecnologia do eu” que busca revelar o que há de mais profundo no indivíduo e, justamente por isso, é um componente central na expansão das tecnologias disciplinares.

Na confissão, temos exame de consciência – da parte de quem confessa – e direção de consciência – da parte do pastor – simultaneamente. Não podemos perder de vista, entretanto, que isso se dá dentro de uma hierarquia, em que sujeito e objeto da consciência são diferentes, distanciados um do outro pela autoridade efetiva do diretor. A busca de verdades sobre nós mesmos instiga-nos a falar a verdade e instaura um conjunto de relações de poder com a supremacia daqueles que afirmam ser capazes de extrair a verdade dessas confissões a partir da posse de “chaves de interpretação” (Dreyfus e Rabinow, 1995, p. 192).

Temos no pastor cristão as características do sacerdote ascético nietzschiano: “a dominação sobre os que sofrem é o seu reino” (Nietzsche, GM, 3^oD, § 15), capaz de tornar

⁴¹ Mariano (2005) relata como a frequência às reuniões da Universal o permitiu confirmar que cada aspecto da vida cotidiana é dirigido. Numa das ocasiões considerada a mais constrangedora da sua etnografia, ele descreve a reunião para casais baseada na apresentação de vídeos pornográficos projetados no telão do templo. A proposta era ensinar novas posições sexuais aos fiéis de forma melhorar a vida sexual dos casais e diminuir os casos de infidelidade conjugal.

os doentes mansos. Há um processo de subjetivação, portanto. A confissão não é apenas expressão de uma subjetividade que o precede, mas o discurso é constitutivo dessa subjetividade, uma vez que confessar-se constitui modos de ser (Vaz *et al*, 2014). Perceber a capacidade de operar distintas subjetivações no momento em que a confissão é performada coloca-a como um ritual dentro de relações mais amplas de poder.

A confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente um interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas; inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação (Foucault, 1988, p. 61).

A confissão desponta para Foucault como uma importante tecnologia típica da sua concepção de poder também por condensar toda uma série de características que parecem combater a hipótese repressiva abordada anteriormente. A colocação dos atos em discurso afasta-se da violência estrita ou pura coerção e reforça as técnicas disciplinares bem mais sutis, menos óbvias e, por isso mesmo, mais eficazes. Confessar pensamentos e atos parece tão natural que muitos não consideram como isso pode estar encampado dentro de uma estratégia de poder. A ideia de que alcança-se a verdade através dos exames de consciência e, portanto, chega-se à libertação, obscurece o exercício de poder que expor-se pelo discurso implica. A expressão mais forte disso na obra foucaultiana é a sexualidade, o que não quer dizer que não tenhamos falado sobre muitas coisas desde então. “Desde suas origens cristãs, a confissão tornou-se uma tecnologia geral” (idem, p.193) e expandiu-se para a medicina, a pedagogia, as prisões e outras instituições de internamento. “O homem, no ocidente, tornou-se um animal de confissão” (Foucault, 1988).

Não basta, entretanto, falar. Mas é fundamental falar para peritos. O indivíduo que fala não é o juiz do seu discurso e não decide sobre ele; é o Outro o dono do significado. Como na defesa de Freud, o sujeito não é capaz de tornar seus desejos compreensíveis para si mesmo e precisa, portanto, de um Outro. Apenas os peritos têm acesso aos reais significados e podem entender o que foi dito nessa hermenêutica da dúvida. No caso da Universal, além dos bispos e pastores, os obreiros também são peritos aptos a escutar as verdades dos sujeitos, mesmo que sua única preparação para isso tenha sido a presença a uma reunião de cerca de duas horas de duração (o Curso Preparatório para Obreiros). Isso já é suficiente para que sejam capazes de descobrir a verdade dos pecadores. A verdade “descoberta” por esses intérpretes, ao parecerem escapar das estratégias de

poder e afirmarem o ganho de liberdade pela verdade, participam ativamente do exercício do poder, como notamos nos relatos do início do capítulo em que as jovens afirmam a liberdade que alcançaram depois da conversão. A forma de lidar com os discursos dos seus erros é levada à máxima produtividade – são instados a falar muito, e sempre, das suas experiências – de uma forma que os impossibilita de visualizar, nessa explosão discursiva, qualquer traço repressivo. Ao não percebê-lo, fortalecem-no. “A individualidade, o discurso, a verdade e a coerção passaram a ocupar um mesmo espaço” (Dreyfus e Rabinow, 1995, p.198).

Sob o argumento de fugir da repressão, os indivíduos são postos num ritmo incessante de confissão, coroados, em termos seculares, pela psicanálise. Em poucas palavras, falar dos tabus e traumas passa a ser a forma de livrar-se deles, ou seja, a incitação aos discursos seria resistência à repressão. “O mais puro elo entre o desejo e a lei [...] a confissão passou a se relacionar com a ordem de falar sobre aquilo que o poder proibia de fazer” (idem, p. 156). Dessa forma, o discurso crítico sobre a repressão é uma parte fundamental do poder que ele mesmo denuncia, posto que coloca os sujeitos para discursarem sobre si, especialmente sobre sua sexualidade, na obra foucaultiana. A partir da premissa de que ‘confessar-se era conhecer-se’, “a hipótese repressiva tornou-se a pedra fundamental para o avanço do biopoder” (idem). A repressão, ao estar sempre associada ao silêncio, parece estar sendo combatida com a incitação aos discursos. Agora, portanto, não se trata mais de afirmar inexistências ou de reforçar ausências. “Todos esses elementos negativos – proibições, recusas, censuras, negações – que a hipótese repressiva agrupa num grande mecanismo central destinado a dizer não, sem dúvida, são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem a isso” (Foucault, 1988, pp. 18-19).

Dessa concepção de um poder repressivo que proíbe, inibe, restringe e cala, passamos a uma tecnologia de poder marcada pelo máximo de produtividade e positividade: o pastorado cristão e as suas adaptações seculares, desenvolvem relações de força do tipo que suscitam, incentivam, incitam, ou seja, fazem falar. Exame e confissão são fundamentais para as ciências subjetivantes, como vemos numa clínica médica, por exemplo, onde estão combinadas as duas técnicas. Especialmente quando o sexo passa a ser um objetivo, tudo o que se relaciona a ele tem que passar pelo filtro da palavra e, em consequência, do conhecimento de um perito, no que Foucault denomina de *Scientia Sexualis* (1988, cap.3). Não se trata mais da intensificação do prazer, como nas civilizações onde o sexo era tratado como arte erótica, mas da produção de conhecimento sobre o sexo, cujo “fim analítico é a utilidade, a moralidade e a verdade” (Dreyfus e Rabinow, 1995, p.194). Lembremos aqui da inserção dessas práticas dentro do biopoder. Não foi apenas

com objetivo de limitação dos prazeres que o dispositivo da sexualidade foi instaurado; foi, ao contrário, para maximizar a vida. Logo, a moralidade em si, típica da repressão, não é o objetivo principal. “Cumprir falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se” (Foucault, 1988, pp.30-1).

Situando-nos historicamente, essa racionalização do discurso do sexo ganha corpo a partir do século XVIII, maximizado pela Contra Reforma que, impondo regras do ‘exame de si’ ao nível mais ínfimo e detalhado possível, estimula uma explosão discursiva que passa a ser a marca dos últimos três séculos, sob a forma de análise, contabilidade, classificação e especificação. “Formular sobre o sexo um discurso que não seja unicamente o da moral, mas da racionalidade”. (idem, p.30). Aos interesses políticos da utilidade correspondem argumentos biológicos que os legitimam⁴². Foucault vai mostrar como é exatamente a construção cultural bem-sucedida do sexo como uma força biológica que permite liga-la às micropráticas de poder, dada a insistência do sexo como algo ‘natural’ que, portanto, seria exterior ao poder. Sob a bandeira da ciência, as meticulosas narrativas sobre a sexualidade analisadas por Foucault seguem envolvidas em fins políticos.

Estamos, desde então, sob o ‘o crivo interminável da palavra’, que favorece o exercício do poder. Como Foucault já havia nos alertado, a relação entre poder e saber é intrínseca, e a confissão favorece seu exercício. “Não há possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir dessa dupla exigência. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade” (Foucault, 1979, p. 180).

⁴² Entre os neopentecostais, o discurso científico também é colonizado para justificar seus ideais normativos. Silas Malafaia, um dos principais defensores da Cura Gay, usa a sua graduação em Psicologia para explicar como a doença homossexualismo é produzida por famílias desestruturadas – “não é natural” – e, portanto, pode ser medicada e curada. Na página oficial da Universal proliferam entrevistas com psicólogos e psiquiatras que relatam os males de sofrimentos como depressão e ansiedade, apresentando seus principais sintomas, ou ainda explicando como alguns comportamentos morais, como a homossexualidade, são caracterizados por essas ciências como perversões – um termo que é ‘prato cheio’ para que os pastores convoquem seus rebanhos para a salvação.

3.6 Somos todos sacerdotes

Essa explosão discursiva, encampada pelo pentecostalismo, adquirirá outras características marcadas fundamentalmente pela noção de igualdade, principalmente a partir de um dos seus pilares: o sacerdócio de todos os crentes.

Na Idade Média prevaleceu a ideia do clero como uma classe distinta e que fazia jus a direitos especiais, muito diferente dos leigos que frequentavam as igrejas, porquanto os sete sacramentos – únicos canais possíveis para a graça de Deus – eram de atribuição exclusiva dos ministrados. A relação entre leigos e sacerdotes era marcada por uma dependência completa à medida que os benefícios da graça de Deus e mesmo a salvação precisavam passar por essas autoridades. A partir das interpretações de Lutero, a compreensão dessa relação dar-se-á de forma completamente diferente no protestantismo, opondo-se a esse modelo rígido de acesso à verdade de Deus. Para Lutero

a salvação fundamentava-se exclusivamente na graça de Deus e na obra expiatória de Cristo. Mediante a fé ou confiança nessa graça e nessa obra, o indivíduo era justificado, ou seja, aceito como justo por Deus, sendo que essa fé também era uma dádiva do alto. As obras ou méritos humanos não desempenhavam nenhum papel nesse processo, mas a salvação era, do começo ao fim, uma dádiva da livre graça de Deus ao pecador arrependido. [...] Diz Lutero: “De posse da primogenitura e de todas as suas honras e dignidade, Cristo divide-a com todos os cristãos para que por meio da fé todos possam ser também reis e sacerdotes com Cristo, tal como diz o apóstolo Pedro em 1 Pe 2.9... Somos sacerdotes; isto é muito mais que ser reis, porque o sacerdócio nos torna dignos de aparecer diante de Deus e rogar pelos outros” (Matos, 2016).

Com a ideia de que basta receber a Deus para ser salvo, o princípio do sacerdócio de todos os crentes – ou sacerdócio universal – libertou os leigos do temor e da dependência do clero, garantindo a mesma dignidade a leigos e ministros. “É o grande princípio religioso que jaz na base de todo o movimento da Reforma” (idem). Da mesma forma, imputou a todos o dever de agirem como sacerdotes uns dos outros. Lutero advogava, assim, por relações menos desiguais dentro da sua Igreja, em duas frentes: em primeiro lugar, para ser aceito, basta ter fé; descobrir a Deus já justifica a libertação para o reino dos Céus, sem necessidade de qualquer escrutínio mais detalhado; em segundo, apenas o batismo é necessário para colocar todo fiel no patamar básico da ação em

Cristo, independentemente das hierarquias e carismas, tornando a igreja uma comunidade sacerdotal de iguais.

Da orientação de Lutero deriva-se toda a tradição missionária das igrejas protestantes, com seus amplos ministérios pastorais – uma das armas mais fortes da Reforma. Os ministros ou pastores de cada igreja se diferenciam por terem sido escolhidos para a realização de certos deveres definidos, o que não implica que os leigos não possam chegar a esses postos. De alguma forma, todos são ministros no sentido do Ministério da Palavra:

Lutero considerava o ministério da Palavra o mais alto ofício da Igreja. O próprio título, “sevo da Palavra divina” (*minister verbi divini*), conota um papel essencialmente fundamental. Rigorosamente falando, Lutero ensinou que todo cristão é ministro e tem o direito de pregar. Esse direito pode ser livremente exercido se alguém estiver em meio a não-cristãos, entre os turcos ou encalhado numa ilha pagã. Entretanto, numa comunidade cristã, não se deve “chamar atenção sobre si mesmo”, assumindo tal ofício por conta própria. Antes, deve-se “deixar ser chamado e escolhido para pregar e ensinar no lugar de outros e sob o comando deles” (George, 1994, p.96).

Assim, resguardados certos espaços e normas, como “não chamar a atenção sobre si mesmo”, não há privilégios para que apenas uns poucos sejam filhos de Deus. Ao contrário, cada cristão tem livre e direto acesso à Sua presença, tendo Jesus Cristo como único mediador. A pressuposição de que todos passam a ser sacerdotes não implica, entretanto, um princípio individualista, porque o cristão não é o seu próprio sacerdote. Ao contrário, o sacerdócio de todos os crentes reforça a noção de comunidade, porque pressupõe que todo cristão é sacerdote de alguém, e todos são sacerdotes uns dos outros. “Ninguém pode ser cristão sozinho” (idem). “À luz do Novo Testamento, todo cristão é um ministro (*diákonos*) de Deus, o que ressalta as idéias de serviço e solidariedade” (Matias, 2016), implicando que aproximar-se de Deus sozinho é descumprir o compromisso do sacerdócio universal, pois os fiéis devem manter-se como um tecido bem trançado, sem fio solto (uma das metáforas recorrentes dentre os textos que explicam esse princípio). Além do individualismo, o sacerdócio universal corre o risco de perder-se se o pastor ou ministro é muito autoritário e centralizador e não dá oportunidade para os fiéis exercerem seus dons e aptidões. Desvalorizar o sacerdócio universal pode comprometer a passagem da fé entre gerações e sua expansão, porque não estimula os missionários, “pois o elã missionário brota de uma consciência ativa de cada fiel da importância de sua atuação na igreja e no mundo [...] sem o sacerdócio dos fiéis, o sacerdócio ordenado não tem chão nem consistência, pois lhe faltaria a parceria de irmãos para elevar a Deus” (Costa, 2014, p. 285).

O engajamento de todos na conquista de almas, inclusive com as premiações daí derivadas, reforça esse princípio na rotina na Universal com vistas à sua expansão.

O sacerdócio de todos os crentes provoca uma estrutura hierárquica dentro do protestantismo (e das suas filiações contemporâneas, como o neopentecostalismo) absolutamente distinta do que presenciamos em uma Igreja Católica. Mesmo não estando no mesmo nível ou cumprindo a mesma função, todos concebem-se como parte de um mesmo organismo sacerdotal com o qual estão vinculados pessoalmente. Outro fenômeno diretamente atrelado a esse é a emergência do anti-intelectualismo americano⁴³, fruto da crença de que o acesso fácil a Deus dispensa a formação teológica.

No surgimento do pentecostalismo nos EUA, não pode-se deixar de enfatizar o fato de que tanto seus atores principais quanto seu público eram pessoas socialmente excluídas, alijadas inclusive de acesso à educação, principalmente negros, mulheres e imigrantes. Isso implicou negação das estruturas dominantes e rejeição ao modelo de educação vigente, que legitimava o Estado que os excluía. Hofstadter chamou de 'religião do coração' esse processo de rejeição à erudição acadêmica que coloca a experiência com Deus como prioritária.

A América, que atraiu em seus primeiros dias tantos dos ofendidos e deserdados da Europa, transformou-se na pátria ideal para os adeptos daquilo que seus críticos chamavam de "entusiasmo". O impulso fundamental do entusiasmo era o sentimento de acesso pessoal a Deus. Os entusiastas não dispensaram de modo geral, as crenças teológicas ou os sacramentos, mas procurando, acima de tudo, a certeza profunda da comunhão com Deus, sentiam pouca necessidade de expressão litúrgica ou de fundamentação intelectual para a convicção religiosa (Hofstadter, 1967, p.71).

A origem deste movimento está nas ondas avivalistas dos séculos XVIII e XIX, em que o protagonismo dos leigos assumiu o papel principal das ações religiosas frente à segregação do clero. Com forte postura anti-intelecualista, os discursos de rejeição à formação teológica foram intensificados, numa concorrência entre ministros tradicionais e reavivalistas. Alguns desses discursos exemplificam o campo de disputas então colocado. De um lado, a discriminação do clero tradicional aos leigos e iletrados:

Homens de todas as ocupações que são bastante presunçosos para se julgarem capacitados a ser Mestres dos outros; homens que, sem nenhuma Instrução e pouca capacidade, mesmo assim imaginam aptos, e sem que precisem estudar, a pregar como proveito espiritual para os que estejam dispostos a ouvi-los (Gomes, 2015, p.3).

⁴³ A principal obra sobre o tema é: HOFSTADTER, Richard. *Antiintelectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

De outro, a postura de oposição ao clero intelectualizado:

Todo Irmão por Deus capacitado tem direito de pregar na medida da sua fé, e a qualidade essencial para pregar é forjada pelo Espírito de Deus; o conhecimento das línguas e das ciências profanas não é absolutamente necessário; todavia é conveniente e poderá sem dúvida ser proveitoso se utilizado corretamente, mas tomado para suprir a carência de inspiração divina, transforma-se numa armadilha para aquele que o utiliza e para todos que o seguem. (Gomes, 2015, p.4)

O papel desempenhado pelos principais líderes da onda avivalista também é significativa dessa recusa ao intelectualismo, com destaque para Charles Finney e Dwight L. Moody. Finney é considerado o mais controverso desses personagens por negar explicitamente a capacidade da erudição em ganhar almas. Para ele, tributário de uma visão pragmática da prática religiosa, interessavam métodos eficazes para o exercício sacerdotal e a formação teológica não era um deles: muitos pregadores ignorantes eram muito mais eficazes ganhando almas do que membros do clero com formação erudita. "Ele achava a educação ministerial sem importância. Essa posição vem porque ele considerava a devoção como inimiga do intelecto, declarando que os colégios deixavam os corações dos jovens mais duros que uma parede. [...] o que Finney fez foi uma verdadeira apologia da ignorância, levando o povo a considerar uma honra ser inculto e ignorante" (Chaves, 2016, pp.4-5). Já Moody, na mesma linha, chegou a afirmar sobre passagens difíceis na Bíblia: "Olhem bem para elas e sigam em frente, [porque] a Bíblia não foi feita para ser entendida" (Gomes, 2015, p.8). Moody frequentou a escola apenas até os 13 anos e trabalhou por muito tempo como vendedor de sapatos, característica que manteve durante a sua pregação: "parecia ainda estar vendendo algum produto quando subia numa cadeira na sala de inquirição para dizer: 'Quem quer agora ficar com Jesus Cristo? Êle é tudo o que desejais. Com ele tereis a vida eterna e tudo o que necessitares. Sem Êle perecereis. Quem fica com Êle?'" (Hofstadter *apud* Chaves, 2016, p.06). Em ambos, as mesmas características: aversão ao estudo formal, à teologia calvinista e à passividade, obsessão por resultados e pragmatismo (Gomes, 2015).

Em fins do século XIX, a partir das ondas avivalistas, a desconfiança em relação à formação teológica é integrada na fundação do pentecostalismo americano, o que pode ser confirmado pela trajetória dos dois líderes mais importantes do movimento, Charles Parham e William Seymour. O primeiro contrapunha a 'Educação pelo Espírito' ao estudo formal e qualquer interpretação particular poderia se sobrepor à hermenêutica ortodoxa bíblica. Já Seymour, aluno de Parham, foi o principal líder do movimento pentecostal que

começou na *Azuza Street*⁴⁴, defensor da ideia de que Deus capacita pessoas sem preparo intelectual, o que possibilitou negar a importância de qualquer recurso que pretendesse substituir a “ação do Espírito” (Gomes, 2015)⁴⁵. Alguns versículos específicos da Bíblia foram utilizados instrumentalmente para legitimar o anti-intelectualismo, em especial:

dois versículos são de 1 Coríntios: o primeiro trata da futilidade da ‘sabedoria deste mundo’ (cap. 1); o segundo adverte que o ‘conhecimento traz orgulho’ (cap. 8). Um terceiro versículo [...] é o de 2 Coríntios 3.6: ‘... pois a letra mata, mas o Espírito vivifica’⁴⁶. Ainda outros livros bíblicos que servem para mesma fundamentação referem-se ao desempenho dos seguidores de Cristo no primeiro século da era cristã. Estes homens, vistos sem instrução, foram capazes de feitos admiráveis. Passagens a esse respeito são encontradas em Atos 4.13: “vendo a coragem de Pedro e de João, e percebendo que eram homens comuns e sem instrução, ficaram admirados e reconheceram que eles haviam estado com Jesus”. Outro texto refere-se a uma suposta fala de Jesus reproduzida por Mateus 11.25, em alusão aos seus seguidores: “Eu te louvo, Pai, Senhor dos céus e da terra, porque escondestes estas coisas dos sábios e cultos, e as revelaste aos pequeninos”. O último texto é visto em 1 João 2.27: “Quanto a vocês, a unção que receberam dele permanece em vocês, e não precisam que alguém os ensine; mas, como a unção dele recebida, que é verdadeira e não falsa, os ensina acerca de todas as coisas, permaneçam nele como ele os ensinou”.” (Nañez *apud* Gomes, 2015, p.10).

Os ministérios daí derivados passaram a ser marcados por pregações com alta carga emotiva, com ênfase em roupas extravagantes, linguagem corporal significativa, sermões espontâneos (não-lidos) e resultados. Aquele que crê pode carregar em si a verdade independente de qualquer esforço para compreender a teologia além da Bíblia, única fonte necessária para que qualquer um, uma vez batizado no Espírito Santo, possa servir à Igreja. Desse cenário, deriva uma contradição importante: ao mesmo tempo em que combatem valores modernos importantes como a razão iluminista, esses precursores incentivam noções de igualdade e democracia caras à formação americana. Seu florescimento numa configuração de mundo religioso opressivo, com hierarquias exclusivistas que deixavam às majorias apenas normas de conduta a serem rigorosamente seguidas, refletiu o engajamento de todo um contingente de americanos excluídos num movimento de resistência, “formando igrejas livres de caráter menos institucional e mais pessoal” (Souza e Magalhães, 2002). O protestantismo teria sido uma contribuição das mais

⁴⁴ A *Azuza Street* é a rua de Los Angeles onde foi fundado o primeiro templo pentecostal a partir das ondas reavivalistas e ficou conhecida como o berço do movimento que depois se espalhou pelo mundo. Hoje há um site oficial (<http://www.azusastreet.org/>) que apresenta em destaque a imagem de Seymour, sua biografia, a história e as atividades do movimento e a possibilidade de compra dos seus diversos produtos, com destaque para os livros.

⁴⁵ Para um detalhamento das trajetórias de Parham e Seymour, ver Campos, 2005.

⁴⁶ Esse versículo foi reproduzido por Bia em uma entrevista, quando ela me relatou que crer é o passo mais importante para a entrada na vida com Cristo.

relevantes para a radicalização da ideia de democracia e igualdade nos Estados Unidos (Hofstadter, 1967). Uma contradição que fica explícita na forma como Charles Finney entrou para a história: "é possível encontrar múltiplas declarações antiintelectuais ao ler os escritos de Finney. Apesar disso, devido a sua contribuição para a consciência missionária, luta pelos direitos humanos, democracia e abolição da escravidão, Finney foi considerado um dos americanos mais importantes da história americana e exemplo a ser seguido" (Chaves, 2016, p.5).

A partir dessa orientação dentro do pentecostalismo, temos o cristianismo dividindo-se em duas grande vertentes principais e antagônicas: os cristãos históricos organizados dentro de uma hermenêutica racionalizada e os cristãos pentecostais, mais voltados para uma relação mítica com suas origens. "Essa distinção possibilita formular uma tipologia dual de cristianismo: um tipo de cristianismo-*logos* e outro de cristianismo-*mithos*". (Passos *apud* Gomes, 2015, p.13).

Incorporada pela vertente pentecostal e atualizada pelos neopentecostais essa distinção possibilitou a domesticação dos afetos dentro de uma perspectiva mais fluida e coerente com um modelo econômico em que a circulação desses afetos é possibilitada pela ação concreta de um contingente muito mais amplo de atores portadores da verdade e aptos à evangelização. A principal marca diz respeito à multiplicação da direção de consciência dentro da compreensão de que todos são sacerdotes, independente da sua formação teológica – não por acaso o contingente de centenas de obreiros apenas na atuação da Igreja Universal do Reino de Deus em território brasileiro⁴⁷. Apenas na Força Jovem Universal de Juiz de Fora, são 61 obreiros para uma média de 200 jovens-membros.

A descrição do trabalho empreendido por esses jovens na salvação das almas reforça a direção de consciência que compete aos detentores de uma autoridade que os diferencia e os consagra em superioridade aos demais. Carol, minha aluna na faculdade, descreve o atendimento às suas ovelhas em analogia à postura de um professor que está orientando um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC):

CAROL: quando a gente orienta, que é tipo uma conversa mesmo, a gente chama de orientar.... Quando a gente orienta, a gente tenta falar com a pessoa. Não colocar a culpa nela, mas abrir os olhos. Tipo: você tá fazendo isso, olha só o quê que tá resultando. É aquele ditado que tá na Bíblia também, "você planta, você colhe". Então a gente procura orientar a pessoa: 'olha só o que tá acontecendo com você, e olha o que Jesus pode te dar'. Não te dar, porque Jesus não é uma barganha. Mas a gente tipo assim: 'Olha, Eu já sofri isso, isso e isso que você tá passando. E o quê que eu fiz: isso,

⁴⁷ Não há dados oficiais no site oficial da Igreja Universal do Reino de Deus sobre o quantitativo de obreiros. A referência mais atual é do livro de Lemos e Tavolaro (2007), que apontou a existência, à época, de mil e quinhentos obreiros apenas no Brasil.

isso e isso. Deu certo. Então te aconselho a fazer isso. Você quer? Quer mudar de vida? Então faça isso, isso, e isso. Você não quer? Amém. Você tem livre arbítrio'.

Silvânia: Há muitos jovens que procuram vocês espontaneamente? Como isso acontece?

CAROL: Claro. É tipo um TCC.... [...] O que eu faço, Silvânia? Tipo assim, Silvânia, não estou achando isso, não estou achando o site, não acho a fonte. E você me orienta, me aconselha. Você é minha obreira.

Maria reforça a direção de consciência, afirmando ainda a necessidade de que ela não aconteça apenas no que tange a uma orientação espiritual, mas igualmente se destine à resolução das questões mais concretas do cotidiano dos jovens – o que ela chama de plano “físico”.

Maria: É uma responsabilidade muito grande. Porque uma palavra que você dá, você pode tanto levantar aquela pessoa, quanto por ela pra baixo. Então ter que ter atitude também. O principal é o espiritual, vamos orar, vamos falar com Deus, vamos seguir a Bíblia. Mas no físico tem que ter uma coisa mais imediata. Até porque a pessoa quando vem até você... ela espera uma palavra. Eu me coloco muito do outro lado. [...] Quando tá ali do meu lado, eu me coloco no lugar dela, sabe? Eu lembro que tinha uma época que todo mundo só me falava: 'Vai na sua fé'... Eu falava assim, quando eu vou pedir uma orientação, eu não quero isso. Se eu vou lá pedir uma orientação, eu quero ouvir uma orientação mais clara. Não só "vai na sua fé". Então todo mundo que vem falar comigo, eu vou falar aquilo que eu creio que é certo, aquilo que vai trazer um ganho na sua vida, não vou só falar "Vai na sua fé". Até porque eu sabia que tinha horas que eu não queria ouvir só aquilo.

Silvânia: Qual a importância desses sinais concretos de que a vida pode melhorar?

Maria: Até Jesus falou assim: 'Sem sinais, como crerão?' Tem pessoas que são assim, Paulo falou: 'Eu fiz de tudo para com todos, a fim de algum modo ganhar alguns'. Então eu creio que Deus também pensa assim. Se ele tiver que ver sinais pra crer, eu vou dar sinais.

Apesar do destaque dado aos obreiros no exercício da evangelização, a convocação para que mais membros atuem na conquista das almas independe da consagração como obreiro da Universal. Em algumas reuniões vi jovens não-obreiros premiados como “ganhadores de almas”. Ser capaz disso é o primeiro passo para ser levantado a obreiro pelo pastor, pois estão provando a sua capacidade de trabalhar para Jesus Cristo. Ao final do culto do dia 18 de junho de 2016, o pastor Darlan convocou a todos os presentes para trazerem “uma única alma” na semana seguinte, afirmando que iriam se surpreender com a sua capacidade de ajudar as pessoas. O sacerdócio universal me é explicado por Maria:

Maria: Até porque a gente crê que quando Jesus morreu na cruz a ideia santuário se rasgou. O quê que é isso pra gente? Que você tem acesso direto a Deus. Antes de Jesus só o sacerdote podia entrar no santuário. Então só ele que podia orar. As suas súplicas ele pegava e levava pra Deus. Agora não tem mais. A ideia do santuário se rasgou. Qualquer um pode entrar. A gente só tem que fazer a pessoa entender que ela pode entrar. 'Você entendeu que você pode entrar? Agora você entra na hora que você quiser, no momento que você quiser. Até porque quem vai me garantir que eu vou tá aqui pra sempre pra te ajudar?'

A multiplicidade de obreiros instaura um sistema de vigilância total em campo aberto. Na primeira página do site oficial dos obreiros da Universal, o vídeo em destaque descreve a sua missão, sob o título "A responsabilidade de ser um atalaia", termo dado aos vigilantes⁴⁸. Alternando imagens de pessoas em sofrimento com outras que sorriem ao entrar nos templos da IURD, a narração do vídeo convoca a todos para o trabalho da salvação (os trechos em negrito, passagens bíblicas, aparecem na tela):

Quando recebemos o Espírito Santo, recebemos o tudo de Deus. Ele é condição para alcançarmos a vida eterna. Mas nesse caminho rumo à salvação Seu desejo não é o de que salvemos apenas a nós mesmos, nos tornando assim egoístas e cuidando apenas de nossos próprios interesses. Ele nos ungiu para que preguemos as boas novas aos quebrantados, para que restauremos os contritos de coração, para que ganhemos almas. Deus encarrega todo aquele que tem o Seu Espírito a responsabilidade de ser um atalaia.

"A Ti, pois, ó filho do Homem, te constituí por atalaia sobre a casa de Israel; Tu, pois, ouvirás a palavra da Minha boca e lhe anunciarás da minha parte" (Ezequiel, 33.7)

O atalaia era aquele que ficava em uma torre, situada na parte mais alta da cidade, e de onde ele se mantinha vigilante para que quando percebesse a aproximação de algum ataque inimigo tocasse a trombeta, avisando assim ao povo daquele reino. Hoje, Deus nos compara a um atalaia. E espera que estejamos em guarda, vigilantes e prontos para avisar sobre qualquer perigo iminente. Mas...

"Se quando o atalaia vir que vem a espada, e não tocar a trombeta, e não for avisado o povo, e a espada vier, e levar uma vida dentre eles, este tal foi levado na sua iniquidade, porém o seu sangue requererei da mão do atalaia"

Quantas pessoas estão sofrendo pelo simples fato de não conhecerem o Senhor Jesus? Portanto, nós que conhecemos essa verdade, se não os avisarmos e os alertarmos sobre a salvação e esses vierem a morrer, seu sangue será cobrado de nossas mãos. Por isso, devemos estar vigilantes mantendo a nossa salvação sem nunca deixarmos de tocar a trombeta aos sedentos de justiça, pois nada revela mais o verdadeiro amor do que a paixão que temos pelas almas. Seja um atalaia, anuncie a salvação, antes que seja tarde demais.

⁴⁸ Disponível em <http://sites.universal.org/obreirosuniversal/blog/2016/07/03/a-responsabilidade-de-ser-um-atalaia/>. Acesso em 05 de maio de 2016.

São todos aptos a evangelizar, inclusive pelos seus testemunhos. Nesse sentido, também a prática do testemunho em sobreposição à confissão católica favorece o protagonismo de qualquer fiel nas ações da igreja, como também permite ampliar a circulação dos ideais normativos que atuarão na dinâmica do ressentimento.

Silvânia: Você já deu seu testemunho aqui? Como foi?

LUIZA: Foi ótimo! Ah, mas eu tenho certeza que pessoas que não conheciam a verdade, conheceram. [...] porque, por exemplo, o que eu estava vivendo, nem que seja uma pessoa, se eu tava ali dando o testemunho, o Espírito Santo ia trazer aquela pessoa pra aqui. E a Bíblia diz assim: 'que adianta a gente ganhar o mundo inteiro e perder a nossa alma'. Mas, levando pra outros lados, se a gente conseguir meditar, não adianta a gente ganhar uma igreja inteira. Tipo assim: é melhor a gente ganhar uma alma do que uma igreja inteira que vem, ouve e deixa morrer. Então é melhor ganhar uma alma.

ANA: E a tendência daqui é crescer. Por isso que eu formando uma pessoa hoje aqui, vai me ajudar com outra. Eu tenho que formar discípulos, mais pessoas como eu, melhores que eu.

SIL: O papel principal dos obreiros é esse?

Ana: Sim. É ganhar almas.

Entre a confissão cristã e o testemunho evangélico, temos diferenças tanto estruturais quanto, em consequência, na forma como atuam na produção da subjetividade. A primeira distinção relevante diz respeito ao direcionamento do discurso para quem o relato individual é enunciado. Enquanto a confissão pressupõe a subordinação para uma autoridade formalmente constituída, como o padre ou analista, o testemunho acontece em público, com “duplo endereçamento”: além do pastor, é direcionado a qualquer um que esteja ouvindo-o e aos causadores do sofrimento (Vaz *et al*, 2014). Enquanto o sujeito dá o seu testemunho, ele é orador para um público crescente em templos com capacidade para centenas de pessoas (o Templo de Salomão, inaugurado em 2014 em São Paulo, tem capacidade para 10 mil pessoas), assim como para qualquer fiel com acesso aos canais midiáticos que ampliam o alcance da sua enunciação⁴⁹.

⁴⁹ Em 2016, a Igreja Universal lançou o portal “Univer pra Crer” sob o slogan “Entretenimento cristão para toda a família”, que congrega vídeos das principais reuniões da IURD, assim como programas que foram produzidos para a TV e ainda produções das igrejas filiais do Brasil que tenham despertado o interesse dos fiéis. Além das transmissões ao vivo do Templo de Salomão, o portal disponibiliza ainda filmes, séries, documentários, clipes musicais e desenhos bíblicos. Segundo Kélie, o portal é o “Netflix da Universal”. O acesso se dá a partir do pagamento de uma mensalidade de R\$14,00 pelo endereço <https://www.univerparacrer.com/>.

Além do alcance, o orador é eleito a partir de um único critério: a **experiência**. O sujeito e o objeto da consciência são os mesmos e não estão separados por uma hierarquia marcada pela posse da verdade pelo interlocutor. Basta que eu tenha vivido o que eu relato e estou apto, a partir do meu testemunho, a evangelizar os demais, colocando em prática o sacerdócio de todos os crentes. Antes restrito ao silêncio ou à confissão em condições de subalternidade, o discurso, no formato do testemunho, possibilita um protagonismo público e amplia a explosão discursiva para além de uma relação privada e secreta. Assim, especialmente por ocorrer no espaço público, os efeitos se dão também sobre quem ouve/assiste ao testemunho, o que nos possibilita pensar na sua articulação à concepção de uma circulação mais intensa dos poderes sobre os afetos. “Mais do que vincular o indivíduo ao seu passado individual como na confissão, esse tipo de narrativa permite a reinterpretção do passado individual a partir da apropriação de testemunhos de outros indivíduos articulando experiência de vitimização, sofrimento atual e promessa de superação” (Vaz *et al*, 2014, p.7). A possibilidade de que o indivíduo tenha vivido uma experiência semelhante à daquele que emite o seu relato atua na forma como ele pode passar a conceber-se, seja com pecador, seja como vítima. A apropriação de posições subjetivas é muito mais ampla quando os relatos circulam abertamente. “Testemunhos de vítimas no espaço público contêm características discursivas que lhes facultam ser apropriados por outros indivíduos para repensar suas experiências e, assim, reinterpretar o que aconteceu em suas vidas e estabelecer novas relações causais entre acontecimentos recordados e seus modos de ser atuais.” (idem, p.16). A experiência é a principal marca daquele que sobe ao altar para relatar seu histórico de sofrimento. Portador de uma experiência, o fiel se torna capaz de evangelizar, independente de qualquer formação teológica. Ana enfatiza a ação neste mundo como prioritária aos estudos bíblicos⁵⁰.

⁵⁰ Essa postura é ratificada pelo Manual dos Obreiros, disponível no seu site oficial (<http://sites.universal.org/obreirosuniversal/manual/>). Esperávamos encontrar no Manual orientações sobre como lidar com o sofrimento das almas perdidas a partir dos ensinamentos da Bíblia. Ao contrário, ele se resume a uma descrição detalhada das regras de conduta dos obreiros, que vão desde a forma de receber os fiéis no templo: “Dê ‘bom dia’ ou ‘boa noite’, seja cortês; seja pontual e discreto”; passa pelas orientações sobre os uniformes: homens devem usar meias, sapatos e cinto pretos; devem vestir-se de terno completo nos cultos de quarta e-feira e domingo e camisa branca e gravata nas demais reuniões; devem usar os alvejantes certos para que as camisas não desbotem ou amarelem; mulheres devem ter unhas nas cores certas: nada de unhas azuis ou amarelas, tudo exemplificado por fotos ilustrativas. O detalhamento das instruções impressiona. Não basta dizer aos homens que eles devem barbear-se ou às mulheres que o cabelo deve estar preso, mas ser específico: “Barbear diariamente as áreas do pescoço e bochechas, onde a barba não deve crescer; Observar o comprimento simétrico dos fios”. “Use combinações de maquiagem mais neutras e evite usar cores vibrantes como neon, verde, amarelo, glitter e outras que não harmonizam com o uniforme e a função. [...] O único tipo de “coque” recomendado para usar com o uniforme é o modelo “banana”. Nenhuma outra variação deste penteado é adequada para a ocasião, inclusive o modelo “rosquinha”.” O Manual segue, orientando sobre a escovação dos dentes, o cuidado com o hálito e o uso de antitranspirantes que suportem o calor do uniforme, sem a citação de um único versículo bíblico.

SIL: Vocês estudam muito a Bíblia?

ANA, Não, não é Teologia. Se você perguntar pra mim onde está aquele versículo, talvez eu não sei. Mas se eu leio a Bíblia, eu sei te passar o espírito. Claro, leio todo dia. Não adianta você saber. O Diabo sabe a Bíblia de trás pra frente. Mas o negócio é você colocar em prática. Talvez você lê um versículo. Só. Mas você tá obedecendo, tá seguindo a risca, vai arrebrantar. Agora você ficar lendo, lendo, lendo... e não age. Tudo é um mix de coisas, você tem que continuar lendo a Bíblia pra você se alimentar do espírito, mas também tem que agir a sua fé pra você aguentar o tranco.

Proliferam-se os discursos portadores de verdades universais a partir do critério único da experiência. A construção do que explica e dá sentido ao sofrimento aponta para uma prática de vitimização, mais do que para a culpa, marca do catolicismo. Não à toa, as narrativas resumem-se ao processo 'experiência -> sofrimento -> conversão' que sobrepõe-se ao autoescrutínio e à autotransparência da confissão que pressupõe uma narração mais detalhada do que levou ao pecado, onde a ação do sujeito explica o sofrimento. A prática discursiva da confissão, pelo exame de consciência, mobiliza a inquietação dos sujeitos com os seus desejos, mobilizados para que eles se concebam como pecadores (ou anormais), de forma que apenas a autoridade do interlocutor é capaz de explicar o sofrimento e, através da imposição de uma verdade, libertá-los, direcionando-os para os desejos legítimos. "A confissão é um discurso de agente. Já testemunhar é dar evidência do que aconteceu ou do que se experimentou. Quando trata da experiência, o testemunho tende a ser um discurso de vítima." (Vaz et al, 2014, p.5). Se, de um lado, o sujeito que confessa não foi capaz de conter os seus desejos, no testemunho é o Outro o culpado pelo meu sofrimento; este Outro é que não permitiu a autorealização do sujeito. A constituição do sujeito no testemunho passa muito mais pela valorização da sua autoestima do que pela expiação dos seus pecados; nesta, a única ação possível é ser capaz de lidar com a culpa por ter dado vazão aos desejos; naquela, simplesmente souro por **sua** culpa e estou fazendo a minha parte de me entregar ao Espírito Santo.

Do reconhecimento dos imorais no cristianismo, passamos ao reconhecimento dos sofredores (Vaz et al, 2014). Considerando o papel da dor como punição na constituição do campo de ação humana (porquanto todo sofrimento é uma oportunidade para pensar a vida), temos a redução do espaço para o questionamento quando a dor não é causada por mim, mas por um terceiro. Minha única culpa, no universo neopentecostal, é não ter recebido a Deus. Logo, mais do que problematizar a dor, ela é abolida com conversão. Se me abro ao Espírito Santo, está resolvido o sofrimento, cuja origem é o Outro de quem sou vítima.

A presunção de inocência calcada na experiência do indivíduo que sobrepõe-se a qualquer discurso perito ou científico faz a culpa circular: do corpo do pecador, ela

agora está corporificada por um terceiro: o diabo e todas as suas manifestações terrenas: gays, prostitutas, drogados, feministas, infiéis... É muito comum que após embates públicos entre pastores midiáticos, como Marco Feliciano, e seus igualmente midiáticos adversários, como Jean Willys e Gregório Duvivier, o primeiro encerre suas defesas afirmando que seus críticos ainda não receberam Deus no coração, razão pela qual os fiéis não devem vê-los como inimigos, mas como almas a serem conquistadas pelo poder da fé. Assim, o ressentimento derivado dessa lógica é da ordem da vítima que busca colocar-se como superior moral ao seu agressor, não da culpa interiorizada: se não posso ser superior a ele numa relação entre iguais, sou sua vítima.

Teríamos, pois, uma **(re)inversão da direção do ressentimento** a partir da primeira inversão realizada pelo sacerdote ascético nietzschiano que colocava a culpa no sujeito, uma vez que a imoralidade do Outro é incorporada para a produção da subjetividade. A minha posição contra esse outro imoral, anormal, causador do meu sofrimento é que vai me constituir. Não há qualquer percepção sobre como as regras morais estão sendo internalizadas, mas uma afirmação constante de liberdade e autenticidade que reforça as normas estabelecidas sem que este pareça o processo em movimento. Ao contrário de uma crise do poder pastoral na contemporaneidade, típica dos espaços marcados pela ampliação do rol de desejos socialmente legítimos (Vaz, 2014 e 2015), entre os neopentecostais vivenciamos a adequação deste modelo de poder a uma circunstância que implica maior sensação de liberdade e uma relação direta com a alteridade. A subjetivação segue dando-se pela distância do anormal, mesmo porque o campo do que é tido como perversão não foi reduzido e a soberania de Deus continua requerendo que as pessoas se sintam constantemente ameaçadas. Mas a luta contra a anormalidade pela salvação desloca essa anormalidade para um Outro que não é mais o eu-vitimado-convertido. A partir de um sofredor que pressupõe um Outro que o faz sofrer, temos a alteridade ocupando um papel fundamental dentro dos modos de subjetivação.

O ressentimento (re)invertido é ontologia política: minha subjetivação pela alteridade. Nietzsche nos mostrou que o homem é capaz de suportar qualquer sofrimento desde que ele tenha sentido. Entre os neopentecostais, esse sentido está no Outro, encarnação do diabo.

4 Identidade como recusa à alteridade

Ouçã o que o Espírito Santo tem pra te falar. Não deixe absolutamente nada nessa hora tirar a sua atenção. E observe: o diabo trabalha da seguinte forma. No momento em que o Espírito Santo vai falar com você, ele faz algo acontecer. A sua mente viaja, você tá aqui de corpo presente, mas tá pensando nos afazeres que tem em casa, tá pensando no problema que tem que resolver na segunda-feira, na dívida que tem que pagar. Você está aqui de corpo presente, mas tá preocupado se vai chover e a sua roupa lá no varal vai molhar. Esqueça de tudo. Amém, pessoal? Desliga o celular, não deixa nada nem ninguém tirar a sua atenção. Porque o diabo proporciona situações. Faz um barulho, dá coceira, o celular toca, a criança chora... pra tirar seu foco. Porque ele sabe que a palavra de Deus liberta. 'Pô pastor, mas não é orando forte e o diabo manifestando que a pessoa fica livre do problema?' Mas não adianta nada ela orar, nós libertamos a pessoa, e sai daquela porta pra fora e semana que vem ela tá manifestando de novo. Porque? Porque a gente não libertou? Não, ela foi livre do problema. Só que a libertação vem da obediência à palavra de Deus. Ela não obedeceu. Por ela não obedecer, o mal entrou na vida dela de novo. Não é? Aquele espírito que tá ali não é o que nós expulsamos na semana passada. Aquele saiu. Entrou novamente um espírito, talvez até a mesma entidade, mas que não estava mais no corpo daquela pessoa, ela foi livre. Mas não depende de nós. O pastor, o homem de Deus, é apenas uma ponte entre você e o altar. Mas é você que tem que chegar aos pés do Senhor Jesus. (Pr. Darlan, 18/06/2016).

O homem do ressentimento, constituído pela distância da anormalidade e sujeito de atos de fala apenas superficialmente libertários, é um homem para quem o Outro é indispensável. Assumir essa questão política permite pensar a normalização além dos corpos individuais e da relação pastor-rebanho, para situar o ressentimento e seu impacto sobre grandes grupos ou para a relação sociedade-cidadão, com a norma enquanto elo entre o poder sobre o indivíduo e sobre a multiplicidade.

Quando afirmamos os afetos dentro de uma perspectiva de circulação, a proposta é pensarmos numa organização de corpos que, mais do que operando disciplinarmente pelos espaços de confinamento – onde o que se restringiam eram os corpos no seu sentido físico – pensa os corpos na sua capacidade afetiva: sendo afetados e produzindo ideais a partir das afecções que os cercam, ou seja, subjetivando-se pelas afetações que o mundo é capaz de proporcionar. Se no capítulo anterior nos propusemos a pensar a **subjetividade** envolvida nesse complexo de micropoderes que mobilizam os afetos, nesta etapa firmamos a necessidade de reflexão sobre as suas consequências políticas da produção de subjetividades pelo distanciamento dos Outros. Apropriando-se da vítima

presumidamente inocente cuja saída é culpabilizar o Outro, preso a uma identidade previamente definida, o poder se difunde pela difusão do perigo, pelo risco da anormalidade, garantindo processos de subjetivação pela distância do anormal. Essa distância marca a produção ressentida da **alteridade**, uma vez que a normalização funciona apenas a partir e concomitantemente à criação das anomalias que ela própria se propõe a eliminar.

Nos ressentidos que não mobilizam o seu sofrimento dentro de uma Ética da Alteridade, temos sujeitos passivos que, ao invés de envolverem-se ativamente com suas causas, resultam em vítimas agressivas capazes unicamente de acusar ao Outro – a encarnação da incapacidade de agir sob o manto da virtude. Esse afeto em circulação contribui para as circunstâncias de intolerância que, pela violência da representação, distinguem a vida de certos grupos como menos válida, justa ou lamentável. Nada mais contrário que a boa vida em coletividade que um homem ressentido, portanto, especialmente quando o Outro é reduzido a certas categorizações. Nesse capítulo, pretendemos pensar os significados políticos de tomarmos as identidades do Outro como pressupostas e como os afetos que essas identidades mobilizam atuam biopoliticamente, marcando os corpos com mais ou menos valor. Para isso, dois conceitos são fundamentais: biopolítica e alteridade, a partir dos quais pretendemos negar qualquer ontologia que não seja política, ou seja, que não reduza o Outro ao mesmo.

4.1 Poder matar para poder viver

A noção de biopolítica surge do movimento da reflexão de Foucault entre a particularização dos corpos, promovida pelo poder disciplinar, e os mecanismos reguladores que agem sobre a população, dada a percepção da existência de um poder que não apenas está disseminado socialmente, mas que tem no Estado um ator preponderante. Os conceitos de biopoder e biopolítica surgem para entender a combinação entre os poderes individualizantes – identificados por Foucault nas fábricas, escolas, presídios e hospícios – com as novas forças totalizantes que colocam a vida da população no centro dos cálculos do Estado. “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (Foucault, 1988, p.152).

Ao longo do século XVIII e na virada para o século XIX, passamos a uma política estatal que pretende administrar a vida e o corpo das populações. Essa época marca o processo de entrada da vida na história, isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida humana na ordem do saber e nos cálculos do poder. Os ideais de bem estar, como a felicidade, agora são questões biológicas, como a doença, a reprodução e a morte, por exemplo. As necessidades humanas deixam de ser concebidas como fins em si mesmas para ganharem um caráter instrumental relacionado ao poder do Estado. "O surgimento do indivíduo moderno como um objeto de preocupação política e científica e as ramificações desse fenômeno na vida social constituem, agora, a maior problemática de Foucault" (Dreyfus e Rabinow, 1995, p. 153).

Ao contrário do poder soberano, que "se exercia essencialmente como instância de confisco" (Foucault, 1988, p.148), a partir da era clássica, temos um poder destinado a produzir forças, ou seja, um poder que administra a vida. Nessa ótica, as guerras, por exemplo, não ocorrem mais em nome do soberano, mas em nome das populações e sua existência. Da lógica soberana de 'fazer morrer e deixar viver', os Estados Modernos encarnam o oposto: 'fazer viver e deixar morrer'. Temos, nas palavras de Foucault, o biológico refletindo-se pela primeira vez no político: "o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder." (idem, p.134).

Em *Omnes et Singulatim* (1990), Foucault busca explicitar a racionalidade que move esse Estado interessado na vida. Retomando a sua crítica à razão, reafirma o papel da filosofia em atentar-se para os imensos poderes conferidos pela relação entre racionalização e poder político. "Não seria preciso esperar pela burocracia ou pelos campos de concentração para reconhecer a existência dessas ligações" (1990, p.78). Essa relação se resumiria na assertiva de que a prática moderna de governo consiste em dispositivos de controle da vida dos indivíduos que funcionam em benefício do próprio Estado, aumentando seu poderio. A partir de uma ampla leitura histórica, Foucault afirma a inserção da 'polícia' como tecnologia governamental a partir do século XVIII, quando as populações passam a ser importantes.

Enquanto forma de intervenção racional exercendo o poder político sobre os homens, o papel da polícia é fornecer-lhes um pequeno suplemento de vida; ao fazê-lo, ela fornece ao Estado um pequeno suplemento de força. Isso é feito através do controle da "comunicação", ou seja, das atividades comuns dos indivíduos (trabalho, produção, troca, acomodações). (idem, p.94).

A população, a vida e os indivíduos em sociedade passam a ser o objeto dessa polícia, que “engloba tudo” sob um ponto de vista muito específico: zela por um homem vivo, ativo e produtivo para garantir o vigor do Estado, ou seja, zela pelos corpos úteis. O *continuum* carcerário sintetiza esse argumento ao compreender a extensão dos dispositivos de vigilância para além das instituições fechadas, com ênfase sobre o papel da polícia. Ao promover a generalização do panoptismo, prolongando as modalidades “tradicionais” de exercício do poder disciplinar, a polícia encarna a racionalidade do Estado e amplia o campo de visibilidade aos mínimos detalhes da vida em coletividade. A polícia se torna fundamental, portanto, para estatizar os mecanismos disciplinares. Como salientado no capítulo anterior, não se trata de desqualificar o direito ou a lei, mas de compreender a norma e a disciplina como seu ‘complemento’. “A norma faz com que o direito se dobre sobre si mesmo na medida em que promove a difusão da atividade de julgar no conjunto de sociedade. A lei passou a funcionar num contínuo de aparelhos cujas funções são reguladoras.” (Souza, 2011, p.202). A normalização leva o direito de julgar e a condição de ser julgado a cada um dos aspectos da vida cotidiana no momento em que o poder passa a se encarregar da vida. Oposto ao poder soberano, que tem na lei e na morte suas armas principais, o biopoder exercido pelo Estado, através da polícia, busca a normalização, porque precisa de mecanismos contínuos de sujeição. “Um poder dessa natureza tem que qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero [...] uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (Foucault, 1988, p.157). A lei não sai do cenário, mas o judiciário se integra cada vez mais nesse contínuo de aparelhos normalizadores, como exemplificado pelas constituições escritas mundo afora após Revolução Francesa que tornaram aceitável esse poder normalizador.

Nota-se como essa nova racionalidade a mover os Estados é diferente daquela dos processos econômicos ou científicos porque não envolve violência instrumental explícita. A única forma de criticar o poder exercido, portanto, é criticar o tipo de racionalidade envolvida, mais do que uma instituição ou uma violência específica. A normalização é a base dessa racionalidade, comum entre o poder disciplinar (sobre o indivíduo) e o biopoder (sobre as populações). Para Foucault, foi essa **sociedade de normalização** que conseguiu cobrir toda a superfície que vai do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante a instauração dessas duas tecnologias, a disciplinar e a regulamentadora, donde a inserção do conceito de biopolítica. “Em resumo, a biopolítica se caracteriza, no século XVIII, como uma forma de racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de vivos que constituem uma população” (Danner, 2010, p.29). A busca da garantia da vida no sentido biopolítico vale-se da norma, enquanto mecanismo coercitivo contínuo, para acontecer. A norma é a responsável por estabelecer um elo entre o elemento disciplinar do corpo individual e o

elemento regulamentador de uma multiplicidade biológica, que não nega o Direito ou o Estado. “A normalização não contradiz a lei nem faz desaparecer as instituições de justiça, provoca, ao contrário, um aumento das leis, levadas aos mais ínfimos detalhes da vida” (Ewald *apud* Souza, 2011, p.203).

A partir de então, os argumentos sobre a manutenção da vida tornam-se a justificativa máxima para a gestão do Estado também sobre a morte. Numa afirmação foucaultiana amplamente citada – “os massacres tornaram-se vitais” – temos uma síntese do conceito de biopolítica, que legitima a morte desde que ela implique garantir a existência. “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (Foucault, 1988, p.150). Trata-se de contrapor o caráter aparente humanitário e generoso de um Estado que pretende cuidar da vida e que, apenas aparentemente, se mostra oposto ao poder soberano simbolizado pela morte. Não temos aí uma contradição entre gerir a vida e matar simultaneamente: “toda biopolítica é também, intrinsecamente, uma tanatopolítica” (Duarte, 2016). Ao Estado encarregado de fazer viver compete eliminar aqueles que caracterizam um risco à sobrevivência. “Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população”. (Foucault, 1988, p.130). Para Duarte (*idem*), uma das principais teses de Foucault é essa percepção de que à gestão da vida corresponde uma gestão da morte, do deixar viver e deixar morrer. Com seu ápice no nazismo, a morte de um grupo é justificada pela necessidade de garantir a vida de outro. Ressaltando nossa cautela no uso das aspas, afirmamos que haveria uma “função social” na morte do Outro:

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: ‘quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mas forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. [...] Quando você tem um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (Foucault, 1999b, pp. 305-6).

Com o curso *O Nascimento da Biopolítica* (2008), Foucault incorpora a análise dessa lógica dentro das economias neoliberais, caracterizadas por formas sutis e flexíveis de governo dos outros para além do edifício jurídico-político do poder soberano. A vida passa a ser gerida de acordo com as necessidades do mercado na construção do *homo oeconomicus* – “isto é, como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como personalidade jurídico-política autônoma.” (Duarte, s.d). A fusão entre genética e economia possibilita a produção de corpos úteis ao desenvolvimento capitalista. Não se tratam, entretanto, de quaisquer corpos. Ao mesmo tempo em que se dá a necessidade de corpos produtivos, com suas forças majoradas, esses corpos fortalecidos não podem ser difíceis de sujeitar, ou seja, precisam ser produtivos e dóceis simultaneamente. As técnicas de poder descritas operam, portanto, também no nível da segregação, da hierarquização, “garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia” (Foucault, 1988, p.154). À biopolítica serão caras a estatística e a aritmética política como mecanismos de conhecimento do poderio dos Estados. Apenas através de formas de conhecimento pode-se trabalhar em prol do aumento da eficácia dos governos. “O governo pressupõe mais que simplesmente implementar princípios gerais de razão, sabedoria e prudência. O conhecimento é necessário; um conhecimento concreto, preciso e medido do poderio do Estado.” (Foucault, 1990, p.92).

Ao contrário do que possa parecer com essas últimas afirmativas, reiteramos que o Estado não é mais o monopolizador de todo o poder como na Teoria Política Clássica. Defendê-lo dessa forma seria defender a Hipótese Repressiva, combatida por Foucault. A ênfase sobre o Estado não nega a abordagem dos micropoderes e a sua capilaridade, que estendem a racionalidade estatal para as diversas realidades cotidianas, como entre instituições como a IURD e seu rebanho. Segundo Foucault, mesmo com a ‘onipotência do seu aparato’, o Estado não é capaz de ocupar todas as relações da vida em sociedade. “O Estado é a superestrutura em relação a toda uma série de redes de poder que investem o corpo, sexualidade, família, parentesco, conhecimento, tecnologia, etc.” (Foucault *apud* Danner, 2010, p.04). A esse poder concentrado nas mãos de um Estado centralizador, cabe a análise das ‘microlutas’, dos enfrentamentos cotidianos que formam o “fundo” das relações de poder. O Estado seria apenas um conjunto das práticas que já se encontram entranhadas na sociedade, apenas atribuindo-las forma e caráter legal; é efeito de conjunto de toda uma microfísica do poder.

E gerir a população não queria dizer simplesmente gerir a massa coletiva dos fenômenos ou geri-los somente ao nível de seus resultados globais. Gerir a população significa geri-la em profundidade, minuciosamente, no detalhe. A idéia de um novo governo da população torna ainda mais agudo o problema do fundamento da soberania e ainda mais aguda a necessidade de desenvolver

a disciplina. Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais (Foucault, 1979, p. 291).

Essa atuação simultânea dos micropoderes nega o poder como instituição ou estrutura e caracteriza-o como conjunto de relações abertas, mais ou menos coordenadas. “É o nome que damos a uma situação estratégica complexa numa sociedade dada”. (Foucault *apud* Dreyfus e Rabinow, 1995, p.205). A expansão dessas tecnologias de poder, entretanto, deu-se sob a discussão sobre as diversas Teorias do Estado. Especialmente a partir do século XVIII, a competição entre as diversas posições teóricas mascarou a aceitação crescente dessas práticas capilares de poder, que se expandiram em paralelo às diversas teorias políticas. “Sempre que há um progresso inquestionável em termos de representação política e igualdade nas instituições do Estado, é porque as disciplinas garantiram que todos os membros da sociedade não fossem iguais nem igualmente poderosos” (idem, p.150). Um exemplo claro seria o do humanismo: o seu discurso de igualdade derrubou diversos movimentos políticos enquanto a disciplina e a vigilância seguiam se intensificando nas fábricas e prisões. Dessa forma, mais do que centralizado no Estado ou discutido apenas como Ideologia, precisamos compreender os mecanismos de poder difundidos em rede, sob um viés “materialista” (Fischer, 1999), em que a coerção chega aos corpos, aos gestos e aos espaços como proposto pela Affective Turn, possibilitando a gestão, inclusive, dos modos de sofrimento (Safatle, 2015).

Quando “o poder toma posse da vida” (Foucault, 1999), sua análise só é possível se deslocamos nosso olhar para os agenciamentos concretos. Para Foucault, o dispositivo da sexualidade será um dos mais importantes nesse sentido, dado que a temática da sexualidade coloca a ‘vida’ em cena, não apenas no sentido de gerenciamento das condutas individuais, mas igualmente a questão das populações, razão pela qual taxas de natalidade e de infecções, higiene pública e degenerescência racial tornam-se preponderantes. Temos no Estado uma força tanto individualizante quanto totalizadora (Foucault, 1995), e essa combinação é o cerne da questão sob a via da sexualidade, que permite acesso à vida do corpo e à vida da espécie. “Nossas sociedades mostraram-se verdadeiramente demoníacas quando conseguiram combinar esses dois jogos — o da cidade-cidadão e o do pastor-rebanho — naquilo que convenciamos chamar Estados modernos.” (Foucault, 1990, p.87). O que esse Estado opera, biopoliticamente, é uma estatização do biológico, com a vida e o corpo como gênese e término das dinâmicas sociopolíticas (Pecoraro, 2010) capaz de atingir, pela norma, o corpo de cada um e a multiplicidade da população.

Deixar morrer dentro da perspectiva biopolítica, centrada na vida, não é uma contradição, se os que morrem servem a fins específicos para aqueles que vivem. Desse modo, não conseguimos pensar a biopolítica senão em termos de alteridade – ou da sua impossibilidade – quando o Outro ocupa um espaço inabitável para mim, é abjeto o suficiente para ser mantido à distância e me constitui nesse distanciamento. O Outro não é sujeito, portanto. Deixar morrer inclui, também, a morte política, pelo silenciamento daqueles com quem não é possível estabelecer uma relação ética. A violência normativa da biopolítica exige que incorporemos a noção de precariedade que resta a esses outros abjetos. Ultrapassando a precariedade como insegurança econômica, objetivamos uma reflexão sobre sua forma de regulação afetiva das subjetividades, tanto daqueles a quem a relação de alteridade é negada, quanto daqueles que a negam, de forma que temos poderes – e afetos – biopolíticos organizando as vidas mais dignas e aquelas não-lamentáveis: biopolítica gerando precariedade. Judith Butler nos parece um caminho profícuo para refletir sobre essa violência normativa.

4.2 Se me possuo muito firme ou rigidamente, não posso tomar parte em uma relação ética

Judith Butler é um nome cada vez mais conhecido atualmente, em especial pela sua posição de destaque no desenvolvimento da Teoria Queer. Ao invés de limitá-la a esse campo de estudos, temos em Butler uma profícuo intérprete da questão da produção da subjetividade em Foucault. A partir do modelo foucaultiano de poder, Butler coloca a pretensa universalidade do sujeito no centro das suas preocupações teóricas e denuncia a violência dos regimes identitários que tomam o sujeito como pressuposto, como no legado do Humanismo. Butler é por muitos classificada dentro do pós-estruturalismo, vertente que, como vimos, tem possibilitado diversas pesquisas dentro da Affective Turn. Para além dessas classificações, interessa à autora, sobretudo, uma teoria social que dê conta do horizonte pós-colonial e que coloque em questão os fundamentos tão fortemente estabelecidos pela autoridade da Ciência ao longo dos últimos séculos. “É esse movimento de interrogar aquele estratagema de autoridade que busca se fechar à disputa que está, em minha visão, no âmago de qualquer projeto político radical. Na medida em que oferece um modo de crítica que efetua essa contestação, o pós-estruturalismo pode ser usado como parte dessa agenda radical.” (Butler, 1998, p. 17).

Dentre os principais fundamentos a questionar, está a noção de Sujeito, tal como vimos em Foucault. Num primeiro momento, o argumento pode parecer girar em torno de um construcionismo determinista, dadas as afirmações de que o sujeito é puramente constituído em práticas de poder, mas a elaboração de Butler é mais refinado que isso. Ao invés de negar totalmente esse sujeito, cabe perguntar qual o processo da sua constituição e, principalmente, o significado político de tomá-lo como um pressuposto, sem que, por outro lado, neguemos a sua agência. O conceito de sujeito não é descartado, mas desconstruído⁵¹. “A desconstrução implica somente que suspendemos todos os compromissos com aquilo a que o termo “o sujeito” se refere, e que examinamos as funções linguísticas a que ele serve na consolidação e ocultamento da autoridade.” (Butler, 1998, p. 24). Afirmar a constituição do sujeito não é afirmar que ele é determinado, mas que o caráter constituído do sujeito é a própria condição da sua capacidade de agir⁵². O eu é simultaneamente ativo e passivo, produtor e produzido, sem que seja possível separar atividade e passividade em polos opostos, pois o assujeitamento é parte ele mesmo da constituição do Sujeito. Num duplo movimento, o “eu” se faz pelas posições as quais se opõe e a liberdade também se dá em relação com as próprias técnicas de assujeitamento. A capacidade de agir é sempre política, o que impossibilita concebermos um sujeito anterior a ela, dado de antemão, e nos obriga a refletir sobre as possibilidades para a capacidade de agir sem toma-la como um *a priori* do sujeito. “Nenhum sujeito é seu próprio ponto de partida; e a fantasia de que o seja só pode desconhecer sua relações constitutivas refundindo-as como o domínio de uma externalidade contrabalançadora.” (Butler, 1998, p. 18).

Assim como não há um ponto de partida claramente definido, não há um ponto de chegada. A constituição é um ato contínuo e instável, através do qual conflitam

⁵¹ Em entrevista, a autora defende o uso do termo sujeito em oposição à noção de ator. A sua defesa nos parece relevante nessa caracterização do conceito de Sujeito em sua obra: “Acho que o trabalho de Haraway e Latour é muito importante. E não vejo problema com a noção de ator. Mesmo assim, acho que existem razões para se trabalhar com a noção de sujeito, razões que têm tudo a ver com o modo pelo qual ele está relacionado ao legado do humanismo. Gostaria de sugerir também que a noção de sujeito carrega com ela uma duplicidade que é crucial enfatizar: o sujeito é aquele que se presume ser a pressuposição do agenciamento, como vocês sugerem, mas o sujeito é também aquele que está submetido a um conjunto de regras que o precedem. Este segundo sentido funciona a contrapelo da concepção humanista de um *self* autônomo ou de um ator humano firmemente enraizado. Na verdade, a palavra 'ator' carrega uma ressonância teatral que seria muito difícil de ser adotada em meu trabalho, devido à tendência de ler 'performatividade' como um projeto goffmanesco de colocar uma máscara e escolher representar um papel. Prefiro trabalhar o legado do humanismo contra ele próprio, e acho que tal projeto não entra necessariamente em choque com aqueles/as que buscam desalojar o humanismo com vocabulários que dispersam o agenciamento através do campo ecológico. Há duas maneiras de desfazer o mesmo problema, e me parece importante ter teóricas e ativistas trabalhando em ambos os pólos.” (Butler, 2002).

⁵² Segundo o tradutor do artigo “Fundamentos Contingentes” (Butler, 1998), a expressão “capacidade de agir” foi traduzir a partir do uso que Butler faz da palavra *agency*. Aqui, preferimos manter a utilização dessa expressão, inclusive em razão da distinção que Butler faz com a teoria do ator-rede – vide nota anterior – e a aproximação de ‘capacidade de agir’ com as concepções de Spinoza sobre o conatus – capítulo 02.

reiteraões e ressignificaões. O sujeito é um devir totalmente político, nem base nem produto final do poder, mas uma produção regulada e incessante (Butler, 1998). Nessa produção, imperam as categorias de identidade que visam constituí-lo discursivamente, em especial a partir da exclusão, o que implica que a produção da subjetividade é sempre da ordem da dinâmica entre identidade e alteridade, com o esforço da primeira para anular a segunda. Para Butler, um 'domínio de alteridade degradada' é fundamental como o exterior constitutivo de sujeitos normalizados, que irão se diferenciar desses outros empurrados para uma zona de exclusão. A manutenção dessas zonas depende da força e da violência da **representação** associada aqueles desautorizados e obliterados enquanto sujeito legítimos.

A construção sobre a violência normativa desenvolvida por Butler valer-se-á da noção de alteridade (e sua ausência) como fundamento para a reflexão sobre as desumanizaões provocadas pelos campos discursivos de inteligibilidade. Para tanto, Lévinas é uma referência constante em seus textos. Dada a centralidade das noções de alteridade, abjeção e precariedade para o que propomos nessa tese, a seção a seguir dedica-se a uma síntese da obra de Lévinas, de forma a possibilitar as articulaões que dar-se-ão na sequência.

4.2.1 A presença do outro é uma ordem irrecusável

Emmanuel Lévinas⁵³ tem a sua trajetória balizada pela tentativa de superar a ontologia como filosofia primeira, característica do pensamento moderno ocidental. Para o filósofo, é a Ética que dá sentido às coisas, a partir dos encontros face-a-face entre os homens. As constataões de que a compreensão da metafísica, que emergiu com os pré-socráticos e se efetivou no desenvolvimento histórico do pensamento ocidental, teve como preocupação fundamental constituir um saber sobre o ser, levam Lévinas a afirmar a possibilidade da **ética como metafísica da alteridade**. Comentadores como Susin (1992), Souza (1999) e Torres (1998) afirmam que Lévinas é, entre os filósofos fenomenólogos,

⁵³ "Butler não esconde que há declaraões de Lévinas que contradizem sua ética da alteridade. De fato, o autor judeu era partidário do nacionalismo israelense, razão pela qual excluía os palestinos de nossas obrigaões éticas, assim como todos os que não partilhassem da tradição judaico-cristã. É por isso que, ressalva a autora, Lévinas deverá ser "lido contra si próprio". À procura de materiais de apoio para sua ética, Butler explorará as potencialidades contidas no pensamento de Lévinas justamente para afirmar, à revelia do autor, que existe uma obrigação ética dos israelenses para com os palestinos." (Dalaqua, 2013, p. 05).

aquele que mais acentuou, na sua produção, a relação com o Outro e o conceito de responsabilidade daí decorrente.

Ao sofrer diretamente com as consequências oriundas da Segunda Guerra, Lévinas passou a buscar a compreensão capaz de possibilitar uma resposta ao ódio humano existente nesses conflitos. Para o pensador, o problema fundamental encontrava-se em uma maneira distorcida de entendimento da situação humana, o que levou ao genocídio da época. A grande pergunta para Lévinas corresponde à indagação sobre o que tem sentido para o ser, realizando, para tal fim, uma re-interpretação do pensamento filosófico ocidental que não fora capaz de explicar a origem de tal sentido, pois não evitou o mal da guerra. Suas críticas a essa corrente aparecem com ênfase em *Totalidade e Infinito* (1965), obra que o projetou no cenário mundial, em que afirma:

A Filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: **uma redução do Outro ao Mesmo**, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser [...] A Filosofia é uma Egologia. [...] A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do Poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisto uma inumanidade. [...] A filosofia do poder, a ontologia, como Filosofia Primeira que não põe em questão o MESMO, é uma filosofia da injustiça (Lévinas, 1965, p. 31-34 - grifos nossos).

Enquanto para Heidegger, a filosofia se esquecera do ser, tratando-o como um ente, para Lévinas, ela se esquecera do Outro, e é justamente na relação do eu com o outro, na intersubjetividade, que o ser ganha sentido na filosofia levinassiana. Sobre *Totalidade e Infinito*, afirma "O estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação de homem a homem - significação, ensino, justiça - primado de uma estrutura irredutível na qual se apóiam todas as outras (e, em particular, todos os que, de uma maneira original, estético ou ontológico), é um dos objetivos da presente obra" (1965, p. 65). O homem não é meramente "o pastor do ser", nem alguém que deva descobrir o sentido do ser numa análise da tradição histórica. O homem é mais propriamente alguém cujo sentido só pode ser encontrado na sua relação com o outro. Crê o filósofo que a crítica heideggeriana à metafísica, que a acusa de ter esquecido de considerar o ser como a questão mais fundamental e enuncia que a possibilidade do pensar ético só é viável à medida que se torna o agir na procura da verdade do ser (que garantiria ao homem, na sua existência, realizar sua essência), resulta na configuração de uma ontologia.

Se para Heidegger o ser é o modo de existência dos entes, Dasein, a verdade de Dasein, deve-se à iluminação interior, essa familiaridade pré-predicativa pela qual estados da alma, sentimentos como a angústia, por exemplo, adquirem forma e tornam-se problemas filosóficos, na medida em que possibilitam a compreensão da finitude do ser em si mesmo. [...] Heidegger marca o apogeu da tradição filosófica ocidental, e sua ontologia, submetendo a relação com o outro à relação com o neutro, **expressa a ilusão de uma liberdade heróica e sem culpa** (Torres, 1998, pp. 19-20 – grifos nossos).

Esse modelo de pensamento não ignora a dimensão antropológica, mas, na busca pela síntese e pela objetividade, termina nivelando a interioridade subjetiva das pessoas, igualando e diluindo suas particularidades numa generalização neutra e abstrata. Para Lévinas, Heidegger coloca uma ênfase excessiva na relação pura com o ser, negligenciando a dimensão ética. O humano torna-se um ente entre outros entes, um ser anônimo, impessoal, apreendido pelo sujeito pensante e expresso num conceito. A dinâmica de relação com os outros transforma-se em conteúdo objetivo, sintetizado e representado num sentido puramente racional.

A ética, ao contrário, está no centro do pensamento e a filosofia levinassiana afasta-se daquela tradição filosófica que tentou pensar a unidade do ser, buscando fixar seu pensamento na alteridade do Outro. As reflexões de Lévinas se dirigem para a defesa da subjetividade baseada na ideia de infinito, entendido como a abertura ao reconhecimento do outro.

Lévinas afirma que a ideia de infinito excede, extrapola: infinito é desejo, movimento insaciável da alma, não por falta, mas por excesso. [...] Antes que condenação, a liberdade é investidura, reconhecimento da heteronomia, movimento infinito que se põe sempre em questão. Na situação face-a-face, inquirição à injustiça de minha liberdade, sei que nunca mais estarei só e sei que sou responsável pelo outro [...] relação entre liberdades, essa ideia de infinito abre a socialidade humana, pois sua exterioridade oferece resistência a meu poder. O outro é *Autrui* a quem me obrigo a responder. Dizer sim é humanizar-se: a comunicação é ética, portanto (Torres, 1998, pp. 20-21).

Nota-se, pois, que em vez da relação restrita entre ser e ente na determinação da essência heideggeriana do ser, Lévinas prioriza a busca do sentido do humano em que a relação ética de alteridade torna-se o lugar originário da construção dos significados. É nessa busca por sentido que Lévinas constrói sua ética, pretendendo com ela uma explicação da realidade. Seu pensamento edifica-se, sobretudo, a partir de críticas à

concepção de conhecimento da fenomenologia, principalmente em Husserl, onde a relação entre sujeito e objeto é intencionalidade, sendo o homem relação com alguma coisa, e, nesta relação, o homem não sai de si, permanecendo o mesmo (Torres, 1998, cap. 1). Husserl, a partir da subjetividade transcendental, persiste no fato de o outro ser, na relação de conhecimento, visado inicialmente como uma coisa percebida, havendo, apenas em um segundo ato, concessão de animação a ele. Dessa forma, Husserl se preocupa em incluir a alteridade na constituição do sentido da objetividade. Na sua tentativa de constituir o sentido do outro, emerge um nós constituinte cuja intencionalidade egológica e solitária transforma-se, num segundo momento, em intencionalidade intersubjetiva. Lévinas busca, através de sua produção, insistir no fato de que o outro não pode ser considerado como objeto, mas apenas como Outro. Dessa forma, a relação de conhecimento, que reduz o outro ao objeto, e mantém o Eu como o mesmo, não pode ser uma relação que se estabelece com o Outro. Lévinas estabelece que conhecer é exercer poder sobre o Outro, não havendo preocupação com algo de fundamental importância, a alteridade, já que, ao estabelecer uma relação de conhecimento com o Outro, buscamos defini-lo e, assim, tiramos dele sua singularidade, estabelecendo a totalidade, estrutura da realidade na qual tudo é o mesmo, o que representa um problema para as relações de intersubjetividade, estando tal estrutura ligada à dominação e poder – a guerra, por exemplo.

A verdadeira relação com o Outro não é estabelecida através da relação de conhecimento, afinal tais relações não conseguem estabelecer-se levando em consideração a alteridade. Não é possível conhecer o Outro, o Outro é a transcendência, sendo necessário pensá-lo fora do Eu. A relação com Outro se dá, então, através do pensamento, que, diferentemente do conhecimento, não o reduz ao mesmo. "A questão posta ao pensamento não se refere à natureza do ser, mas, saindo do ser, dirige-se antes à sensibilidade, indicando a separação, a descontinuidade e a proximidade com que se concretiza a diferença, subjetiva, em não-indiferença, socialidade" (Torres, 1998, p.4).

Nesse processo, Lévinas ressalta a importância do rosto como presença do outro. O conceito de rosto representa um modo de dizer mais concretamente o que é o Outro, diferenciando-o dos objetos. Em *Humanismo do Outro Homem* (1993), Lévinas analisa como é através do rosto que o outro aparece ao Eu, sendo o olhar o que o define; ao encontrar o rosto e, dessa maneira, o olhar, o Eu vê e também é visto, passando a ter consciência de que há um Outro e ele não está sozinho. Através desta relação do olhar, o Outro transborda, exprimindo um sentido que significa por si, não sendo o Eu responsável por atribuir significado ao Outro, ou seja, na relação é necessário que Eu o escute para, assim, compreendê-lo (não conhecê-lo). Através da fala, da linguagem, do discurso, o

rosto continuamente se expressa, renovando aquilo que já foi dito, representando uma atualização do presente, onde há, através da relação com o Outro, a abertura do tempo.

Em Lévinas, a concretude do face-a-face, sem intermediação, é *moi-toi* cujo protótipo é a relação erótica, em que cada termo pode ser fecundo, sem absorver ou dissolver o outro, pois a diferença aqui não é apenas uma especificação de gênero, mas definição de posição e de-posição. Interpessoal e assimétrica, a relação erótica, segundo ele, abre a porta de Eros para a transcendência: de *moi-toi* a *moi-atrui*. Sou sendo responsável pelo outro, dando-me conta do enigma dessa alteridade (Torres, 1998, p. 5).

Quando conheço o Outro, não estou mais sozinho no mundo, não sendo mais possível relacionar-me com ele como se não houvesse o próximo; o Outro coloca em reflexão minha posse e minha solidão no mundo. É através da abertura deste sentido ético que se dá a humanidade do homem, não sendo algo, pois, indiferente à existência do Outro. Ao ser estabelecida a relação de desejo, ao acolher o Outro, torno-me responsável por ele, sendo essa relação, aquilo que confere sentido ao ser. A ética em Lévinas é pensada, desta feita, através da relação entre Eu e Outro. A condição humana caracteriza-se pela capacidade dos homens, enquanto entes, de manterem uma relação intersubjetiva, à medida que são capazes de pensar a sua subjetividade estruturada como responsabilidade pela alteridade do Outro.

O encontro com o Outro, no entanto, não é um processo harmônico. Lévinas (1993) pensa o encontro como uma relação traumática na qual a presença desse outro impele, a partir do seu rosto, uma resposta – entendida como responsabilidade pelo Outro. “O caráter ético do conceito levinassiano de rosto funda-se na compreensão de que seres humanos são vulneráveis uns aos outros, ao apelo do rosto do outro. A experiência de estar exposto a outrem implica já generosidade; o ser visitado por outro me traumatiza e me afeta, sendo impossível rescindir a responsabilidade por esse outro” (Gomes e Silva Jr, 2007, p. 150). A relação intersubjetiva pressupõe que o encontro com o outro implica reverência e a presença do outro é uma ordem irrecusável: “o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua prioridade [...] a nudez do rosto é indigência e já súplica na retidão que me visa” (Lévinas, 1993, p. 30).

Nesse sentido, para Lévinas, a relação com o outro é traumática, pois é essencialmente um espaço intersubjetivo no qual alteridades são questionadas e se desestabilizam num movimento de não-incorporação, no qual o Outro nunca é assimilável. É no encontro com o Outro, pois, que o eu é despertado da sua “embriaguez” de si mesmo

e se percebe numa condição de não-indiferença, levando-o a questionar a tradicional relação *sujeito versus objeto*, que desaparece, pois, para dar lugar ao aspecto fundamental da noção da presença do Outro, irreduzível ao Eu. O Outro aparece como alguém que deve ser respeitado, já que sem o Outro tampouco o Eu pode ser si mesmo, e sem sua presença não existe, portanto, sentido algum para o Eu. A subjetividade humana constitui-se no encontro ético de acolhimento do outro como rosto, na sua absoluta estranheza, ou seja, a alteridade é constitutiva da subjetividade. A sociabilidade na relação face-a-face constitui uma chamada, um apelo irresistível, pois me obriga e exige de mim uma resposta. "Lévinas mostra os fenômenos humanos dando-se ininterruptamente, no entre-nós da socialidade, em redes de significação das quais não basta interpretar o significado, sendo, antes, tarefa imposta à filosofia a busca do sentido que se encontra na sinceridade do dizer ético" (Torres, 1998, p.3). É importante ressaltar que essa constituição da subjetividade é, pois, um processo: a percepção do "Outro" é inesgotável, pois cada encontro coloca o Eu diante de novos questionamentos. "A subjetividade e a sociabilidade possuem um caráter ético no encontro com o outro. A relação intersubjetiva tem um caráter "agonístico", o outro é indispensável para a produção do si mesmo pois, no encontro com um outro, na situação face-a-face, os sujeitos envolvidos incitam-se mutuamente possibilitando uma desestruturação que geram possíveis questionamentos e transformações de suas subjetividades" (Gomes e Silva Jr, 2007, p. 150). Por possibilitar questionamentos e transformações nas subjetividades, a intersubjetividade proposta por Lévinas é considerada traumática, já que entende a relação de alteridade como irrupção, uma vez que as experiências intersubjetivas implicam modificações na subjetividade.

Uma relação intersubjetiva para Lévinas implica, necessariamente, um certo deslocamento, em uma certa cisão ou modificação na experiência subjetiva, seja em sua constituição primeira, seja em subjetividades já constituídas, mas em processos de reconstituição [...] Assim, para Lévinas, as experiências de subjetivação não deveriam ser apenas processos em que se "engorda" com os alimentos assimiláveis vindos do outro. Deveriam também e, principalmente, caracterizar-se como convivências e transformações (e transformações requerem e implicam trabalho e, lembremos, em italiano *travaglio é dor*) diante daquilo que a princípio tende-se a excluir. Aquilo que se ignora e se rejeita ou se rechaça é justamente o que difere de mim e poderia me fazer outro (Coelho Jr e Figueiredo, 2004, pp. 20-1).

Uma experiência de subjetivação que seja só assimilar o semelhante acaba por tornar-se o permanente exercício da mesmice, da identidade como recusa à alteridade. A subjetivação que reconhece a alteridade, por outro lado, será sempre traumática, já

que o contato com o outro passa pela inevitável não-adaptação plena e impossibilidade de adequação total, produz fraturas e exige trabalho em processos permanentes de inadaptação entre o Eu e o Outro. As concepções levinassianas priorizam a busca do sentido do humano, onde se verifica a possibilidade da relação metafísica do Eu com o Outro, sem que o Outro reduza-se ao mesmo, nem o mesmo se absorva na identidade do Outro, mantendo, cada um, a condição de separação e a verdadeira relação de alteridade. O Outro não é, pois, apenas um ente que contribui para a formação do Eu, tal qual na relação entre sujeito e objeto proposta pelo pensamento ocidental focado no ser. O Outro é alguém que também se modifica pelo encontro com um Eu. Também é, pois, um Eu que vê aos demais como Outros.

Certamente, será preciso proceder-se a uma troca de óculos para poder-se enxergar a "vergonha" de querer sempre poder sobre "aquilo" que não se pode poder. O outro é para Lévinas esse "aquilo", que a rigor não é "aquilo" nem "isto", é ALGUÉM. Alguém que, na sua condição de alteridade, se apresenta solicitando um entrar em relação, em pôr-se frente-a-frente, num verdadeiro face-a-face, sem que haja a possibilidade de assimilação ou introdução de um no outro respectivamente. Mas, de fato, a relação se efetive sem que seja quebrada a distância que os separa e sem que a separação impossibilite a relação. Quer dizer que aconteça a relação em radical respeito pela alteridade do outro (Souza, 1999, p. 52).

Lévinas reitera a existência de novos questionamentos sobre a subjetividade a cada novo Outro, já que a alteridade precede e é constitutiva da subjetividade. Na irrupção da alteridade, as ressignificações se colocam, já que os encontros "irrecusáveis", nos termos de Lévinas, são sempre de uma nova ordem.

4.3 O humano é aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional

Esse arcabouço conceitual será incorporado por Butler especialmente em *Vida Precária* (2011) com vistas a problematizar a ideia de representação. A partir do imperativo Ético imposto pelo Rosto do Outro, a autora argumenta sobre as imagens que violam a humanidade do Outro, ora representando-o como não humano, ora negando-lhe qualquer possibilidade de identificação. Como consequência, não nos vinculamos a essa

alteridade, o que só é possível se acordarmos para a precariedade das outras vidas e respondermos ao Rosto, uma noção Ética. “A face do Outro vem a mim de fora e interrompe aquele circuito narcisista. A face do Outro me chama para fora do narcisismo em direção a algo finalmente mais importante.” (Butler, 2011, p.22).

Entretanto, como despertar para a precariedade se o Outro é negado, apagado ou silenciado pela representação? Além da violência dos discursos que capturam realidades múltiplas pela linguagem e as convertem em nomeações homogeneizantes, temos a violência da oclusão, como no caso da Guerra no Iraque, com a completa invisibilidade das imagens de mortos e decapitados, à exceção de quando se tratavam de soldados norte-americanos. A moldura dada à guerra é um exemplo claro de um mecanismo que escolhe quais vidas têm mais valor dentro de uma economia onde circulam signos afetivos.

A relação entre representação e humanização deve ser pensada como mais complexa do que uma relação simples de causa e efeito, de uma forma que fuja do entendimento comum de que quem consegue ser representado está humanizado – como os inúmeros trabalhos produzidos e apresentados nos congressos brasileiros sobre as alegrias da representação de negros e gays nas telenovelas, celebrando essa ‘conquista’. Não apenas o apagamento, no sentido de não-representação, implica desumanização. Ao contrário, “a personificação às vezes opera sua própria desumanização” (Butler, 2011, p.24). Há vários rostos midiáticos a serviço de outros fins que não o da humanização, como nas imagens de Bin Laden ou Saddam Houssein: são rostos que atuam muito mais para a moldura onde são colocados do que para si mesmos. Outro exemplo de Butler: após a invasão do Afeganistão pelos EUA, multiplicam-se as imagens de belas meninas afegãs despidas da burca, libertas pelo Ocidente, aparentemente humanizadas pelas câmeras. Butler pergunta-se: a que fins esses “rostos” atendem? Que guerra eles legitimam? Quantas mortes se legitimam a partir do momento em que eles representam libertação? “Onde está a perda nesse rosto? E onde está o sofrimento causado pela guerra? De fato, o rosto capturado pela câmera parecia ocultar ou deslocar o rosto no sentido levinasiano, uma vez que nós não vimos ou escutamos, por meio daquele rosto, nenhuma vocalização de lamento ou agonia, nem mesmo algum ruído da precariedade da vida.” (Butler, 2011, p. 25). As representações são mobilizadas para o apagamento do Outro, incorrendo em desumanizações que atendem a funções narrativas específicas, como incitar ao triunfo americano no Oriente Médio, por exemplo. Quando afirmamos que está suspensa a “precariedade da vida”, a referência é ao encobrimento da vida ela mesma, da dor e do sofrimento que essas imagens ocultam na sua produção para fins representacionais específicos.

O rosto foi desfigurado pois o humano não está ali, e nem poderia, pois o humano não pode ser incorporado pela representação. "O humano é, ao contrário, aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional. O rosto não é "apagado" nessa falha de representação, mas é constituído exatamente nessa possibilidade" (Butler, 2011, p. 27). Se o rosto lá representado não gera identificação por parte de quem o vê, não há a demanda ética e realiza-se a desumanização, que é o princípio da violência. Sempre que um rosto representa algo com o qual é impossível identificar-se, estamos desumanizando-o, perdendo o Outro, principalmente quando o rosto é o rosto do mal, do não-humano, do doente, do louco, do criminoso ou quando é um rosto vazio, como pura imagem despida de vida.

A noção de identificação, a partir do princípio da diferença, torna-se fundamental para seguir nesse argumento. Identificar-me com o Outro pressupõe vê-lo como um 'não-eu' e essa diferença é crucial para que haja humanização. Sem ela, "a identificação rui, se perde na identidade". A identidade, ao enquadrar o outro dentro dos meus parâmetros, elimina a diferença e desumaniza esse Outro que 'foi' diferente. Desumanizado, o Outro é agora vida precária, é não-humano e pode ser eliminado. O outro da Identidade só é aceito se dentro dos meus critérios, se couber dentro de uma identidade definida. "Se, por um lado, a proximidade do eu com outrem é o que possibilita a solicitação ética, por outro, Lévinas deixa claro que o encontro e a transformação entre ambos não se reporta a uma identidade comum. Com efeito, para Lévinas, aqueles que agem sobre nós são claramente outros em relação a nós; é precisamente por sua não identidade que nos ligamos a eles" (Dalaqua, 2013, p.05).

Não basta, portanto, que os rostos dos Outros apareçam. É preciso pensar sobre a violência dos campos normativos de inteligibilidade dentro dos quais eles aparecem. Não é suficiente mostrar os rostos das meninas afegãs, se eles são representados como símbolo da boa ação americana em libertar povos oprimidos, se elas são agora meninas felizes porque despidas da burca. Esse esvaziamento do humano operado pelos discursos, principalmente imagéticos, estabelecem o que será humano ou uma vida passível de ser lamentada (*grievable*, nos termos de Butler), de um lado, e, de outro, o que pode até parecer humano, mas tenta nos enganar e deve ser entendido por nós como sem rosto. Muitas vezes, ainda, a desumanização desses esquemas normativos opera sem fornecer nada: nem imagem, nem nomes, como se ali não tivesse havido morte, tampouco vida.

Estas são duas formas distintas de poder normativo: uma opera produzindo uma identificação simbólica do rosto com o inumano, por meio da forclusão de nossa apreensão do humano na cena. A outra funciona por meio de um apagamento radical, como se nunca tivesse existido um

humano, nunca houvesse existido uma vida ali, e, portanto, nunca tivesse acontecido nenhum homicídio. No primeiro caso, algo que já emergiu no domínio da aparência precisa ser disputado como reconhecidamente humano. No segundo, o domínio público da aparência é ele mesmo constituído com base na exclusão daquela imagem (Butler, 2011, pp.28-29).

Não há percepção de perda, de forma que a desumanização se efetiva pela insensibilidade. A irrupção, necessária à indignação ética de Lévinas, não acontece quando a representação segue dentro de um campo hegemônico, reproduzindo as mesmas molduras para as imagens, dentro dos mesmos campos de inteligibilidade. Rostos que não expressam algo de humano não nos chamam à responsabilidade, e o inverso dessa violência seria sermos capazes de escutar o outro a partir da sua própria linguagem, fora dos nossos termos exclusivistas.

Há a centralidade da linguagem na denúncia de Butler, que será reiterada na sua discussão sobre gênero também a partir de Lévinas, para quem somos feito cativos pela linguagem. É impossível controlar os termos pelos quais o discurso nos é endereçado, como através das nomeações que negam qualquer liberdade. "Ser submetido ao discurso é, já de início, ser despido de vontades e sentir esta privação como a base de sua própria situação no discurso." (Butler, 2011, p.23). Esta é a ideia da linguagem como um cativo, que nos captura e nos submete a uma série de imposições. As categorias de identidade operam exatamente dessa forma normativa e, em consequência, exclusivista. Em oposição à concepção clássica do discurso como reflexo da realidade, Butler advoga pelo conceito de performatividade, no qual o discurso performa realidades, produzindo-as e negando o sujeito prévio a qualquer política.

A performatividade faz-se necessária dentro do campo de forças da construção de sentidos enquanto prática 'reiterativa e citacional'. Isso implica que as normas hegemônicas não constroem o sujeito dentro de um modelo determinista. A afirmativa "o discurso constrói o sujeito" é demasiadamente simplista, tanto ao negar qualquer capacidade de agir humana, quanto ao reduzir a atuação do poder a um único ato de construção. A construção do sujeito, ao contrário, não é um ato, mas uma reiteração constante de normas regulatórias, de caráter processual e histórico, que mostram o poder em sua persistência e instabilidade. "O entendimento da performatividade não como o ato pelo qual o sujeito traz à existência aquilo que ela ou ele nomeia, mas, ao invés disso, como aquele poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que ele regula e constrange" (Butler, 2000, p. 111).

Butler aplica essa concepção na sua análise sobre sexo e gênero, afirmando que os corpos são materializados – mais do que construídos – pela força dessa reiteração, necessária dada a fragilidade das normas regulatórias hegemônicas. Essa disputa não cessa, o que também contraria a simplificação das abordagens deterministas do poder do discurso. A partir de Foucault, Butler constrói uma concepção do sexo como um ideal regulatório materializado através do tempo, que faz circular efeitos de verdades com vistas a produzir os corpos que controla. Deste modo, as diferenças sexuais não são simplesmente diferenças materiais dadas, com fatos estáticos sobre o corpo ou, nos próprios termos que a autora visa combater, um constructo cultural imposto sobre a natureza. “O ‘sexo’ não é simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural.” (Butler, 2000, pg. 111). A natureza não pode, portanto, ser compreendida como uma estrutura passiva que existe antes de qualquer inteligibilidade, mas está igualmente inserida nos domínios da performatividade, indissociável das dinâmicas regulatórias pelas quais o poder opera. A natureza também é histórica, no sentido de que sua existência política depende dos significados a ela atribuídos ao longo do tempo, de forma que combate-se a possibilidade de uma natureza que possa ser apreendida por algum conhecimento científico produzido sobre ela, como no caso dos limites impostos ao gênero a partir de argumentos sobre as características anatômicas dos sujeitos.

Não é nossa pretensão aqui um aprofundamento sobre a discussão *natureza versus cultura* em Butler, mas primordialmente sua ênfase em deslocar a concepção de uma violência normativa exercida sobre sujeitos pré-formados para uma violência que se dá “dentro” do processo de formação da subjetividade, com vistas a desmantelar certos códigos de legitimidade, como aqueles que observamos em campo entre os neopentecostais. As normas que atuam performativamente sobre os corpos não são fruto de alguma violência, mas elas mesmas a violência – uma violência normativa. A existência de uma regra para o gênero é primária às violações cotidianas que uns corpos exercerão sobre outros a partir dessa norma, assim como autoriza a agressão e oblitera a nossa percepção do ato como agressão.

A questão da violência normativa é central aqui e é anterior à subjetividade. Deve ser pensada no/pelo discurso, antes do próprio (e derivado) sentido de violência, tal como Derrida (1973) pensou a violência da letra. Ou seja, **uma violência fundamental produzida pela construção mesma do discurso e a circulação das práticas discursivas**. A violência normativa é primária em um duplo sentido: ela permite a ocorrência da violência secundária que então consideramos como típica, e, serve para apagar essa última. Ou seja, a violência

normativa exercida "antes" da violência cotidiana/rotineira invisibiliza-a, torna-a inexistente (Becker e Toneli, 2010, p.6 – grifos nossos).

À reiteração constante da norma corresponde tanto a presunção de sujeitos dentro da violência das identidades, quanto a caracterização de um exterior que também é constitutivo desses sujeitos. A necessidade da performatividade constante, ao refletir a instabilidade das forças que buscam constranger os sujeitos com vistas à materialização dos seus corpos dentro de ideais normativos, também demarca a possibilidade da existência de outros corpos, com características que ameaçam constantemente esses mesmos ideais. Esses serão os **corpos abjetos**: negam os ideais hegemônicos, os ameaçam, não se permitem performar pelos discursos e não materializam a norma. "Esta matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são "sujeitos", mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito" (Butler, 2000, p.112). A existência dos abjetos – aqueles locais inabitáveis – é fundamental para a constituição do sujeito dentro do imperativo da norma. Como posso existir, se não em contraponto a Outro com o qual não devo me identificar? Dentre as forças que constituem o sujeito, a exclusão e a abjeção são fundamentais, pois ao mesmo tempo em que formam esse exterior constitutivo, estão "dentro" dos sujeitos, como aquilo que lhes causa repúdio. O corretamente humano vai sendo construído em oposição ao não-humano, por meios excludentes, como numa série de apagamentos. "Esses locais excluídos vêm a limitar o 'humano' com seu exterior constitutivo, e a assombrar aquelas fronteiras com a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação." (idem, p. 117). Há uma finalidade imprescindível, portanto, na construção dos corpos abjetos que fracassam em materializar os ideais normativos: ao constituírem o domínio do que é excluído e deslegitimado, garantem o apoio necessário para os corpos que importam se materializarem.

Os abjetos não inexistem, portanto, mas tem uma vida discursiva "rica", no sentido de povoarem múltiplos discursos sem os quais não seriam materializados. Seu lugar dentro desses discursos, entretanto, é o lugar do não-questionamento, o lugar do rosto que é pura representação, sem vida e que, por ser desta forma, não me interpela e não me impõem uma demanda ética. Ao invés de estarem alijados ou fora da política⁵⁴, a abjeção é parte

⁵⁴ Os corpos abjetos de Butler podem nos remeter à noção de vida nua em Agamben, da qual a autora se distancia justamente por compreender os abjetos como parte constituinte e intrínseca ao poder hegemônico. "Acho que discordo dele na questão da "vida nua" porque, para mim, quando estamos falando sobre populações despossuídas ou refugiadas, ou sem direitos, ou de fato confinadas em estruturas coloniais como Gaza, ou encarceradas em Guantánamo, não estamos falando daqueles que foram lançados para fora da política, que foram expostos, de uma maneira nua, à força bruta. Estamos, na verdade, falando sobre situações nas quais o poder se sedimentou tão completamente nas vidas dessas pessoas que não há nenhum meio de escapar do poder. Então eu acho que ele usa uma ideia muito idealista de política e, portanto, penso que "vida nua" é fora do

inerente da produção diferenciada do que pode ser considerado humano. Para Butler, os discursos habitam os corpos, "eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue" (Butler, 2002, p.163), perspectiva válida igualmente para os corpos que não estão dentro da norma. A própria referência a algo 'extra-discursivo' exige a sua delimitação prévia pelo discurso, que vai inclui-lo para excluí-lo simultaneamente. Não há constituição do 'Nós' sem referência constante a 'Eles', o que caracteriza a dinâmica da abjeção: a relação Nós versus Eles, constituída discursivamente a partir da fantasia de uma autonomia do 'Nós', que poderíamos viver distantes dos 'Eles abjetos' (os desviantes e as sexualidades dissidentes são a própria razão de ser da heterossexualidade normativa, seu outro termo constitutivo).

A abjeção insiste em precarizar a vida do 'Eles', possibilitando que sejam injuriados e explorados porque não são um Outro que me interroga eticamente. "O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas "inóspitas" e "inabitáveis" da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do "inabitável" é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito" (Butler, 2000, p.112). Essa zona de **'inabitabilidade'** à qual eu aparentemente não pertenço, mas que me constitui, é o espaço para os precários.

Disso resulta que o valor da vida é alocado diferencialmente, em que algumas vidas valem mais do que as outras, na apropriação que Butler faz do conceito de biopolítica. "By biopolitics, I mean those powers that organize life, even the powers that differentially dispose lives to precarity as part of a broader management of populations through governmental and non-governmental means, and that establish a set of measures for the differential valuation of life itself." (2012, p. 10). A noção de **vulnerabilidade**, comumente associada às responsabilidades individuais, é um exemplo dessa precarização constituída biopoliticamente. A insistência em afirmar a vulnerabilidade do ponto de vista individual reforça a norma (por exemplo, quando afirmamos que 'fulano pegou Aids porque viveu de forma desregada, a culpa é dele'), e obscurece-a como questão política, diretamente associada a arranjos institucionais e a relações sociais que constroem essas vidas como vidas que não importam, como vidas precárias. A biopolítica produz um mundo precário que aloca o valor da vida de formas diferentes, com umas valendo mais que as outras. Cada vida reflete sobre si problemas de igualdade e poder e, de forma mais abrangente, a justiça e injustiça da alocação de valor. Algumas vidas são lamentáveis, outras não.

político. Acho que aquilo de que ele está falando em *Poder soberano e Vida nua* é, em si, uma situação altamente política, uma situação que opera talvez fora da lei, certamente não fora do poder. Discordo dele em sua leitura de Kant e de Foucault, mas acho que estamos ambos preocupados com o mesmo tipo de fenômeno. Há uma sobreposição de preocupações ali". (Butler, 2010, p.170).

Como contraponto à noção de precariedade [*precarity*, no original], característica dos que são colocados à margem pelos processos de precarização, Butler propõe o termo *precariousness*, para definir a condição de vulnerabilidade que é inerente a toda vida humana, necessária numa ética nos termos levinassianos⁵⁵. A Ética da Precariedade combate a ideia de uma autonomia irrestrita do sujeito e um mundo dividido entre Nós e Eles, para enxergar a vida humana marcada pela dependência mútua, pela vulnerabilidade de outro anônimo que depende de mim e de quem eu dependo. Para além de qualquer noção de reconhecimento, Butler fala de um vínculo em que eu me deixo contaminar por esse Outro. “Esta dependencia fundamental de un otro anónimo no es una condición de la que puedo deshacerme cuando quiero. Ninguna medida de seguridad va a impedir esta dependencia; ni hay acto de soberanía que, por más violento que sea, pueda liberar al mundo de este hecho”. (Butler, 2006, p.14).

Está em jogo ser capaz de criticar o modelo biopolítico que neutraliza e obscurece a diferente valoração das vidas humanas, pela percepção de que, ao mesmo tempo em que a minha vida é vivida no espaço-tempo definido pelo meu corpo, ela está implicada nas relações de poder que decidem quais vidas importam. Apenas através dessa percepção, é possível engajar-me em uma visão crítica das ordens discursivas que definem as boas vidas. A Ética da Precariedade visa driblar os mecanismos de exclusão pela defesa de que a condição precária da vida é o que nos fornece uma base ética universal não-excludente: o denominador comum que garante igualdade a todos é a precariedade reconhecida como tal. É precário tudo aquilo que está efetivamente vivo, afetado pelo mundo e pelo Outro, numa existência exposta, que se constitui nessa exposição. “O estremecimento de tudo o que é vivo, o êxtase da pele que ferve como brasa perante o toque do outro, Butler nomeia de *precaridade*. [...] Estar sempre lançado para fora e inevitavelmente exposto a outrem assinala a precariedade, a fragilidade da ex-istênciã não só humana como de todo vivente.” (Dalaqua, 2013, pp. 6-7).

Afirmamos uma 'ética não-excludente' porque há uma percepção do mundo ao meu redor que precede qualquer individuação. É a própria autora quem assume que a precariedade biopolítica [*precarity*] deve ser suplantada por um entendimento da Ética da Precariedade [*precariousness*] como uma “**estrutura de afetos**” (Butler, 2011), incorporada pelos seres humanos, em seu sentido literal de localização nos corpos. Aqui, duas questões parecem sobrepor-se: a precariedade é social e corporal, sem que haja

⁵⁵ Temos, aqui, um problema de tradução, já que ambos os termos – *precarity* e *precariousness* – são ‘precariedade’ em português e mesmo artigos de Butler traduzidos e publicados no Brasil obliteram essa distinção. A partir do que a autora propõe com esses termos, utilizaremos a expressão “Ética da Precariedade” para nos referirmos ao segundo, já que esta é a proposta de Butler com a utilização de *precariousness* (ver, por exemplo, Butler, 2011b). Ao primeiro termo – *precarity* – passaremos a chamar de precariedade biopolítica a partir desse ponto, pela própria percepção de Butler sobre a biopolítica no parágrafo anterior.

propriamente uma separação entre esses aspectos. A precariedade encarnada não é uma simples verdade existencial, mas aquilo que está relacionada à ligação social e à interdependência que Butler descreveu. Assim como a violência e a situação de vulnerabilidade só tendem a ser minimizadas se “una interdependência inevitable sea reconocida como la base de la comunidade política global.” (Butler, 2006). A precariedade é o solo comum – o que ela chama de “ligação social” (2011), ou as várias relações que estabelecem a nossa interdependência – onde nossos corpos estão inseridos numa sociabilidade que nos excede.

O corpo é fundamental nessa proposta de imbricamento entre eu e o Outro. “nossos corpos não são entidades encapsuladas; o contorno do corpo individual ‘é a um só tempo um limite e um local de adjacência, um modo de proximidade espaço-temporal e, inclusive, de obrigação’” (Dalaqua, 2013, p. 6). Em referência direta a Spinoza, Butler responde o que pode o corpo: “is to open onto the body of another, or a set of others, and that for this reason bodies are not self-enclosed kinds of entities.” (2012, p.16). Dito de outra maneira, o que define a vida é sua incapacidade de assumir definições rígidas, sua plasticidade, sua abertura a um outro que me é impossível prever ou controlar. A receptividade do meu corpo ao mundo define minha vida como ‘lançada para fora’. A persistência é corporal e emerge, inclusive, da percepção da vulnerabilidade dos nossos corpos.

We cannot struggle for a good life, a liveable life, without meeting the requirements that allow a body to persist. [...] The contemporary politics of performativity insists upon the interdependency of living creatures as well as the ethical and political obligations that follow from any policy that deprives, or seeks to deprive, a population of a liveable life. They are also ways of enunciating and enacting value in the midst of a biopolitical scheme that threatens to devalue such populations. (Butler, 2012, p. 14).

Butler nos conduz, por esse caminho, a uma Política do Corpo, em que as próprias reivindicações emergem da vida corporal. Os atores políticos que protestam nas praças, que deliberam em congressos e fazem política são, no final das contas, corpos vivos que se agregam. Os sujeitos que agem performativamente nas ruas, mobilizados por certas causas específicas, emergiram de condições de precariedade e em oposição a essa precariedade. “The very future of my life depends upon that condition of support, so if I am not supported, then my life is established as tenuous, precarious, and in that sense not worthy to be protected from injury or loss, and so not grievable.” (Butler, 2012, p. 10). A vida passa a ser incluída como a questão ética primordial na Política do Corpo que combate

os dispositivos hierarquizantes da biopolítica. “Enquanto esta estabelece um conjunto de medidas para a valorização diferencial da vida e dispõe à precariedade as vidas que julga valer menos, aquela luta justamente para atenuar a precariedade de todos os viventes, isto é, de tudo aquilo que se qualifica de vida, dispensando definições rígidas para o termo” (Butler *apud* Dalaqua, 2013, p.16). Nesse sentido, a Política do Corpo constituiria o reverso da biopolítica. O caráter não-excludente sob a qual repousa a Política do Corpo dentro da Ética da Precariedade de Butler deve-se à percepção do universal: somos todas vidas frágeis, abertos a outros, que não precisamos nos render a nenhuma classificação ou definição precisa para sermos reconhecidos como Vida. Essa ética nos permite fugir da normatividade, portanto.

[u]ma ontologia social que, ao partir desta condição comum de precariedade, refuta aquelas operações normativas [...] que decidem de antemão quem se qualifica e quem não se qualifica de humano. Meu objetivo não é tanto reabilitar o humanismo quanto lutar por uma concepção de obrigação ética que se fundamenta na precariedade. Ninguém escapa a dimensão precária da vida social – tratar-se-ia, poderíamos dizer, de nossa não-fundação comum. (Butler *apud* Dalaqua, 2013, p. 15).

A Ética da Precariedade vai na contramão da possibilidade de um sujeito fixo, como se crenças e valores fossem propriedade de um indivíduo não atravessado pelo mundo. Identidades rígidas não são éticas, e a rigidez identitária atua como fundamento de exclusão. Ao contrário, esse sujeito impermeável só tem a sua identidade definida a partir do outro abjeto que o constitui. “A ruptura e a ordem de despejo executadas pela ética da precariedade põem a nu um sujeito poroso, que abriga alteridade dentro de si.” (idem, p.08). Devemos, antes, defender uma ‘coabitação plural em aberto’, diz Butler (2012) a partir de Arendt, em que a preservação da pluralidade é uma obrigação ética inegociável. “Se as identidades deixassem de ser fixas como premissas de um silogismo político, e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de sujeitos prontos, uma nova configuração política surgiria certamente das ruínas da antiga” (Butler, 2003, p. 213).

Essa condição de precariedade contém em si o potencial para novas socialidades que resistam e enfrentem os ideais normativos geradores da abjeção. A coabitação plural faz-se possível pela abertura do Eu ao Mundo – a experiência do desfazer-se, ligando-me ao Outro – que é condição de qualquer relação ética. Essa Ética é anterior à individuação: “o eu se desfaz na sua relação ética com ‘você’, o que significa que há um modo muito

específico de se ser despossuído que possibilita a relação ética. Se me possuo muito firme ou rigidamente, não posso tomar parte em uma relação ética." (Butler *apud* Dalaqua, 2013, p. 07). As relações éticas não-excludentes, assim colocadas, exigem abertura ao outro, a capacidade de suportar a alteridade e coabitar com a pluralidade, sem as quais nos reduziríamos a uma ontologia egóica. Combater qualquer rigidez e fechamento que restrinjam os sujeitos a si implica violar as normas por dentro, denunciando a violência de presumirmos os sujeitos prontos e autônomos.

Dentre os caminhos para essa Ética, devemos insistir na desidentificação contra as normas regulatórias que constroem os corpos, como um caminho primordial para a 'contestação democrática' dos mecanismos de poder que incidem sobre os corpos, sempre com fins políticos. A instabilidade dos discursos que visam materializar os ideais hegemônicos é o espaço ele mesmo dessa contestação, dado que a resistência não pode se dar fora do poder. Se a reiteração das normas é tão necessária, isso se dá justamente porque a conformação dos corpos nunca é completa. Há uma persistência no existir, afirma Butler novamente em referência em Spinoza, que se dá dentro do próprio espaço do poder, e não em relação de total exterioridade a ele. "Não acho que exista um humano fora das normas", afirma Butler (2010), dado que mesmo a contestação se dá em relação a essas normas e ao mundo que possibilita esses encontros. Mesmo o 'persistir em meu próprio ser' só acontece dentro de um mundo e de relações que tornam isso possível. "E isso é interessante na medida em que em Spinoza e em Deleuze o indivíduo persiste em seu próprio ser apenas em relação aos outros, e apenas na medida em que as relações com os outros permitem uma grande **afetividade** ou uma maior expressividade desse desejo de viver" (Butler, 2010, grifos nossos). Não falamos de uma capacidade interna, monádica, mas da 'capacidade de agir' possível por esse conjunto de relações.

As possibilidades de resistência implicam pensar os próprios campos de inteligibilidade que excluem. Mesmo assumindo a necessidade desses campos para que o reconhecimento aconteça (como as instituições, categorias e linguagens que permitem que haja discurso sobre algo), eles também podem ser subvertidos, negados ou recusados. Campos de inteligibilidade são lugares de violência, mas que podem ser revistos quando, por exemplo, alguém se recusa a ser chamado pelos termos do outro numa relação intersubjetiva. "Invocamos campos de inteligibilidade quando reconhecemos outros, mas também podemos retrabalhá-los ou resistir a eles no curso de novas práticas de reconhecimento" (idem). Não há sujeito voluntarista separado das normas regulatórias a que se opõe, porque ele próprio – e a sua resistência – estão se rearticulando numa relação imanente à norma. O corpo pode se "rematerializar" e voltar-se contra esse marco regulatório que atua performativamente para constituir os imperativos da identidade. Essa performatividade do discurso hegemônico abre fissuras e 'crises produtivas' dentro da sua

própria reiteração, porque há sempre aquilo que excede a norma, que não pode ser definido e limitado por ela, colocando-a em questionamento. O exterior das posições hegemônicas (aquilo que foi excluído dessas posições) é o lugar do questionamento da própria constituição dessa hegemonia.

Todas as perspectivas de rematerialização e ressignificação dos corpos passam pela superação da ideia de um sujeito autossuficiente que possibilite uma **ontologia política**. A possibilidade de que nos percebamos precários e estabeleçamos, nessa multiplicidade de precários, os nossos próprios termos comuns, é uma possibilidade afetiva, em que as conexões entre os sujeitos possibilitem a política do corpo de Butler: abertos e afetados pelos Outros, desfeitos na relação com o mundo. "De acordo com a inspiração em Spinoza, a multiplicidade dos precários singulares se cria pelo estabelecimento de termos comuns, isto é, pelas conexões afetivas de corpos, por um tipo do comum que se dá pela afeição mútua" (Wasser, 2016).

Entretanto, enquanto continuarmos a ser presumidos pelos dispositivos biopolíticos e precarizados nos termos desse poder, continuará a nos faltar o ponto de partida desse agir ético. Os limites impostos ao Eu e a domesticação dos meus afetos – potencialmente emancipatórios – sufocam as perspectivas de interrupção da violência normativa, tornando invisíveis ou abjetas quaisquer empreitadas que busquem fazer a vida efetivamente possível. Se, por um lado, a capacidade de agir aumenta quanto mais nos liberamos de referentes fixos, desconstruindo-os ou deslocando-os dos contextos onde são mobilizados por um poder opressor, por outro temos forças reiterativas crescentes, performando identidades violentamente rígidas, como entre os neopentecostais, e colocando o ressentimento em circulação.

Dentre todas as categorias identitárias rigidamente definidas que encontramos dentro da Universal, a que nos pareceu mais envolta em contradições foi a da "Mulher de Deus". Talvez pela questão do feminismo estar tão posta no cenário de disputas por direitos atualmente, a performatividade reiterativa do que espera-se de uma mulher neopentecostal foi muito marcada tanto ao longo da nossa vivência em campo quanto no contato com outras pesquisas sobre o universo do neopentecostalismo e com os produtos midiáticos produzidos pela IURD. Mais do que apenas a afirmação de um papel rigidamente definido, a posição feminina parece dar-se sob um terreno pantanoso.

Como apresentamos no primeiro capítulo, o pastorado feminino neopentecostal desenvolveu para as mulheres espaços até então desconhecidos dentro da realidade cristã. Enquanto na igreja católica elas não possuem nome, mesmo compondo a maioria da massa de fiéis que realizam as atividades secundárias da igreja, dentro da IURD, além de presença igualmente maciça, há novos protagonismos, como no caso das obreiras

entrevistadas para a tese. Cargos importantes de liderança, incentivo à educação formal e seu reconhecimento como a base das famílias coexistem, entretanto, com a submissão. Esse foi o termo utilizado por todas as jovens entrevistadas para descrever a função da Mulher de Deus.

Silvânia: Ana, tenho a impressão de que as garotas tem muito espaço aqui dentro?

Ana: Aqui você não é distinguida, né? É tudo baseado na palavra de Deus. Se Jesus não fez distinção de pessoas, quem somos nós? Se a primeira pessoa que Jesus apareceu, quando ele ressuscitou, foi pra uma mulher, era pra uma prostituta. Então não tem isso. Não tem que distinguir. Claro que ensina a mulher ser submissa em questão de marido e mulher, tem que ser. Tanto que tem a terapia do Amor que cuida disso.

Silvânia: a terapia da Cristiane Cardoso?

Ana: Ela tem voz ativa, ela faz, ela acontece. Ela é líder, mas ela é uma esposa submissa.

Silvânia: O que é isso?

Ana: Tem coisas Silvânia, que talvez você não vai entender. Mas é assim. Na Bíblia fala que quem é o cabeça é o homem, então a última palavra tem que ser do homem. A mulher é a auxiliadora, aquela que dá a base, aquela que cuida do marido. Pro seu marido arrebentar, pro seu marido fazer e acontecer, você tem que tá por trás. Entendeu? Não que você tenha que ser uma pessoa apagada, mas o seu marido tá ali na frente. Tem obreiras casadas que o marido delas são líder, que se eles arrebentam, é porque elas que estão por trás cuidando de outra parte. Mas tem que ter essa diferença. Tem diferença entre homem e mulher.

Silvânia: Há mais mulheres na Universal?

Ana: Tem mais mulher. Até membro tem mais mulher do que homem. Acho que é por questão da mulher. Mulher é mais quebrantada. Tipo assim, ela é menos orgulhosa, acho que é mais por natureza, não sei. Mas pra mim a mulher é menos orgulhosa do que o homem. A quantidade de mulheres que vêm é maior. Mas quando um homem se converte, é um cara que faz a diferença. Ele é um cara que custa, mas quando vai, vai pra arrebentar.

Maria: Eu não falo assim que tem uma igualde de gênero, mas parte daquele princípio da acepção de pessoas que Deus não faz. A primeira pessoa que Jesus apareceu depois que ele ressuscitou foi pra uma mulher. A Cristiane Cardoso, filha do bispo Macedo, ela fala muito do valor que o próprio Jesus deu pra mulher. Que antigamente a mulher era muito... era aquela dona de casa, não podia fazer nada, recatada, vinha da época aquilo. E Jesus chegou conversando... O próprio Jesus já chegou tirando isso, colocando todo mundo praticamente de igual pra igual. Não sei se eu posso dizer de igual pra igual, mas ele deu um valor que antes não tinha. Eu acredito que algumas igrejas têm mantido essa repressão à mulher ao longo do tempo, e aqui não.

A referência principal ao ideal de Mulher é ancorada na figura de Cristiane Cardoso, descrita no primeiro capítulo e líder feminina máxima na Universal. É principalmente através do seu programa – *A Escola do Amor* – e das reuniões das quintas feiras intituladas *Terapia do Amor*, que essa identidade exclusivista é performada. Qualquer edição do programa ou da reunião possibilita uma análise minuciosa da construção do papel da mulher ideal em oposição às Outras abjetas que, como nos alertou Butler, mais do que afastadas de qualquer representação, são incluídas nos discursos, uma vez a sua necessidade como Outro Constitutivo do ideal de mulher cristã.

Para ilustrar o que acontece de forma recorrente nesses espaços selecionamos a edição de 16 de setembro de 2015 do *Escola do Amor responde*⁵⁶, que intercala vídeos e “debates” com respostas às dúvidas das telespectadoras enviadas pela internet ou pelo telefone. O primeiro quadro do programa chama-se *Reprovado no Teste*. Afinal, trata-se de uma escola, e Cristiane e Renato, como professores, tratam os seus telespectadores como alunos, reforçando sua posição de superioridade. O programa apresenta uma dramatização de quatro amigas conversando em um quarto e uma delas propõe: “Gente, vamos imaginar como será a nossa vida daqui a dez anos?” ao que as demais respondem: “Vamos, vamos, vamos!!!”. O diálogo segue:

Mulher A: eu me imagino nos meus 34 anos já casada com o Otávio, meu príncipe encantado e com um casal de filhos lindos. E morando numa casa assim, com um jardim ensolarado.

Mulher B: ah, eu também. Eu também quero casar. Não com o Otávio, claro [risos].

Mulher C: Ah, eu quero casar e ser muito feliz.

Mulher D: Ah, quanta bobagem! Imagina uma mulher moderna e inteligente como eu vou ter um sonho medíocre assim? Casamento, filhos, problemas...!

Mulher A: Mas Rô, você já tá com 36, né? O ideal seria você mudar de ideia e casar rapidinho, porque daqui a dez anos, com 46 anos, o bicho pega! [risos]

Mulher D: Eu quero é namorar, viajar muito... e outra, eu não posso descuidar da minha vida profissional.

[a imagem é cortada e aparece na tela: “Dez anos depois”. Agora, as mesmas quatro mulheres estão sentadas numa sala de estar]

Mulher A: Ah, meninas, que bom que vocês toparam esse encontro. Eu me lembrei daquela nossa conversa de 10 anos atrás e aí com as redes sociais todo mundo acha todo mundo... Fiquei curiosa pra saber como é que tá a vida de vocês e também pra fazer um convite.

Mulher B: Tô casada com uma filhinha linda.

Mulher C: Eu também casei e tô muito feliz. E olha que eu tô conseguindo conciliar meu casamento com meu trabalho muito bem.

Mulher A: Eu tenho uma novidade pra contar. Eu fiquei noiva do Otávio. [mostra a aliança]. Eu vou me casar daqui a três meses e vocês estão convidadas.

Mulher D: Ainda dá tempo de desistir, melhor ficar solteira como eu. Eu vou te falar o básico: casamento engorda, emburrece, aborrece e, ainda por cima, aprisiona.

Mulher A: Hummm... Eu tenho um presentinho pra você.

Mulher D: Pra mim? O que é isso?

⁵⁶ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=KFLuLKyqNUI>. Acesso em 27 de abril de 2016.

Mulher A: [entrega uma caixa] Roberta, quando eu falei com as meninas, todas nós concordamos, analisando seu perfil, as suas fotos, as suas publicações no Facebook, nós chegamos à seguinte conclusão: você merece esse presente.

Mulher D: [abre a caixa e vai tirando objetos de dentro dela] Ah, uma caixa de chocolates...

Mulher A: É pra adoçar a sua amargura, amiga. [risos]

Mulher D: Uma ampulheta...

Mulher A: É pra você saber que, querendo ou não, o tempo não para. [risos]

Mulher D: Um espelho... Não entendi essa, hein?

Mulher A: É pra você enxergar que nem sempre o tempo é nosso amigo... [risos] Brincadeirainha...

Mulher D: Agora, um livro...

Mulher A: Dá pra você ler o título pra gente?

Mulher D: É difícil ser feliz sozinha.

Mulher A: Entendeu, Roberta? Ah, que saudade eu estava de você [todas se levantam e abraçam a Mulher D].

Encerrando o vídeo, o programa volta para o cenário e Cristiane e Renato passam a comentar os riscos de ser solteira. “Rodinha de amigas é o pesadelo de muitas solteiras, por que elas sabem que cedo ou tarde o assunto vai surgir”, diz Renato. “A verdade é que não adianta tapar o sol com a peneira, porque tem um lado na sua vida que não está resolvido. É o seu lado afetivo, o seu lado amoroso. E, enquanto isso for uma questão, um ponto de interrogação, você vai lidar com essa realidade, seja à noite quando você estiver sozinha, seja quando você quiser fazer planos e você não pode fazer planos porque você não sabe o que o futuro guarda pra você. Então não adianta você ficar fingindo que o problema não está ali. Ele está e você precisa enfrentá-lo. Isso que a gente vem tentando fazer ajudando essas pessoas que estão esquecidas, que esqueceram de si mesmas.” Os apresentadores-professores seguem afirmando como a vida de solteiro é esquecer de si, mesmo que a sua vida pareça plena com trabalho, festas e namorados. Na voz de Cristiane: “Chega uma hora que isso cansa e você sente uma falta. Porque que você sente essa falta? Porque você não pensou em você. Você pensou nas coisas, na carreira, no carro, na casa... mas você não pensou em você, na sua necessidade. Ninguém nasceu pra ser uma ilha”.

A dramatização e a sua interpretação pelos apresentadores-professores mostram-se compatíveis com a afirmação de que os neopentecostais baseiam sua pregação em uma tentativa de parecer conciliados com valores modernos. A narrativa não sugere a identidade da mulher ideal como uma dona de casa tradicional, presa à cozinha cuja vida é resumida em anular-se pela família. Vimos como a mulher C reforça a sua capacidade de ser feliz no casamento e no trabalho ao mesmo tempo. O próprio tema do programa – *Esqueci de mim* – invoca uma inversão de valores que faz com que a mulher D que optou por uma vida independente de filhos e casamento seja vista como aquela que ignorou as suas próprias vontades e submeteu-se. As demais não são submissas, ao

contrário, inserem-se no 'individualismo majestoso' do neopentecostalismo: *eu que me casei e tive filhos cuidei de mim mesma, porque quis assim*. O final da dramatização, com o amor daquelas que querem salvar Roberta, a mulher solteira, com um caloroso abraço, reforça que são as felizes, generosas e virtuosas mulheres que se dispõem a ajudar a amiga a passar a cuidar de si, casando-se e tendo filhos para deixar de ser amargurada. Na construção desse referente fixo e excludente, temos o ressentimento nietzschiano explicitamente colocado: a moral escrava inverte valores e cria um mundo onde os fracos podem se considerar superiores.

A *Escola do Amor* tem edições voltadas para questões mais pragmáticas, no centro dos debates sobre os direitos das mulheres. No programa do dia 07 de agosto de 2016⁵⁷, com o tema "Relacionamento Abusivo", um vídeo é apresentado com destaque para celebridades agredidas pelos companheiros e dados estatísticos sobre a aplicação da Lei Maria da Penha no Brasil. O que parecia desempenhar um papel elucidativo sobre a violência doméstica foi procedido pela interpretação do apresentador quando a veiculação da reportagem foi finalizada. Ele diz: "*O problema, além de ser do agressor, é da pessoa agredida, que aceita e permite que o relacionamento chegue nesse ponto*".

Impossível precisar quanto de violência normativa há nesses dispositivos articulados que domesticam os afetos, encapsulados em modelos identitários que negam a plena alteridade no sentido levinassiano. O outro objeto ganha visibilidade apenas dentro da sua moldura de abjeção e enquanto objeto a ser convertido, deslocado para o contexto ideal de reprodução das normas. Qualquer tentativa de fazer a vida minimamente diferente dos campos de inteligibilidade usuais é obstada pela força dos afetos do ressentimento em circulação, que dá aos fracos um lugar de superioridade moral difícil de ser combatida.

4.4 That which I am not

A circulação de significantes que acumulam valores afetivos segregadores em detrimento de outros mais solidários legitima práticas como o deixar morrer, como Foucault

⁵⁷ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=p4znjU0xehM>. Acesso em 15 de agosto de 2016.

nos alertou a partir do racismo. O racismo é um bom exemplo, porque permite-nos entender como o alcance da domesticação dos afetos pode produzir questões sociais de amplo alcance. A normalização biopolítica atua pelos afetos também como uma tanatopolítica, chegando aos corpos através de outros agentes que não apenas o Estado. A essa atuação é cara a circulação de signos capazes de, nos afetando, atribuir significados e valores a uns e outros diferencialmente.

Sara Ahmed é uma das autoras explicitamente filiadas à Affective Turn tributária da análise dos afetos dentro de um modelo econômico de circulação e atribuição de valor. Através da articulação entre emoções, corpo e linguagem, a autora desenvolve um modelo de análise que não considera apenas a ênfase sobre o corpo, mas sobre o conjunto, sobre como emoções específicas afetam fenômenos maiores da cultura e da política, refutando as abordagens das emoções como estados apenas psíquicos e individuais. *The Cultural Politics of Emotion* (2012) nome do seu principal livro, busca responder como as emoções movem-se entre os corpos e enfileiram alguns sujeitos em certos grupos contra outros, gerando adesão. A esse processo interessa como alguns corpos agregam mais valor que os outros através da circulação das emoções, especialmente pelo papel da linguagem. Ahmed não empreende uma análise linguística, mas busca incorporar os discursos públicos que performam emoções, principalmente nomeando-as em determinadas circunstâncias e atuando pela repetição.

Para Ahmed, as narrativas que evocam emoções em circulação não são extraordinárias. Ao contrário, dirige sua atenção para a 'produção do ordinário' pela linguagem. Em análises de textos de grupos de extrema direita⁵⁸, aponta diversos exemplos desse "fantástico ordinário" produzido cotidianamente: discursos construídos sobre fantasias são rotineiros para certos grupos. O importante é considerar como esses argumentos fantasiosos se tornam a base para ações concretas uma vez sedimentados pela mobilização das emoções; nos exemplos da autora, do ódio.

O modelo proposto pela autora é **econômico**, a partir da premissa que as emoções circulam e são produtivas, permitindo que sejam performativas e alinhem indivíduos e

⁵⁸ Um dos trechos analisados por Ahmed (2003), reproduzido do site da Nação Ariana, é sugestivo o bastante para justificar a sua reprodução aqui: *"The depths of Love are rooted and very deep in a real white nationalist's soul and spirit, no form of "hate" could even begin to compare. At least not a hate motivated by ungrounded reasoning. It is not hate that makes the average white man look upon a mixed race couple with a scowl on his face and loathing in his heart. It is not hate that makes the white housewife throw down the daily jewspaper in repulsion and anger after reading of yet another child molester or rapist sentenced by corrupt courts to a couple of short years in prison or on parole. It is not hate that makes the white workingman curse about the latest boatload of aliens dumped on our shores to be given job preference over the white citizen who built this land. It is not hate that brings rage into the heart of a white Christian farmer when he reads of billions loaned or given away as "aid" to foreigners when he can't get the smallest break from an unmerciful government to save his failing farm. No, it's not hate. It is love."*

comunidades. Um termo recorrente nos textos da autora para caracterizar a forma como as emoções agem dentro desse modelo econômico é '*stickiness*', que aqui traduzimos como 'viscosidade'. A viscosidade garante que as emoções liguem o psíquico e o social e circulem entre o individual e coletivo, sem uma localização específica. "My economic model of emotions suggests that while emotions do not positively reside in a subject or figure, they still work to bind subjects together. Indeed, to put it more strongly, the nonresidence of emotions is what makes them 'binding'" (Ahmed, 2004, p.119). Desta forma, o modelo econômico de Ahmed não vê um *locus* específico para as emoções, uma 'residência' ou algo que eu enquanto sujeito possuo, como quando digo que tenho ódio de alguém, por exemplo. As emoções não são uma propriedade, mas algo que envolve os sujeitos, sem residir em algum deles.

A caracterização dessa circulação é inspirada na teoria marxista das trocas e o aumento de valor do dinheiro, convertendo-o em capital. "I am identifying a similar logic: the movement between signs converts into affect. [...] emotions work as a form of capital: affect does not reside positively in the sign or commodity, but is produced only as an effect of its circulation." (idem, p.120). A premissa é que o afeto não reside em um objeto ou signo, mas, ao invés disso, é resultado da circulação entre objetos e signos. Alguns signos aumentam seu valor afetivo como efeito do seu movimento: quando mais circulam, mais afetivos se tornam, mais passam a ser capazes de afetar.

Esse movimento acontece em ondas, em diversas direções, inclusive com recuos, que não permitem que as emoções estejam contidas em um sujeito ou objeto. Ambos são apenas pontos ou nós no circuito ampliado da economia das emoções que "impressionam" os corpos. Para Ahmed, o termo "impressões" deve ser utilizado para evitar qualquer distinção desnecessária entre emoções, cognição e sensações corporais. O termo impressão é mais adequado para caracterizar como as emoções marcam a superfície dos corpos em relação a objetos. Emoções são relacionais, envolvem (re)ações em direção a objetos, assim como de afastamento desses objetos. Atribuir um sentimento a um objeto é consequência de um encontro, pois a emoção não reside nele previamente. "The circulation of objects allow us to think about the 'sociality' of emotions" (Ahmed, 2012, p. 8).

A sociabilidade das emoções está acima da discussão sobre a interioridade das emoções – típica das abordagens psicológicas, para as quais as emoções residem dentro dos sujeitos, são "propriedade" de cada um, chamado de modelo "inside-out" – e, no outro extremo, a partir de Durkheim, o modelo "outside-in" – para o qual as emoções são simplesmente uma forma social, como nos estudos que pensam o estado psicológico das multidões e como a multidão, dotada de sentimentos, 'contamina' a percepção das

emoções dos indivíduos. Em ambos os modelos, é problemática a questão da 'propriedade': assim como os indivíduos possuem sentimentos no primeiro modelo, neste segundo eles seriam posse da multidão ou de grandes grupos. Além disso, ambos são enfáticos na distinção dentro-fora, combatida por Ahmed, que defende a Sociabilidade das Emoções como aquilo que está nas superfícies e fronteiras. É através das emoções, ou como respondemos aos encontros que nos afetam, que essas superfícies e fronteiras vão aparecendo. Ao sugerir que as emoções de indivíduos e de coletivos tomam forma a partir das impressões das emoções em circulação, Ahmed se defende de uma possível crítica a uso de binarismos: "I am not them simply claiming that emotions are psychological *and* social, individual *and* collective. My model refuses the abbreviation of the 'and'. [...] In other words, emotions are not 'in' either the individual or the social, but produce the very surfaces and boundaries that allow the individual and the social to be delineated as if they are objects [...] The objects of emotion take shape as effects of circulation" (2012, p. 10).

A circulação é o componente central da sua argumentação, portanto⁵⁹, mesmo quando as emoções parecem estar contidas em algum objeto. Para moverem-se, as emoções valem-se da linguagem, em especial da repetição de alguns significantes. "Ahmed's reading of emotion emerges from a Derridean philosophy of language where words are repeated and the effect of their repetition detaches the use of the word from the contexts in which it has emerged" (Riedner, 2006, p.701). Os efeitos da repetição deslocam os signos dos seus contextos de origem operando uma disjunção. Como consequência, os signos e as emoções daí derivadas parecem naturais e a-históricos. O ocultamento desses contextos históricos e materiais permite que certos signos acumulem outros valores e significados. Esses novos signos colocam-se viscosamente ao lado de certos corpos, moldando-os, gerando efeitos materiais específicos e produzindo afetos a partir dessa reiteração. Dessa forma, algumas emoções parecem pertencer a objetos de forma determinística, principalmente quando a história da sua produção e circulação foi apagada, tal como no fetichismo da mercadoria marxista.

O ocultamento dos contextos históricos e materiais das emoções e a repetição das palavras que carregam seus traços permite que certos signos acumulem novos valores e significados. "The effect of their repetition is to generate bodily affects that carry the emotional value that emerges from their specific contexts. These signs stick to bodies, shaping them, generating the material effects that they name. As they are repeated, emotions accumulate value, producing affect through reiteration". (idem). Essa repetição impede, inclusive, que esses signos adquiram novos significados e valores.

⁵⁹ A autora defende como a própria origem do termo reitera o seu modelo: emoção' vem do latim 'emovere', referindo-se a movimento, a mover-se (Ahmed, 2012).

Some words stick because they become attached through particular affects. So, for example, someone will hurl racial insults... precisely because they are affective, although it is not always guaranteed that the other will be 'impressed upon' or hurt in a way that follows from the history of insults. It is the **affective nature of hate speech** that allows us to understand that whether such speech works or fails to work is not really the important question. Rather, the important question is: What effects do such encounters have on the bodies of others who become transformed into objects of hate? (Ahmed, 2012, p.60 – grifos nossos).

Afinal, como a circulação de signos afetivos molda a materialização de corpos coletivos? Uma análise interessante de Ahmed pode ilustrar esse ponto. Por ocasião de um assassinato, por Tony Martin, de um jovem asilado de 16 anos que tentara roubar a sua fazenda, o então líder do partido conservador inglês, William Hague, afirmou: "the law is more interested in the rights of criminals than the rights of people who are burgled." (Ahmed, 2004, p. 123). A partir dessa afirmativa e, principalmente, da sua circulação, seus efeitos foram crescentes, em especial, pela sua capacidade de colocar o assassino como vítima. O assassino, nesse caso, o inglês, é representativo do corpo da Nação, e não pode ser injuriado, não pode estar sob constante ameaça. Associa-se, ainda, a imagem dos asilados a ladrões: roubam a fazenda, estão roubando algo da Nação. Para evitar qualquer análise determinística de causa e efeito, a eficácia desses enunciados depende da forma como essas frases circulam, tendo seu potencial de afetar os sujeitos aumentado ou diminuído a partir dos deslocamentos de sentidos que operam, como de culpado à vítima, por exemplo. "The circulation does its work: it produces a differentiation between "us" and "them," whereby "they" are constituted as the cause or the justification of "our" feeling of hate." (Ahmed, 2004, p. 124). Aqui, os 'sujeitos ordinários' são constituídos como as vítimas reais, como os que estão sob ataque e são constantemente ameaçados pela invasão dos Outros. A linguagem atua como um dispositivo de poder, "in which emotions align some bodies with others, as well as stick different figures together, by the way they move us" (Ahmed, 2012, p.195). Textos são repositórios de emoções e, ao nomeá-las, orientam certos afetos em direção a certos objetos, corpos ou indivíduos. "In this sense, emotions may not have a referent, but naming an emotion has effects that we can describe as referential". (idem, p.14).

Em referência à performatividade butleriana, Ahmed afirma que é pela repetição das normas que as palavras materializam e produzem as superfícies e fronteiras entre nós e eles e se situa entre os autores que, como Butler, exploram como as emoções nos ligam às condições da nossa subordinação, em especial pela maneira como as normas aparecem como formas de vida naturais pela dissimulação das estratégias da sua repetição. "Attention to emotions allows us to address the question of how subjects become

invested in particular structures" (Ahmed, 2012, p.12). Três sentimentos em especial são articulados nessas análises – medo, ódio e amor – como emoções performativas, de forma que os significantes, mais do que simplesmente nomear algo que já existe, trabalham para gerar aquilo que aparentemente apenas está sendo nomeado.

Essas emoções em circulação apresentam uma aparente contradição: a impossibilidade de reduzi-las a um referente específico possibilita que os discursos operem a sua associação a diversos "Outros". É justamente a incapacidade das emoções de estarem localizadas em um corpo, figura ou objeto específico que permite que elas produzam seus efeitos. Possivelmente, se fossem emoções mais estáticas, não teriam o resultado que tem. "We can see that the affectivity of hate is what makes it difficult to pin down, to locate in a body, object, or figure. This difficulty is what makes emotions such as hate work the way that they do; it is not the impossibility of hate as such, but the mode of its operation, whereby it surfaces in the world made up of other bodies." (Ahmed, 2004, p. 124).

São emoções que, dada a sua circulação, não têm um referente fixo. Logo, todos são suspeitos e todos podem carregá-las, justificando a repetida violência contra diversos corpos. As narrativas cumprem o papel de 'colar' certas emoções a esses corpos, tornando-os inimigos, perigosos ou ameaçadores e contribuem para que as emoções sejam performativas e circulem envolvendo atos de fala. A emotividade desses textos é um caminho para descrever como eles se movem e geram seus efeitos. "The impossibility of reducing hate to a particular body allows hate to circulate in an economic sense, working to differentiate some others from other others, a differentiation that is never "over," as it awaits for others who have not yet arrived. Such a discourse of 'waiting for the bogus' justifies the repetition of violence against the bodies of others." (idem, p. 123).

Não necessariamente o nome de uma emoção precisa ser dado claramente. A descrição de certos estados ou de certas situações permite que eles sejam 'lidos' como estados de determinada emoção. O texto com o qual Ahmed abre a introdução do seu livro, do Partido Nacionalista Britânico sobre os imigrantes⁶⁰, não usa a palavra raiva, mas a forma como o texto é construído e apresentado performa a raiva, no sentido da performatividade proposta por Butler. Ainda sobre esse caráter performativo: "We might note here that fear does something. [...] Fear does not come from within the subject, nor does it reside in its object: we are not afraid of others because they are fearsome. Through the circulation of signs of fear, the black other 'becomes' fearsome" (Ahmed, 2004, pp. 126-127). Em consequência, mesmo quando um objeto parece conter em si um afeto, ele é

⁶⁰ "Every day of every year, swarms of illegal immigrants and bogus asylum seekers invade Britain by any means available to them... Why? They are only seeking the easy comforts and free benefits in Soft Touch Britain. All funded by YOU – The British Taxpayer!" (Ahmed, 2012, p.01)

resultado ou efeito de um intenso movimento entre signos. Não é porque o medo se dirige a um corpo específico – medo do homem negro, por exemplo –, que devemos afirmar que esse corpo (homem negro) contém em si o medo. Esse “conter” é provisório, efeito dos movimentos de signos e depende de toda uma série de associações que foram historicamente feitas ao homem negro (animal, feio, mau, selvagem...). Os movimentos do medo, com relações metonímicas e viscosas entre signos, também pode ser um movimento de recuo, em que os objetos do medo são substituídos a cada período.

In this sense, fear works as an affective economy despite how it seems directed toward an object. Fear does not reside in a particular object or sign, and it is this lack of residence that allows fear to slide across signs, and between bodies. This sliding becomes stuck only temporarily, in the very attachment of a sign to a body, whereby a sign sticks to a body by constituting it as the object of fear, a constitution taken on by the body, encircling it with a fear that becomes its own (Ahmed, 2004, p.127).

O medo envolve não a defesa de fronteiras existentes, mas a produção dessas fronteiras, como ficou fortemente evidenciado após os atentados de 11 de Setembro de 2001, quando a economia afetiva, especificamente em relação ao medo, foi intensificada globalmente. Dois movimentos principais são percebidos. De um lado, há uma aderência entre os americanos, vistos cada vez mais como parte de uma única Nação que precisa ser defendida. Isso foi percebido com as bandeiras hasteadas na frente de diversas casas, gerando a impressão de coerência: *'estamos juntos'*, *'fomos atacados juntos'*. Ao mesmo tempo em que gerou grande aderência entre os americanos, novos corpos passaram a ser vistos como objeto de medo pelo mundo, justificando prisões arbitrárias de qualquer um que pudesse, em mínima instância, ser considerado suspeito. Lembremos a frase de Bush à época: *'se você não está conosco, está contra nós'*. Desde então, o significante “terrorista” prendeu-se viscosamente a certos corpos, sempre associado a islâmicos e/ou muçulmanos, vulnerabilizando-os. Novos significantes e referentes foram postos em circulação e as consequências dessa economia afetiva do medo reverberam até hoje. Para Ahmed, não há uma economia psíquica do medo que se torna coletiva, mas o sujeito se “alinha” ao coletivo. “It is the very failure of affect to be located in a subject or object that allows it to generate the surfaces of collective bodies” (Ahmed, 2004, p. 128).

A relação do medo com a noção de segurança também precisa ser considerada. A ideia de segurança é sempre construída a partir de um “não”, um “não eu”, “não nós”, e envolve estratégias para nos desvencilharmos daqueles que incorporam o medo (pensemos aqui no sentido literal do termo ‘incorporar’). O Outro é, portanto, causa do

meu medo mas, para tanto, tem que estar perto o suficiente para ser reconhecido como objeto desse medo – a proximidade do anormal que justifica a minha normalidade. Há de haver uma presunção de que as coisas não estão seguras para que justifique-se o imperativo de que todo o possível deve ser feito para torná-las seguras. “This is why the politics of fear as well as hate is narrated as a border anxiety: fear speaks the language of ‘floods’ and ‘swamps’, of being invaded by inappropriate others, against whom the nation must defend itself” (Ahmed, 2004, p. 132). Qualquer crise na segurança, sabemos, justifica uma ampla escala de arbitrariedades. As narrativas de crise possibilitam o desejo de retorno a valores e tradições ameaçados, já que algo precisa ser nomeado como ameaçador para que se instalem guerras entendidas como questão de vida ou morte; nestas, não é imoral defender que o Outro ameaçador precisa ser eliminado. Essa postura, ao contrário, é caracterizada com típica de pessoas fortes. Ahmed lembra uma das conhecidas citações do televangelista Jerry Falwell sobre o 11 de Setembro: “I really believe that the pagans, and the abortionists, and the feminists, and the gays, and lesbians who are actively trying to make an alternative life style... all of them who have tried to secularize America, I point the finger in their face and say ‘you helped this happen.’” (apud Ahmed, 2004, p.133).

Além da rápida identificação de inimigos, o 11 de Setembro possibilitou outro deslocamento de sentido a partir da circulação de significantes afetivos: da fraqueza interna dos EUA, como alvo dos ataques bem sucedidos, passa-se a um discurso de força: ‘*nós somos os fortes, eles os fracos*’, ‘*eles não sabem com quem se meteram*’, ‘*o mundo civilizado não pode ser ameaçado*’, dentre outras expressões largamente empregadas. “The response to terror becomes a way to strengthen the bonds of the nation and the global community of free nations: the wound of terror requires ‘sticking together’ (adherence as coherence) and using the values that made America and democracy ‘strong.’” (Ahmed, 2004 p. 133).

Ao medo, soma-se o amor como significante afetivo em circulação, por mais contraditório que possa parecer. Todos os cidadãos que amam a sua Nação, além de obrigatoriamente orgulharem-se dela, também tornam-se seus policiais, vigiam seus vizinhos, denunciam suspeitos e defendem a liberdade e a democracia que são símbolos dos EUA. Esse novo deslocamento de sentido, que passa a abranger a população como um todo, vira um “imperativo para amar”, nos termos de Ahmed, que exige um comportamento mimético de todos em relação aos valores americanos. Esses valores solidificam as narrativas da guerra: *nossa liberdade contra a opressão deles, o direito das nossas mulheres contra o que é feito com as mulheres afegãs, nossa democracia contra o totalitarismo, nossa tolerância religiosa contra o fundamentalismo...* “the fear of degeneration as a mechanism for preserving social forms becomes associated more with

some bodies than others." (Ahmed, 2004, p. 134). Esses Outros incorporam o medo de que nossos valores tão caros se percam; quanto mais próximos esses Outros estão de nós, mais nossos valores estão ameaçados. E todos que contradizem a nossa verdade [aqueles contra a guerra, feministas, gays e lésbicas, defensores do aborto, secularistas] estão, pois, do mesmo lado dos terroristas: ambos nos ameaçam. Essa ansiedade em relação a nós e a nossos valores precisa localizar-se, e acaba localizando-se em certos corpos, especialmente naqueles que falham em adequar-se a esses valores. Como é impossível localizar exatamente onde está o perigo, dado que ele circula, o localizamos nesses corpos "inadequados". A partir do momento em que o terrorista, o perigoso, pode ser qualquer um, em qualquer lugar (esse "could-be-ness", segundo Ahmed), amplia-se a justificativa para a exclusão, a crescente vigilância, a interdição, a prisão, a guerra e a morte. "These various others come to embody the failure of the norm to take form; it is the proximity of such other bodies that "causes" the fear that the forms of civilization (the family, the community, the nation, and international civil society) have degenerated" (idem). O medo performa, portanto, um **deslocamento de sentido**; convertido em amor, permite maior mobilidade a certos corpos e diminui a mobilidade de outros, tornando a questão do espaço público, transformado em território privado de corpos privilegiados, um componente importante da análise.

Diversas figuras ou corpos passam ser mobilizados de forma muito próxima, como o terrorista, o imigrante, o islâmico, o muçulmano, o asilado político. Colocar esses corpos juntos é sinônimo de afetos agindo e trabalhando intensamente. Pensemos na crise europeia de hoje: o problema é, simultaneamente, dos imigrantes e dos terroristas, sendo que essas duas características estão incorporadas em corpos específicos – os muçulmanos – como a grande ameaça. Em reação, o nacionalismo xenófobo cresce de forma assustadora em todo o continente, sinalizando como a política encampa as lutas daqueles que dizem estar agindo em nome do Amor, um significante poderoso na circulação das emoções. Crescentemente, o termo 'amor' passou a ser usado pelos grupos fascistas, que se nomeiam como os que verdadeiramente amam a Nação, a Deus e a Vida, como vemos em qualquer discurso cristão sobre o aborto. Os progressistas é que formam grupos de ódio. Quando estes apontam um grupo fascista como um grupo de ódio, eles, progressistas, é que estão estimulando o ódio⁶¹. "Hate is re-named as love, a re-naming that 'conceals' the ambivalence that it exercises (we love *rather* than hate)" (Ahmed, 2003).

⁶¹ Essa afirmativa fica mais compreensível a partir de mais um dos textos analisados por Ahmed, um excerto do site do Lovewatch: "Where was Hatewatch during 170 million crimes committed against White Americans over the last 30 years? Hatewatch. What an absurd organisation. But aren't they part of the huge parasitic Infestation which is always trying to destroy anyone who loves liberty and disagrees with the Monsters' plan for the degradation and control of the White Americans of this nation? They steal what they can and target us for government gangsterism and drooling media meatpuppet consumption... Love Watch. The Wake Up or Die Love Watch is a listing of those who love

Aqui os deslocamentos de sentido também operam no sentido de vitimização das maiorias, ameaçadas por aqueles que estão opondo-se aos valores do Amor. Ahmed cita ainda o que chama de "feminisation of fascism" nesse processo de converter ódio em amor. O amor, como característica essencialmente feminina, materna, faz surgir vários discursos e diversas líderes mulheres que incorporam o deslocamento do ódio para o referente amor. Agir em nome do amor reforça um ideal sobre os outros, requerendo deles que vivam esse ideal para serem parte da comunidade. A análise de Ahmed, centrada no nacionalismo e seu discurso multicultural – somos uma nação que aceita todos os tipos de pessoas – mostra como essas fantasias de união plena funcionam, na verdade, como um amor condicional: *amamos se for parte de nós, se não é parte, a falha/a culpa é sua; você não amou os nossos ideais como deveria*. Essa fantasia humanista de um mundo de pessoas que se amam mutuamente fornece as bases para colocar em suspensão aqueles que não amam o ideal majoritário, o que vale para os que não amam a Nação, tanto quanto para aqueles que não amam a Deus. Ela atua para reforçar um ideal de comunidade e permitir que se possa associar os Outros ao fracasso desse ideal.

O Amor se torna um atributo de apenas um tipo de sujeito e quaisquer outros que impeçam que esse amor se concretize são obstáculos. Um dos exemplos mais citados em artigos sobre o tema é o das muçulmanas em território francês, impedidas de usar o véu e a burca. Para os amantes da Nação, a insistência das muçulmanas em usá-los significa a não-adequação a seus ideais; portanto, são ameaças à sua Nação; falta nelas amor à França. A ideia de Nação não suporta um elemento concreto de diferença como o véu, por exemplo, e apenas pela eliminação desse elemento concreto a Nação passa a ser possível. Esse ideal toma forma em certos corpos e suas especificidades. "The ideal is an approximation of an image, which depends on being inhabitable by some bodies rather than others. [...] Love for the nation is hence bound up with how bodies inhabit the nation in relation to an ideal" (Ahmed, 2003). O Amor, nesse sentido, tem relação estrita com o movimento dos corpos e a direção desse movimento, na mão ou na contramão do ideal. Não trata-se de um ideal abstrato e vazio, mas um efeito concreto de como alguns corpos movem-se em direção a outros, assim como afastam-se, criando fronteiras e margens em relação ao que se chama de 'caráter nacional'. Da mesma forma temos o que Edir Macedo chama de Homem ou Mulher de Deus: a diferença do Outro é uma violação a essa construção.

Para Ahmed, mesmo a 'aceitação' do multiculturalismo segue um movimento parecido, de **Medo** da perda da Nação enquanto objeto de **Amor**. Essa nação está sempre ameaçada por grupos que não compartilham os seus valores, por imigrantes e

this nation and our White Racial Family and the alternative to the lists of the parasitic propagandists." (Ahmed, 2003).

asilados políticos, que não aceitam as condições para amar a Nação. "The national project hence becomes: how can one identify the nation as open (the national ideal) through the very conditions required to inhabit that ideal?" (Ahmed, 2003). Aderência e fidelidade passam a ser exigidos desses Outros, que também precisam ver na Nação o seu objeto de Amor. Apenas nessa condição o multiculturalismo 'aceita' plenamente os Outros: desde que não sejam tão "outros" assim, desde que compartilhem um compromisso político com a comunidade.

The others can be different (indeed, the nation is invested in their difference as a *sign of its love for difference*), as long as they refuse to keep their difference to themselves, but instead give it to the nation, by mixing with others. [...] To love the other requires that the nation is already secured as an object of love, a security that demands that incoming others meet 'our' conditions (Ahmed, 2003).

As implicações dessa narrativa sugerem que os diferentes precisam entregar a sua diferença para a Nação, misturando-se aos outros, de forma que o ideal seja atingido. Em troca, receberão Amor. Aqueles que não amam verdadeiramente a Nação, aqueles que não sabem nos agradecer pelo que fizemos por eles, aqueles que falham em se integrar a nós... quanto mais esses Outros falham, mais reforçam o ideal de Amor pela Nação, posto que a ameaçam e, em resposta, devemos protegê-la. Afinal, eles não tiveram a emoção certa e não souberam receber o nosso Amor. "A narrative of loss is crucial to the work of national love" (idem). Dessa forma, as minorias é que falham no amor à diferença, por isso representam uma brecha e uma violação no ideal da nação. A incapacidade dessas minorias de amar e de se integrar mostra a impossibilidade do multiculturalismo.

Os grupos que 'segregaram-se', que não integram-se ao ideal são os que nos odeiam e odeiam a Nação. O porquê deles se isolarem e o que os levou a isso é desconsiderado. Nós nos abrimos para recebe-los com amor, eles negaram esse amor ofertado por nós. Não são as emoções que são apagadas, mas a história da sua constituição, como na associação com a categoria marxista de fetichismo. Os sentimentos aparecem nos objetos ou como objetos com vida própria, apenas pelo ocultamento de como eles foram forjados pela história. "Rather than showing how segregation might be a survival tactic for communities who experience racism, deprivation or poverty – and rather than differentiating between the reasons why people might not mix with others who are already constructed as 'unlike' by scripts of racism – this narrative defines segregation as a breach in the image the nation has of itself, and as the origin of violence" (Ahmed, 2003).

Como vimos, os corpos tomam forma nos contatos com outros corpos e objetos em um modelo econômico de circulação, inclusive de discursos, que trabalham para alinhar sujeitos a determinadas coletividades, atribuindo aos “Outros” a fonte dos nossos sentimentos. As narrativas operam através do que Ahmed chama de “othering”, o que traduzimos aqui por “outramento”, mas não no sentido da alteridade, como o termo tende a ser usado, mas como o que cria bordas e fronteiras, unindo viscosamente alguns signos a alguns corpos. A materialidade das emoções (no sentido de que elas fazem algo), não reside, em suma, numa interioridade ou exterioridade puras mas, muito além disso, numa série de relações entre objetos, corpos e linguagem. As emoções são relacionais, portanto, e não apenas físicas ou cognitivas. As emoções performando realidades enquadram-se, nesses termos, no sentido da positividade do poder biopolítico, que não opera pela repressão, mas pela produtividade.

4.5 O Diabo resolve tudo

Em abril de 2008, o então prefeito de Juiz de Fora, Alberto Bejani, foi preso pela Polícia Federal numa das etapas da Operação Passárgada, que investigou um esquema de desvios no Fundo de Participação dos Municípios (FPM). Na ocasião, R\$ 1,12 milhão foi apreendido pela Polícia Federal na mansão do ex-prefeito e um vídeo dele recebendo propina circulou nacionalmente⁶². Na prisão, Bejani diz ter conhecido o verdadeiro Deus depois de ter ganho uma Bíblia dos pastores que evangelizavam dentro da Penitenciária Nelson Hungria, em Contagem. Apesar da prisão em 2008 ter levado à renúncia e ao anúncio sua saída da política, em 2012 Bejani foi candidato a vereador em Juiz de Fora pelo PSL. Entre os seus argumentos nos palanques, o principal: *não fui eu quem roubou. Aquele no vídeo era meu corpo, mas eu estava tomado pelo Diabo. Agora me libertei e quero voltar a trabalhar pela cidade.* Ao final da apuração, Bejani teve 3902 votos, o suficiente para ocupar uma cadeira na Câmara, não fosse a candidatura *sub judice* em razão da Lei da Ficha Limpa. Estava construída a anedota em Juiz de Fora: o diabo resolve tudo.

A presença constante do diabo na rotina das igrejas neopentecostais é reflexo do crescimento das diversas denominações religiosas que construíram-se vendo no Outro um inimigo. Ao contrário dos princípios ético-comunitários de movimentos como as CEB's – Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica, que valorizavam a experiência coletiva

⁶² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=470IzWbwG18>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

e levavam o fiel a não se pensar isolado da sociedade – as novas experiências religiosas têm caminhado numa direção oposta. Em oposição à Igreja Católica, que foi pouco a pouco afastando-se da sua tradição demonológica (Oro, 2005), o diabo foi sendo incorporado por forças religiosas periféricas como ocultistas, satanistas e outros grupos marginais. Percebemos isso no fato dos exorcismos já não serem comuns entre os católicos, ao passo que os Cultos de Libertação são o eixo sobre o qual se estruturam os rituais neopentecostais.

A retomada da magia – em oposição ao desencantamento do mundo das práticas voltadas para o sujeito coletivo que vê no outro um igual – sinaliza uma relação com o sagrado crescentemente individualizada. “São religiões segundo as quais, para se reconhecer, é preciso reconhecer no outro um antagonista, um inimigo, um opositor, o perigo em potencial [...] Nenhuma dessas religiões se propõe a transformar o mundo. O pentecostalismo de cura divina, muito diferente da sua matriz original protestante desencantada, repõe a importância da magia, e quer a transformação moral do indivíduo isolado no interior da comunidade religiosa, em que ele vigia e é vigiado” (Prandi, 1992, pp.83-90).

Alguns pesquisadores afirmam que esse retorno do pensamento mágico é sintoma de um pensamento religioso primitivo ainda predominante, assim como adequa-se melhor a uma realidade em que as promessas da modernidade e da civilização não se cumpriram, evocando entre os fiéis o “caos das origens” (Oliva, 1997). Entre os neopentecostais, a volta da magia possui uma característica muito específica: a volta do diabo. Se por um lado os cristãos tradicionais se afastaram da demonologia, os fundamentalistas seguem alimentando-a como seu principal pilar doutrinário. “Macedo recupera uma imagem de Diabo que é central no Cristianismo, porém, ele lhe dá renovadas forças em pleno século XX, em meio a grandes crises sociais.” (Souza, 2000, p. 106). A partir da proposta de que é preciso responder aos anseios tangíveis e palpáveis dos fiéis, o diabo torna-se uma figura constantemente presente, mesmo nas coisas mais simples e corriqueiras do cotidiano, como na pregação do pastor Darlan na abertura deste capítulo: o diabo está até no choro do bebê ou no celular que toca no momento indevido. Macedo elenca dez enfermidades causadas pelo diabo que possibilite que os fiéis o identifiquem no cotidiano: nervosismo, constantes dores de cabeça, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças que os médicos não descobrem as causas, visões de vultos ou audição de vozes, vícios e depressão (Silva, 2013, p.105).

O ‘presenteísmo demoníaco’ (Silva, 2013) leva os fiéis a duelarem com o diabo diariamente, incitando-os a se manifestarem para que possam ser enfrentados. A relação é da ordem da guerra, nas palavras do próprio Macedo, a Igreja nasceu para uma “Guerra

Espiritual", em que os fiéis devem correr atrás dos demônios e lutar contra eles, não podem esperar que eles os persigam. Deste modo, apenas a religião pode garantir a liberdade tão enfatizada no fraseado dos seus fiéis, porquanto é a única capaz de afastar os demônios. O diabo e seu séquito de anjos decaídos são o Outro constitutivo do fiel da Universal, a partir dos quais o universo simbólico da igreja vai sendo construído: "nossa igreja foi levantada para um trabalho especial, a libertação de pessoas endemoninhadas" (Macedo, 1987, p.16). A guerra contra o diabo é a temática de todos os eventos da IURD: às segundas-feiras, dia de reunião da prosperidade, é o diabo quem não permite ao fiel viver em abundância. Às quintas, nas reuniões da Terapia do Amor, é o diabo quem atrapalha a vida conjugal ou impede que os solteiros encontrem um par perfeito. A boa vida só não chega a quem segue-se envolvido com o Diabo. "Tanto é o diabo que causa as doenças, os conflitos, desempregos, alcoolismo, leva ao roubo ou a qualquer crime, como é Jesus e o Espírito Santo que cura, acalma, dá saúde, dá prosperidade material e liberta do vício e do pecado. Nesta visão se nega assim por um lado a ação de outros seres espirituais como se nega a responsabilidade humana e conseqüentemente as origens históricas do mal e do bem" (Mariz *apud* Oro, 2005, p.137).

Essa simplificação explica o sucesso do diabo nas pregações iurdianas: é uma solução simples para o "enfrentamento" da realidade fora de um projeto coletivo. Ou seja, a alusão ao diabo "resolve tudo", pois desconsidera quaisquer responsabilidades individuais ou questões mais amplas de caráter social, econômico ou político. "Tudo o que existe de ruim neste mundo tem sua origem em satanás e seus demônios. São eles os causadores de todos os infortúnios que atingem o homem direta ou indiretamente" (Macedo, 1997b, p.103).

Para além da riqueza de detalhes sobre o ritual, o ponto central na interpretação do culto encontra-se na constatação sobre o fato de que a problematização do sofrimento e a oferta de "libertação" do mesmo constituem o eixo central para a compreensão do culto e, mais do que isto, para a compreensão do conflito religioso explicitado. [...] para a IURD não existe meio termo: o mundo está dividido entre pessoas "libertas" e "não-libertas", as últimas vivem sob a ação contínua do diabo (possessão). A culpa é, portanto, terceirizada. (Almeida, 2009).

A ação desempenhada por essa cosmologia é significativa. Mais do que seduzirem e levarem a pecar, como na serpente que oferece a maçã a Adão e Eva, o que implicaria alguma liberdade do fiel em dizer não ao ato pecaminoso, os demônios agem por possessão, o que implica que não é o sujeito agindo, mas o demônio (Silva, 2013). Esses seres mágicos habitam corpo e mente, provocando as mazelas sem que haja qualquer

culpa do sujeito. As pessoas manipuladas pelo Diabo não têm culpa de nada, precisam apenas ser salvas. Quando eu pergunto a Ana se ela sente culpa, a resposta é categórica:

Ana: A culpa não é sua, não.

Silvânia: A culpa é de quem?

Ana É do diabo. Claro, as escolhas são suas. Mas a partir do momento que você ouve a palavra de Deus, escuta a verdade, aí sim, se você continuar na vida errada, a culpa é sua. Primeiro a sua visão tem que ser aberta. Se você, sabendo a verdade, continuar no caminho errado, aí sim.

Silvânia: Mas enquanto eu não ninguém me abriu os olhos ainda...

Ana: Você está sofrendo na mão do diabo. Você é uma vítima. Você é mais uma sujeita a ir pro inferno. Por isso a gente tem que espalhar Jesus pra todos os cantos. Por isso a gente tem que pregar o Evangelho a toda criatura. [...] A situação é essa: se você ainda não teve a oportunidade de mudar de vida, você ainda é uma vítima.

A forma como a ação do diabo é construída promove uma acomodação entre o histórico de sofrimento do fiel e as informações que ele recebe na Igreja. O Diabo dá pleno sentido ao sofrimento, tornando-o aceitável, conforme Nietzsche. E ainda garante ao fiel a sensação de atividade: *ninguém pode me acusar de não estar lutando para melhorar a minha vida se estou dentro da igreja lutando contra o diabo*. Da luta contra a desigualdade para a luta contra uma figura mística. Mesmo quando as promessas de prosperidade e abundância da IURD não se cumprem, o que poderia gerar alguma ruptura na crença com os ideais da igreja, a narrativa segue baseando-se na ação de uma entidade que precisa ser combatida: o fiel que ainda não obteve sucesso abriu alguma brecha para o diabo em sua vida. Muitas vezes essa brecha foi apenas o fato de ter duvidado de que a fé traria a prosperidade. O simples fato de alguém não aceitar a atuação do demônio pode ser sinal de possessão, por exemplo. Suspender a crença na ação do Espírito Santo permite a ação do diabo e requer que o fiel recomece a sua jornada. Uma vez temente a Deus, sem dúvidas, a prosperidade vai chegar.

Silvânia: A vida vai ficando mais próspera?

Ana: Em todos os sentidos. Abundante. [...] Deus fala que quando ele vem, ele vem pra dar vida e vida com abundância. É em todos os sentidos. Você pode não estar nadando em rios de dinheiro. Ainda. Ainda. Isso vai chegar. Enquanto não chega, vamo lutar, vamo pra cima, vamo fazer diferente.

Silvânia: E para isso chegar? Eu tenho que...

Ana: Agir a minha fé.

É uma narrativa simplificada, que atrai multidões. O maniqueísmo levado ao extremo reduz qualquer problemática social à disputa entre o bem ou mal, Jesus e o Diabo, através do qual a IURD é capaz de estabelecer normas rígidas de conduta. Um dos vídeos⁶³ do canal oficial da IURD TV no Youtube é significativo dessa simplificação. Com uma música de fundo apocalíptica e imagens fortes, o “diabo conta tudo”, título do vídeo:

*Narrador: A Estratégia do Diabo [imagens de guerra, tanques, mísseis sendo lançados].
[aparece na tela e é narrado] “Sede sóbrios e vigilantes, o diabo, vosso adversário, anda em
derredor, como leão que ruge procurando alguém para devorar” 1Pedro 5.8.*

*[seguem imagens de crianças mortas no chão com a legenda “Ataques com Armas químicas
na Síria mata centenas de pessoas”]*

*Narrador: Primeira estratégia é fazer a humanidade não acreditar em sua existência
[Aparece o diabo na tela].*

*Diabo: “A minha maior arma é fazer com que as pessoas pensem que eu não existo, e eu te
confesso, não está sendo difícil... Quantos idiotas dizem que sou fruto de lendas e folclore,
acreditam que o inferno não existe. Outros chegam a dizer que o inferno é aqui na terra.
Hahahahaha. Bando de tolos. Ainda vamos nos encontrar”.*

Narrador: Segunda estratégia: tenta passar a imagem de inofensivo.

*Diabo: “Eu sei tudo sobre vocês, estou observando, eu estou presente nos momentos mais
variados da humanidade [cenas do holocausto]... nas grandes comemorações [imagem
do atentado da maratona de Boston], nos grandes eventos [imagem do papa no Brasil]
até nas grande tragédias [imagem do acidente com um trio elétrico durante uma
micareta]*

*“Eu fui o responsável pelo maior desastre da humanidade... [imagens de Hitler]. Você se lembra
do Holocausto, lembra da Bomba Atômica...? Hahahahahaha... . Eu quero destruir a sua
vida, eu quero que você vire notícia das minhas ciladas [cenas de caixões no cemitérios]*

*Você está lembrado daquele acidente de avião onde várias pessoas morreram? Eu estava
lá!... [imagem de bombeiros apagando fogo de um acidente aéreo] Lembra quando
aquele homem estuprou aquela menina perto da sua casa? [imagem de um homem
sendo colocado no carro da polícia]. Eu mesmo estava lá! Hahahahahaha...*

*Lembra quando o seu amigo de infância foi morto por traficantes do seu bairro? [cena de um
jovem morto no chão]. Eu estava lá!*

*Eu tenho muitos demônios trabalhando a todo o tempo para cada área da sua vida. [cenas
de black blocks em manifestações sendo combatidos pela polícia]. Você está lembrado
daquela mentira que você contou? Hahahahaha... Eu estava bem do seu lado.*

*Você está lembrado daquela noite onde você acessou os sites eróticos? [cena de uma jovem
na frente de um computador] Eu estava todo o tempo do seu lado.*

*Narrador: nos próximos dias, você verá guerras e rumores de guerras. [imagens de Obama,
porta-aviões e tanques]. Terremotos, filhos contra os pais, epidemias com doenças
incuráveis, mas o maior desafio do diabo é que você não pratique a palavra de Deus.
Quando você sair daqui, ele vai enviar más companhias para te levar para as drogas
[imagem de um jovem fumando], vai tentar colocar mulheres no seu caminho [imagem de
uma jovem insinuando-se para a câmera]. O diabo quer matar você. [cenas de pessoas
caídas no chão] O inferno está preparado para todos os rebeldes. Como temos visto no
mundo inteiro, ele tem colocado a sua força contra o ser humano. Ele vai tentar levar você.
Entregue a sua vida para Jesus agora, antes que seja tarde.*

⁶³ Vídeo “O Diabo conta Tudo – Noite da Salvação” – disponível no canal oficial da IURD TV: <https://www.youtube.com/watch?v=hiBleAtjEAg>. Acesso em 20 de abril de 2016.

Nada de disputas terrenas de poder, de maldade humana, de guerras com fins políticos ou econômicos, de opressão. Há um único agente do mal que toma posse de algumas pessoas em determinados momentos para agir em seus nomes. A questão da prosperidade em sentido amplo, não restrito apenas às bonanças do dinheiro, está colocada também no debate entre culpa e vitimização, porque é sempre o Diabo – o Outro – o empecilho para o recebimento da graça. A pessoa possessa é vítima, ou seja, não há qualquer responsabilização individual. “Essas práticas remontam a uma tradição de demonologia da época medieval, contudo, a perseguição empreendida contra Satanás se dá, hoje, numa expulsão pública e violenta que expõe o possesso como a vítima canalizadora do Mal, e não necessariamente um indivíduo que fez um pacto com o Diabo” (Souza e Magalhães, 2002, p. 99). Não luta-se contra o pecado num movimento de internalização (o pecado que eu cometi, que está nos meus desejos), mas contra um terceiro, que é o diabo. Minha única culpa resume-se a não ter me entregado para Deus, mas ela é facilmente abolida no momento em que estou convertido. Dessa forma, não há problematização do arrependimento, como acontece com o pecado: arrependo-me, no máximo, de não ter me convertido antes.

As histórias das pessoas que prosperaram após a conversão contribuem também para que não haja qualquer problematização de questões sociais ou econômicas, dado que todo o Mal é reduzido à ação do Diabo e, em contrapartida, todo o bem é potencialmente alcançado pela ação de Deus. Basta livrar-se do “encosto”, termo comum nos cultos. Se muitos têm problemas não-resolvidos, mesmo que estejam frequentando a IURD regularmente, proliferam os pedidos para seções de exorcismo, usadas para todos os males, de cura financeira a problemas no casamento. “Segundo esta doutrina, aqueles que não logram sucesso em seus empreendimentos devem procurar respostas de caráter individual, e não social ou político. Afinal, somente o trabalho, a “posse” dos bens e a solidariedade entre os seus pode garantir uma sociedade igualitária.” (Souza e Magalhães, 2002, p. 103). Essa é a cosmovisão política dos neopentecostais: saem de cena qualquer perspectiva de luta social para garantia de direitos, rejeita-se qualquer ação social ou filantrópica e tudo se resume à capacidade dos excluídos recorrerem ao metafísico para melhorar de vida. A relação é sempre a de credor-dívida, que oscila entre o fiel e Deus, com cada um ocupando um dos polos da relação a cada momento. Se paguei o meu dízimo e estou fiel ao Espírito Santo, agora o devedor é Deus. É relação econômica de consumo, que interessa-nos aqui fundamentalmente por não problematizar a culpa.

Em consequência, a relação dos evangélicos com a política, para Souza e Magalhães (2002), não deriva de uma visão pragmática de projetos e ideologias seculares,

mas visa tão somente atender ao desígnio do salmo *Feliz é a Nação cujo Deus é o Senhor*. “Então, o que Macedo também oferece em seu discurso é uma explicação que não considera a divisão de classes sociais e desigualdades geradas pelo capitalismo, mas uma forma ativa de combate contra as adversidades, através da luta contra o Diabo” (Souza, 2000). E apenas isso.

Esse combate ganha outras formas quando relacionado àqueles que encarnam o diabo na Terra. Se as promessas da prosperidade não chegaram até o fiel, uma das possibilidades é de que ele tenha colocado a sua fé em dúvida, como vimos. A outra justificativa para o atraso no recebimento das benesses divinas é menos da ordem da subjetividade e pressupõe como esse sujeito move-se na vida coletiva. Um devoto fervoroso que não alcançou a graça pode estar em contato com o diabo, mesmo sem perceber. O argumento de que o diabo está em toda parte e toma posse (possessão) dos corpos serve como fundamento para que os fiéis mantenham-se distantes de todos aqueles que não são homens ou mulheres de Deus. O estímulo para que os fiéis tenham medo do diabo vai conduzindo a uma postura sectária: “Ficar infestado, contaminado. É uma idéia forte e geradora de uma imagem clara: alguém contaminado precisa ser separado para não passar sua “doença” para o outro. Esta imagem leva à separação, à exclusão daquele que não é ou não pensa de maneira semelhante”. (Souza, 2000, p. 123).

O sectarismo se acentua dada a impossibilidade de identificar o diabo claramente. Se ele pode estar em tudo e em todo o lugar, cria-se uma circunstância de desconfiança e vigilância total. No famoso best seller *Orixás, caboclos & guias: deuses ou demônios?*, Edir Macedo dedica-se a ensinar ao leitor como deve-se desconfiar de tudo, especialmente do que está vinculado ao espiritismo e a religiões de matriz africana. A comida baiana, em si, já é um risco.

Todas as pessoas que se alimentam dos pratos vendidos pelas famosas “bairanas” estão sujeitas, mais cedo ou mais tarde a sofrer do estômago. Quase todas essas baianas são “filhas-de-santo” ou “mães-de-santo” que “trabalham” a comida para terem boa venda. Algumas pessoas chegam a vomitar o que comeram, mesmo que isso tenha sido há muito tempo. Parece até piada, ou história de crianças, mas aqueles que têm convivido conosco e assistido a nossos cultos conhecem de perto a atuação de satanás e seus anjos, através até mesmo de coisas simples como estas. (Macedo, 1987, p. 48)

O livro segue com exemplos de como apenas “passar perto” de algo que remete ao diabo pode permitir que ele tome conta do fiel. Macedo relata o volume de acidentes automobilísticos em encruzilhadas onde estão trabalhos da macumba. Encostar o carro neles aumenta ainda mais o risco de ser afetado pelo diabo. Se você sai do trabalho se

sentindo carregado, pode ter sido o mau-olhado de um colega espírita que carregava espíritos malignos. Diversas imagens são arroladas por Macedo para exemplificar a sua tese dessas religiões como “fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno” (Macedo, 1987, p.32), analisadas em detalhe por Souza (2000). Apenas em caráter ilustrativo, seguem três exemplos. À foto de uma mãe-de-santo com uma criança, Macedo atribui a legenda: “Essas crianças, por terem sido envolvidas com os orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos ‘problemas’ na adolescência”. Sob a foto da Pomba-Gira, o texto “A pomba-gira causa em muitas mulheres o câncer de útero, ovário, frigidez sexual e outras doenças. À sua atuação atribui-se comportamentos ligados a práticas sexuais ilícitas e outras situações ligadas à sensualidade pecaminosa”. À imagem de um morador de rua, nenhuma consideração sobre desigualdade ou exploração. Apenas: “A miséria se apodera daqueles que se deixam levar pelas armadilhas do diabo”.

Todo o panteão das religiões afro-brasileiras foi ressignificado dentro da IURD, através de deslocamentos de sentidos agora adequados aos seus interesses. “Segundo os pregadores, a Pombagira, por representar uma prostituta e por levar as pessoas ao homossexualismo, é a causadora da Aids; o Preto-Velho, por andar curvado, causa as dores na coluna; o Exu Tranca-Rua gera a miséria; os êres atingem fisicamente as crianças; o Exu da Morte, por sua vez, motiva o suicídio” (Almeida *apud* Oro, 2005, 142). Os inimigos da Universal reforçam a noção de uma alteridade degradada com vida discursiva rica, já que são constantemente mobilizados para explicar aos fiéis o acometimento das mais diversas questões terrenas. O diabo e essas suas diversas manifestações em outras religiões são o outro constitutivo de um fiel da Universal. “Neste sentido, a IURD se aproxima da religiosidade combatida e se distancia do segmento do qual é fruto. Esta seria então uma religião “religiofágica”, pois se “alimenta” de elementos simbólicos de outras Igrejas, sempre resignificando-os. Assim, por um sincretismo às avessas, a IURD combate aquilo que, em parte, ajudou a criar.” (Almeida, 2009, p.124).

Se tudo é culpa do diabo, a libertação ocupa lugar central nos cultos, em que eles são desmascarados às custas da exposição dos fiéis. Mesmo quando não há uma sessão de exorcismo, o tema da libertação é recorrente – libertar-se é a única saída para alguém possuído. Nos cultos com essa temática, termos como limpeza e faxina são recorrentes. Num desses, o pastor Darlan orava em voz alta, em entonação crescente, depois de ter pedido a todos os jovens que colocassem as mãos sobre a cabeça.

*Xô da minha vida
Xô do meu corpo
Xô do meu coração. Sai agora da minha mente. Sai dos meus pensamentos.
Ore com Fé agora, determine:*

Diga, Meu Deus, o Senhor que é um Deus Grande, Vivo, Poderoso, venha agora fazer a transformação da minha vida, venha trazer a limpeza, venha fazer a faxina no meu interior, no meu coração, no meu intelecto, nos meus pensamentos. Que toda a carga negativa, todos os problemas, todas as angústias, todo o mal, Meu Deus, que tem feito essa pessoa sofrer, que tem feito, Meu Deus, esse jovem ficar escravo desse pensamento negativo, desse pensamento, Meu Deus, contrário a Tua Palavra, que ele seja agora liberto. Repita comigo. Meu Deus. Diga com fé: Meu Deus! Eu determino, em nome de Jesus, que todo pensamento contrário a Tua Palavra, todo o Mal, agora, na minha mente, no meu coração, em nome de Jesus. Tire as mãos do alto da sua cabeça e diga: Xô! Xô!

Meu Deus, que essa pessoa seja livre agora, de todo o peso, do sentimento de culpa, do sentimento, Meu Deus, que a fazia ser escrava desse problema, dessa perturbação, que ela seja livre agora, que o Teu poder, meu Pai, venha envolvê-la de maneira poderosa, e ao tempo da inocência, assim como criança, nós queremos ser, em nome do Senhor Jesus.

Logo tem início a música e todos cantam em uníssono:

*Ao tempo da inocência eu quero voltar
Ao tempo da pureza eu quero voltar
Da simplicidade com o pai
Humildade com Deus
Ser curado do que o mundo me fez
Ouvir a Sua voz como sempre ouvi
Amar Tua Palavra
Ó Deus,
tô com saudades de ti (3 vezes)*

O pastor termina o culto reduzindo a libertação a uma fórmula simplista: "Se você crê, está liberto. Você crê? Então vá viver a sua liberdade".

O neopentecostalismo praticado pela Igreja Universal não nega a existência do diabo, do sobrenatural e dos feitiços, oriundos das mais diversas crenças com as quais poderia estar em uma situação de igualdade no que tange aos aspectos mágicos. Entretanto, sua superioridade é construída a partir da afirmação de que apenas ela é capaz de 'neutralizar' a ação desses seres demoníacos. "E só a Igreja Universal tem essa solução, pois, macumba não desfaz macumba. Demônio não expulsa demônio; só a libertação é capaz de tal feito" (Macedo, 1987, p. 105).

Na nossa concepção, todos os problemas derivados dessa perspectiva envolvem justamente o fato do inimigo ser o Diabo. E quando dizemos, no título dessa seção, que "o diabo resolve tudo", queremos afirmar que essa importante figura do universo cristão, especialmente neopentecostal, possibilita a circulação dos afetos da perigosa forma como articulamos ao longo de todo o texto, pois envolve subjetividade e alteridade ao mesmo tempo.

Pensar em si-sofredor envolve pensar um Outro que me faz sofrer. Salvar-me implica afastar-me ou anular esse que porta o sofrimento e o traz a mim. Obedecer e controlar-me é fundamental para não abrir brechas para o mal – que importa que disse resulte um eu-ressentido? Não há como sentir-me inferior se o que eu estou combatendo é justamente o mal. Eu sou superior.

Como sentir-se mal em negar o Outro se o que você está combatendo é o diabo? Os adeptos das religiões de matriz africana, gays, lésbicas, feministas, abortistas, usuários de maconha, solteiros, prostitutas ou adúlteros são apenas vítimas do diabo aguardando pela minha ação de salvá-los. Obreiros, à luta! Não estou sendo agressivo com aquele diferente de mim, mas com o diabo dentro dele.

Diversas dessas figuras ou corpos passam ser mobilizados ao lado do diabo. Dos progressistas que citamos, ao bebê que chora e ao amigo que fuma, como nas passagens ao longo desse capítulo. O medo do contato com o Outro que pode me transmitir o diabo e abrir-me à possessão cola a imagem de demoníaco a certos corpos que podem ser legitimamente combatidos porque representam com muita clareza o mal. A separação nós versus eles é reiterada. Qualquer violência está justificada.

Mas há nisso intenso amor. Malafaia já dizia: eu amo todos, os gays, os bandidos e os assassinos, desde que dispostos e engrossar as fileiras da salvação da minha igreja. Quando perguntado se há gays em sua igreja, ele responde categórico: apenas aqueles que já saíram disso ou estão tentando sair.

Considerações Finais

Quando cheguei pela primeira vez na Universal meu principal receio era de que não me aceitassem. Logo no primeiro dia, subindo as escadas, me deparei com um aluno, orientando de monografia, com quem tinha alguma proximidade. Mais alguns passos, e encontrei um aluno calouro que havia participado de uma aula na semana anterior marcada por um intenso debate sobre os direitos civis. Meu principal receio era de que, por saberem das minhas posições sobre as liberdades individuais e a laicidade do Estado, temas das disciplinas que leciono, estaria colocado o distanciamento que impediria uma vivência produtiva em campo. Ao contrário, fui intensamente assediada durante todos os sábados dentro da Universal, por diversas tentativas de conversão: *'vem se sentar lá na frente'*; *'você vai voltar, né?'*; *'que tal ir tomar um sorvete com a galera?'*; *'porque você não traz o seu marido?'*; *'vamos pegar firme agora, né?'* *'você sente falta de Jesus?'*; *'o pastor pediu pra te chamar lá pra frente'*; *'você está sofrendo com o quê?'*; *'vamos cantar'*; *'toma essa vela, vim te trazer luz'...* Não à toa, meu sentimento inicial foi de intenso arrebatamento pelo afeto em circulação. Entretanto, houve distância, mas criada por mim mesma e a partir de um incômodo crescente.

Apesar do vínculo afetivo com aqueles jovens, com os quais me emocionei em diversos momentos, não consegui enxergá-los desvinculados da 'instituição' Igreja Universal do Reino de Deus. Logo, o amor e o cuidado a mim dedicados soavam pior do que se tivessem optado pela distância. Soavam como um querer-estar-próximo o suficiente para me convencer de que eu estava errada e em sofrimento. Estar próximo o suficiente para dizer: *"Venha, você precisa experimentar o que já experimentamos e nos faz tão superiormente felizes"*. Não foi possível desvincular esse comportamento da minha inquietação com a intolerância, mesmo quando ele chegava a mim através de calorosos – verdadeiramente calorosos – abraços. A construção dessa superioridade moral me parece, a essa altura, central para o que foi proposto nesta tese: o ressentimento é mola mestra da intolerância.

É inegável que a vida concreta dá sinais claros de melhora depois da conversão. A ampla maioria dos fiéis da Universal chega à igreja em situação de intenso sofrimento e já nas primeiras semanas ele começa a ser minimizado: o jovem recebe apoio para livrar-se das drogas, é encaminhado a um emprego, recebe tratamento médico e odontológico, passa a praticar uma atividade esportiva, faz aulas preparatórias para o ENEM, recebe aconselhamento individualizado com os obreiros e, acima de tudo, vê-se inserido numa rede de solidariedade e afeto que o acolhe prontamente. Todos têm nome e uma história respeitada, mesmo que ela seja marcada por uma extensa lista de pecados

prévios à conversão. Festeja-se o ganho de cada alma, já que é a obra do Senhor posta em prática na Terra. A forma como muitos definem a prosperidade é significativa: para além do ganho econômico, uma vida familiar estável ou simplesmente “*não ter mais pesadelos*”, como Maria me relatou, são sinais claros de vida próspera entre os iurdianos. E porque seria diferente?

Entretanto, mais do que pensar que essa vida em melhores condições poderia ser conflitante com a circulação do ressentimento, o que afirmo aqui é que a sua coexistência potencializa a postura da vítima ressentida. Se a vida hoje é melhor, é porque o fiel soube entregar-se a Deus e seguir seus princípios, o que significa ter aprendido a lidar com as encarnações do diabo. Mais do que afastamento dessas encarnações, a relação é de luta: dos gladiadores que abriram esta tese, a cada obreiro que, sob o argumento do amor que Deus lhes dá, empreende a batalha cotidiana da conquista de almas, assentada na necessidade de fazer com que os Outros compreendam o quão errado é o caminho sem o Espírito Santo. O diabo dá sentido ao sofrimento, e já disse Nietzsche: é melhor algum sentido para o sofrimento do que sentido algum. Desde que tenha sentido, qualquer que seja, o homem é capaz de suportar o sofrimento. O sofrimento agora compreendido e os sinais concretos de que a vida melhora reforçam o ressentimento ao invés de negá-lo, posto que reforçam a superioridade daqueles que livremente optaram pelo reto caminho. A solidariedade também é combustível para o ressentimento: enquanto minoria perseguida, os neopentecostais precisam estar juntos e unidos para combater a decadência do mundo, narrativa fundamental para a definição da sua superioridade moral.

Como, nesses termos, denunciar um poder que não parece estar negando a vida, mas promovendo-a? Como combater um poder que, ao contrário, dá marcas concretas de prosperidade? A questão principal que coloca-se a partir da asserção de que “a vida melhora” para os iurdianos, não passa, aqui, pelo julgamento do que seria, efetivamente, uma vida melhor. Ou seja, não envolve discutir que o que eles acham que é ascensão em outras visões seria alienação ou coisa do gênero – não é deste julgamento que esta tese trata. Que aspectos fundamentais da vida de um contingente tão grande de cidadãos estejam sendo atendidos, que essas pessoas estejam inseridas em redes de sociabilidade que lhes garantem alguma segurança, que direitos básicos não fornecidos por um Estado omissos cheguem-lhes pela igreja – em nada disso reside esta crítica, e nem poderia.

Minha questão aqui, entretanto, é política: o quanto esse movimento que inegavelmente traz ganhos para seus fiéis carece, para funcionar, de uma narrativa de superioridade moral que cria um contingente vasto de inimigos diabólicos e abjetos. É sobre esses Outros, sobre os que não são fiéis neopentecostais, que a tese pretendeu

lançar alguma luz. Como reforçado ao longo das páginas anteriores, não é silenciamento ou negação do que foge ao ideal normativo do 'filho de Deus', mas sua captura dentro de arranjos maiores de poder. O que seria da IURD sem as encarnações cotidianas do diabo, seu Outro constitutivo? O que seria da IURD sem a narrativa de um mundo ideal puro e livre onde sofredores podem assenhorar-se, rompendo com a posição de servos?

Daí a afirmação do ressentimento como afeto central desse universo composto por milhões de brasileiros, em franco crescimento. Seria generalizante – e por isso mesmo equivocado – afirmar que todo evangélico é um ressentido, mas não parece-nos que a postura de vítima, que tem sempre um inimigo a quem culpar pelo sofrimento, seja uma exceção, nem tampouco a superioridade moral necessária a cada fiel, agora um sacerdote que precisa evangelizar para ganhar almas. No momento em que, pela defesa do sacerdócio universal, cada membro da IURD é um pastor em potencial cuja missão nesse mundo é ser vigilante quanto à ação do diabo – ser um atalaia, como vimos – e salvar da anormalidade o máximo de almas desgarradas, a afirmação da sua superioridade configura-se como o móvel decisivo para a circulação de ideais normativos violentamente excludentes. Agora são milhares de diretores de consciência espalhados pelo corpo social, elevados a essa autoridade apenas pela experiência: *'vim, vi e venci, e agora devo levar isso aos Outros que seguem sofrendo'*. É desses indignados com a ação do diabo nas almas que teimam em fugir das rígidas identidades neopentecostais que a Biopolítica dos Afetos precisa para funcionar: quanto mais deles, mais o poder que opera pelo afeto consegue circular, mais consegue chegar a cada micro-relação cotidiana.

A escolha pelo termo "biopolítica" é reflexo desse argumento, porque reforça a percepção de um dispositivo de poder e subjetivação que é individualizante e totalizante ao mesmo tempo, que atua sobre o Eu-Subjetividade e sobre o Outro-Alteridade. Nessa biopolítica, a positividade do poder opera pela negatividade ética: *sou bom porque o Outro é ruim; sem o outro abjeto a partir do qual posso afirmar-me superior, não me constituo*. O neopentecostalismo é um fenômeno rico para as questões ora propostas porque, mais do que articular culpa, o que daria-se apenas em nível subjetivo, articula vitimização, pela presença do diabo, um terceiro. É o Ser e o Outro, numa relação política, como posto desde as primeiras páginas. Ao contrário do imoral que sente-se culpado, ao sofrer vitimado o Outro é indispensável: temos o homem do ressentimento.

O Outro é imprescindível, portanto, mas não como uma alteridade transformadora. O apagamento do humano pela representação e pela objetificação não permite o encontro traumático com a alteridade que produz sentido ético. Assim, o Outro como a encarnação do diabo é princípio da violência: se não é o humano que está ali, não há problema em eliminá-lo, especialmente sob a narrativa de salvar, com amor, o humano

que o diabo tomou para si. A hierarquia das vidas mais válidas e mais justas é construída sob princípios identitários que negam a Alteridade na sua dimensão de questionamento para reduzi-la a uma relação ressentida. Já afirmamos: negada a alteridade, promovida a intolerância.

Avizinha-se, nesses termos, uma moralidade específica? A partir do seu amplo alcance, teríamos uma nova estrutura moral baseada no ressentimento como motor da ascensão conservadora e intolerante de grupos numérica e politicamente relevantes no nosso corpo social? O ressentimento e a vitimização aí relacionada seriam uma narrativa suficiente e eficaz para o entendimento da estrutura psíquica de movimentos assentados em tentativas de estabelecer uma superioridade moral? Apesar da impossibilidade de marcar uma resposta definitiva, não posso deixar, entretanto, de insinuá-la, especialmente de defender a temática ora apresentada como uma ferramenta analítica para mais do que pode vir nos estudos sobre intolerância. Considerando que as conclusões devem prestar-se também à abertura de novos caminhos, defendo que a tese resulta em uma articulação relevante do nexos entre ressentimento e intolerância capaz de subsidiar novos argumentos, em especial porque há muito mais nuances a enriquecer esse tipo de problematização.

Dito dessa forma, faço uma ressalva, fundamental para esses possíveis caminhos de pesquisa que afirmo a essa altura: mesmo que a lógica seja mesmo a do ressentido-intolerante, nada disso se dá facilmente. Muita força é feita diariamente por um contingente enorme de pessoas, dentre pastores, obreiros e fiéis, para que a engrenagem da Universal funcione, em especial para a manutenção e ampliação do seu rebanho. Os pastores trabalham sete dias por semana e muitos moram dentro dos templos; são transferidos para cidades diversas de acordo com as demandas locais e os problemas enfrentados no proselitismo em cada contexto específico. Há intenso investimento em novidades capazes de fidelizar seus fiéis, seja com novos produtos midiáticos ou ações concretas que ultrapassam os cultos, como atendimento médico, por exemplo. Também é crescente a ocupação dos momentos de lazer e entretenimento, de forma a marcar presença na vida do fiel mesmo nas circunstâncias do não-institucionalizado. Mas, apesar de todos os sinais de melhoria da vida dos iurdianos, endossado pelo volume impressionante de testemunhos diários em seus templos e canais de TV e rádio, muitos "esfriam na fé" ou "não pegam firme", como os obreiros dizem.

A performatividade constante dos ideais normativos neopentecostais é sinal de que a vida não é um suporte tão fácil para a dominação. A necessidade de reiteração cotidiana dos discursos que materializam a violência das categorizações reflete um universo que não tem hegemonia resguardada por um comportamento homogêneo e

mimético dos seus fiéis. Quando afirmamos a presença constante dos inimigos na Universal e sua vida discursiva rica, com o discurso circulando de forma reiterativa, reforçamos tratar-se de um terreno pantanoso e instável, que precisa esforçar-se cotidianamente para manter-se: um poder que funciona pela definição de critérios de verdade universais que não esgotam-se no momento da sua definição, mas precisam ser performados sempre. Quanto mais vasto o contingente de ressentidos para performá-los, tanto mais bem sucedida a guerra contra o diabo.

Essa pode parecer uma guerra fácil, com os números a incitar essa percepção. Mas se assim fosse, não seria necessária tanta força para colocá-la em prática diariamente. Há muito do outro lado.

Há muita persistência num existir que inverte a fórmula do ressentimento: uma alteridade outra, ruidosa e transformadora, como recusa à identidade. Alteridade como relação no mínimo dual, que luta contra a violência normativa da representação. Há muita vida assumindo a precariedade como princípio fundamental para romper com as identidades violentas; muitas vidas precárias abertas ao mundo exigindo relações mais plásticas e, por isso mesmo, menos amedrontadas. Há muita vida limitando o sucesso da representação, muita vida demandando a ruptura com essa ontologia egoica: a ontologia tem que ser política, aberta, afetada.

A persistência no existir, a resistência às normas, é engendrada também por dentro dos campos de inteligibilidade, questionando-os, desde corpos que rematerializam-se a corpos que simplesmente negam-se. Aqui, mais do que afetos colonizados ou domesticados, afetos que permitem perceber a universalidade da precariedade e que, ao fazê-lo, permitem-se afetar pelo Outro sem negá-lo, sem reduzi-lo à violência da representação. Se há forças que reiteram a violência das normas o tempo todo, a capacidade de agir só será aumentada em combate contra os referentes fixos. Fora dos modelos claros e violentos do que devemos ser, temos menos sujeitos ressentidos que se consideram inferiores e precisam inverter valores para garantir alguma forma de superioridade moral. Apenas libertos desses modos de determinação, o medo e a insegurança deixam de ser uma narrativa tão poderosa. Se há afetos vampirizados possibilitando diferentes alocações de valor entre humanos, definindo realidades exclusivistas e opressoras, também há afetos do outro lado.

Retomando nossos autores, nossa afirmação da vida segue a trilha do último Foucault, este sim um pensador da liberdade: onde há poder, há resistência. Não estamos sob estados de dominação, unilateralmente colocados, mas envolvidos em relações de poder – nessa diferença fundamental residem todas as nossas possibilidades. Onde há relações há reversões possíveis, ao contrário da inflexibilidade de estados rígidos de

dominação. O esforço cotidiano para que instituições como a IURD mantenham-se e cresçam colocam o poder aberto, como enfrentamento: onde há poder em relação, há possibilidades libertárias. Como em Spinoza, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”.

Temos, desse outro lado, um tanto de Foucault e a estética da existência: mais cuidado de si, ao invés de saber de si. Mais do sujeito sobre si próprio, fora do narcisismo, modelando de modo libertário sua relação com o mundo. Mais da potência nietzschiana e seu corpo como uma estrutura social de impulsos e afetos que lutam incessantemente para aumentar sua potência. Na “dualidão” Nietzsche e Spinoza, temos que corpo e alma são uma totalidade afetiva. Corpos sofrem, mas corpos são potentes. A Potência é aquilo que quer na Vontade, um eterno dizer-sim ao devir.

E a potência não é algo a ser representado.

Esta conclusão não visa problematizar as diversas lutas pela emancipação: haveria um novo e longo caminho teórico a percorrer. Mas apenas sinalizar que as perspectivas emancipatórias que estão desde sempre colocadas não rompem com a biopolítica se não romperem com os próprios termos que criticam. Pensemos nos riscos das lutas identitárias que seguem adotando os mesmos mecanismos excludentes e normatizadores, como o estabelecimento de novas categorias rígidas onde deveria haver mais, muito mais. Quantos movimentos feministas que não aceitam travestis ou movimentos gays que recusam-se a incorporar questões raciais, por exemplo. Carecemos, ao contrário, de formas de luta onde os significados não-determinados possam emergir – e muitas das lutas hoje postas negam qualquer realidade que não esteja antecipada na caracterização precisa de quem podem ser os sujeitos legítimos de lutas. Muitas lutas que negam o múltiplo, reproduzindo a lógica da intolerância pela violência da identidade. Carecemos de lutas, então, que neguem a ordem e a autoridade, ao contrário daquelas que as reproduzem, sob pena de seguirmos o mesmo caminho trilhado por aqueles a quem chamamos intolerantes, qual seja, rumo à defesa de um tipo único de indivíduo que continuamente reproduz o cancelamento do Outro e resulta em uma subjetividade única, fundamento de todo e qualquer totalitarismo.

Aprendemos que todos os sentidos e valores devem ser questionados em sua historicidade. Logo, que não haja luta que não parta do questionamento desses significados, do questionamento do sentido ligado à produção da subjetividade em cada contexto. Com uma única verdade, nada nos resta além da intolerância. Sabemos, não há um único poder. Logo, não pode haver uma única liberdade.

Referências

- AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. New York: Routledge, 2012.
- _____. Affective Economies. **Social Text**. Vol. 22, n.02, pp. 117-139, 2004.
- _____. In the Name of Love. **Borderlands E-Journal**. Vol.02, n.03, 2003.
- ALMEIDA, Ronaldo. **A Igreja Universal e seus demônios**: um estudo etnográfico. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- ATHANASIOU, Athena; et al. Towards a New Epistemology: The "Affective Turn". **Historien**. vol. 08, pp. 05-16, 2008.
- AUBREÉ, Marion. A Visão da Mulher no Imaginário Pentecostal. **Antropolítica**. Niterói, n. 9, p. 119-131, 2. Sem 2000.
- BARBOSA, Wilmar do Valle; LOTT, Henrique Marques. O religioso após a religião: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 71-100, out./dez. 2010.
- BECKER, Simone; TONELLI, Maria Juracy Filgueiras. A Violência Normativa e os Processos de Subjetivação: contribuições para o debate a partir de Judith Butler. Anais - **9º Seminário Fazendo Gênero**. ISSN 2179-510X. Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- _____. Epistemological Modesty. **The Christian Century**. n. 29, pp. 972-978, 1997.
- _____. Desseccularização do Mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n.21, vol.1, pp. 9-24, 2000.
- BIRMAN, Joel. Jogando com a Verdade: uma Leitura de Foucault. **Physis**. Rio de Janeiro, n.12, pp.301-324, 2002.
- BRONSZTEIN, Karla Patriota; RODRIGUES, Emanuelle Brandão. O Ethos da Mulher V: consumo e construção da identidade feminina na Igreja Universal. **Lumina**. Juiz de Fora, vol.10, n.1, abril 2016.
- BRUNI, José Carlos. Foucault: o silêncio dos sujeitos. **Tempo Social**. São Paulo, n.01, vol.01, pp199-207, 1989.
- BURITY, Joanildo A. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião**. N. 4, pp. 27-45, 2001.

- BUTLER, Judith. Can one lead a good life in a bad life? **Radical Philosophy**, n. 176, pp.09-18. Nov-dezembro 2012.
- _____. Vida Precária. **Contemporânea**. N.01, pp.13-33, jan-junho, 2011.
- _____. For and Against Precarity. **Tidal: Occupy Theory, Occupy Strategy**. Vol.01, dezembro 2011b.
- _____. Conversando sobre Psicanálise. Entrevista a Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen. **Estudos Feministas**. Florianópolis, vol. 18, n.01, pp. 161-170, janeiro-abril, 2010.
- _____. **Vida precária: el poder del duelo e la violencia**. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. Como os corpos se tornam matéria. Entrevista a Baukje Prins e Irene Costera Meijer. **Estudos Feministas**. Florianópolis, vol. 10, n.01, pp. 155-167, 1º semestre 2002.
- _____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lpes (org.). **O Corpo Educado: pedagogias da Sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- _____. Fundamentos Contingentes: O feminismo e a questão do pós-modernismo. **Cadernos Pagu**. N. 11, pp. 11-42, 1998.
- CAMATI, Odair. Charles Taylor: uma era secular. **Conjectura**. Caxias do Sul, v. 18, n. 3, p. 192-195, set./dez. 2013.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo y Mercado**. Quito: Abya-Yala, 2000.
- _____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. **REVISTA USP**. São Paulo, n.67, p. 100-115, set/nov. 2005
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e Reencantamento: a Emergência dos Novos Movimentos Religiosos. **BIB**, São Paulo, nº 56, pp. 55-69, 2003.
- CANDIOTTO, César. Foucault e a crítica do sujeito e da história. **Aulas**. N.03, pp 01-21, março 2007.
- CHAVES, Pedro Jônatas da Silva. Raízes Históricas do Pentecostalismo Moderno. **Azuza**. Vol. 07, n.01, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 2005.
- _____. Espinosa: vida e Obra. In: Spinoza, B. **Os Pensadores**. São Paulo; Abril Cultural, 1983.
- CLOUGH, Patricia. Introduction. In: CLOUGH, Patricia; HALLEY, J. (Org.). **The affective turn: theorizing the social**. Durham: Duke University Press, 2007.

- COELHO JR. Nelson Ernesto; FIGUEIREDO, Luis Cláudio. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. **Interações**. Vol. 09, n. 17, 2004.
- COSTA, Valeriano dos Santos. Sacerdócio Real: promessa e profecia. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 54, n. 2, pp. 284-297, jul./dez. 2014.
- COSTA, Joaquim. Fé e narrativas de progresso – um pequeno contributo teórico. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano. XI, n. 16/17, pp.331-339, 2012.
- DALAQUA, Gustavo. **Judith Butler e a Ética da Precariedade**. Seminário apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, UFPR, 2013.
- DANNER, Fernando. O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault. **Estudos Filosóficos**. São João del Rei, n. 4, pp. 143-157, 2010.
- DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. Religião e Política: análise dos possíveis intercâmbios e atravessamentos entre esferas supostamente antagônicas. **Nures**. Ano. IX, n. 23, jan-abril 2013.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUARTE, André. **De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica**. Disponível em https://works.bepress.com/andre_duarte/17/. Acesso em 12 de janeiro de 2016.
- _____. Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI. **Cinética**. S.d. Disponível em http://www.revistacinetica.com.br/cep/andre_duarte.htm. Acesso em 12 de janeiro de 2016.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e o desejável conhecimento do Sujeito. **Educação e Realidade**. N.24, vol.1, pp. 39-59, jan-junho, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: Estratégia Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. Omnes et Singulatim. **Novos Estudos**, n.26. Março de 1990.

- _____. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. **Microfísica do poder.** Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. **O Nascimento da Clínica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- _____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ENGELMAN, Selda. **Trabalho e Loucura: uma biopolítica dos afetos.** Porto Alegre: Sulina, 2006.
- ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio." **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 35, p. 89-100, dez. 2015.
- GABATZ, Celso. Religiosidade Brasileira Contemporânea: pluralismo, secularização e múltiplas pertencas. **Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST.** São Leopoldo. v. 2, pp.510-522, 2014.
- GAUCHET, Marcel. Estamos num Momento tanto de Invenção Religiosa como de Saída da Religião. **Entrevista ao Instituto Humanistas Unisinos**, 2008. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/11609-estamos-num-momento-tanto-de-invencao-religiosa-como-de-saida-da-religiao-entrevista-com-marcel-gauche>. Acesso em 20 de janeiro de 2016.
- _____. As Religiões não são mais determinantes para a Vida Coletiva. **Entrevista ao Instituto Humanistas Unisinos**, 2009. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/24430-as-religioes-nao-sao-mais-determinantes-para-a-vida-coletiva-entrevista-especial-com-marcel-gauche>. Acesso em 20 de janeiro de 2016.
- GIANNIS, Konstantinos D. **Religion and Politics: Debating secular and post-secular theories.** s.a. Disponível em [http://users.auth.gr/kourebe/Religion%20and%20Politics.%20Debating%20secular%20and%20post-secular%20theories.%20publish%20\(2\).pdf](http://users.auth.gr/kourebe/Religion%20and%20Politics.%20Debating%20secular%20and%20post-secular%20theories.%20publish%20(2).pdf). Acesso em 18 de janeiro de 2016.
- GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores.** 1 ed. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- GOMES, José Ozean. O anti-intelectualismo nas origens do pentecostalismo norte-americano. **Azuza**. Vol. 06, n.01, 2015.
- GOMES, Livia Godinho Nery; SILVA JÚNIOR, Nelson da. Experimentação política da amizade: alteridade e solidariedade nas classes populares. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília, vol. 23, n. 2, pp. 149-158, 2007.

- GREGG, Melissa; SEIGWORTH, Gregory. An invention of Shimmers. In: GREGG, Melissa; SEIGWORTH, Gregory (orgs). **The Affect Theory Reader**. Durham: Duke University Press, 2010.
- HABERMAS, Jurgen. Notes on a postsecular society. **New Perspectives Quarterly**. Vol. 25, ed. 4. Pp. 17–29, 2008.
- _____. **Europe: the faltering project**. Malden, MA: Polity Press, 2009.
- _____. A Postsecular World Society?. Entrevista a Eduardo Mendieta. **The Immanent Frame**. 2010. Disponível em <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>. Acesso em 18 de janeiro de 2016
- HOFSTADTER, Richard. **Antiintellectualismo nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- JACOBSEN. Eneida. Crise do Paradigma Weberiano da Racionalização Ocidental: uma leitura da sociologia da religião no Brasil a partir de Thomas Kuhn. In: OLIVEIRA, K. et al (orgs). **Religião, política, poder e cultura na América**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012.
- JESUS, Paula Bettani M. Considerações acerca da noção de afeto em Espinosa. **Cadernos Espinosanos**. N.33, jul-dez. 2015.
- KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- _____. O Ressentimento Camuflado da Sociedade Brasileira. **Novos Estudos**, n.71, pp.163-190, março 2005.
- LA CAZE, Marguerite; LLOYD, Henry Martyn. Philosophy and The “Affective Turn”. **Parrhesia**, n.23, pp. 1-13, 2011.
- LEMONS, Christina; TAVOLARO, Douglas. **O Bispo: a história revelada de Edir Macedo**. Larousse, 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Humanismo do outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições. 70, 1965.
- LEYS, Ruth. The Turn to Affect: A Critique. **Critical Inquiry**, n. 37, 2011.
- LOPONTE, Luciana Gruppelli. Do Nietzsche trágico ao Foucault ético: sobre a estética da existência e uma ética para a docência. **Educação e Realidade**. n.28, vol.2, pp. 69-82, jul-dez 2003.
- MACEDO, Edir. **O Perfil da Família de Deus**. Rio de Janeiro: Unipro, 2007.
- _____. **O Perfil da Mulher de Deus**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

- _____. **Orixás, Caboclos e Guias:** deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Unipro, 1997b.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. SOS Mulher: a identidade feminina na mídia pentecostal. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 167-188, set. 1999.
- MAGALHAES FILHO, José Rômulo de. Mulher Pentecostal: entre a vida religiosa e a realidade social. Trabalho apresentando na **X Reunião de Antropólogos Norte-Nordeste**, 2007. Disponível em <http://jrmf.pro.br/textos.htm>.
- MANSILLA, Miguel Ángel. El neopentecostalismo chileno. **El Cotidiano**. México, v. 22, n. 143, pp. 106-114, maio-junho 2007.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais:** sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo de 2010. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.
- MARQUES, Alexandre Bacelar. Charles Taylor: a secular age. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 29(2), pp. 220-237, 2009.
- MARTINS, André. Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos: encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, n.14, pp.183-198, 2000.
- MASSUMI, Brian. **Parables for the Virtual:** movement, affect, sensation. Durham: Duke University Press, 2002.
- MATHIAS, José Ronaldo Alonso. **Identidade e Diferença:** sentidos em construção. Tese apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. USP: São Paulo, 2006.
- MATOS, Alderi Souza de. **O Sacerdócio Universal de todos os Fiéis**. Instituto Presbiteriano Mackenzie. Disponível em <http://www.mackenzie.br/6967.html>. Acesso em 20 de julho de 2016.
- MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, Arriscado; ROQUE, R. (orgs). **Objectos impuros:** experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2008.
- MOREIRA, Adriana Belmonte. Nietzsche e Espinosa: fundamentos para uma terapêutica dos afetos. **Cadernos Espinosanos**. n.24, 2010.
- NARVAZ, Martha; NARDI, Henrique Caetano. Problematizações feministas à obra de Michel Foucault. **Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, vol. 07, n.01, pp.45-70, março 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. **Genealogia da Moral:** uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- NOBRE, Renarde F. Weber e o Desencantamento do Mundo: Uma Interlocução com o Pensamento de Nietzsche. **Dados**. Rio de Janeiro, Vol. 49, n. 3, pp. 511-536, 2006.
- OLIVA, Margarida. **O Diabo no "Reino de Deus"**: por que proliferam as seitas?. São Paulo: Musa, 1997.
- ORO, Ari Pedro. A demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus. **Debates do NER**. Porto Alegre. Ano 06, n.07, pp. 135-146, jan-junho, 2005.
- PECORARO, Rossano. Biotécnica, poder e estatização dos corpos. **Pensando**. Vol. 1, n. 2, 2010.
- PELBART, Peter Pal. **Vida e Morte em Contexto de Dominação Biopolítica**. Conferência proferida no dia 3 de outubro de 2008. Ciclo "O Fundamentalismo Contemporâneo em Questão". Instituto de Estudos Avançados – IEA - USP. Disponível em www.iea.usp.br/textos. Acesso em 15 de fevereiro de 2016.
- _____. Biopolítica. **Sala Preta**, vol.07, pp. 57-66, 2007.
- _____. **Vida Capital**. São Paulo, Iluminuras, 2003.
- PIERUCCI, Antônio. A Secularização em Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. N. 37, vol. 13, junho, 1998.
- _____. Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. **Conferência no VIII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia**. Brasília, UnB, 9 de agosto de 1997. Disponível em http://novos estudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/83/20080627_a_proposito_do_auto_engano.pdf. Acesso em 15 de dezembro de 2015.
- _____. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**. vol.20 n.2. São Paulo, nov. 2008.
- PRANDI, Reginaldo. Perto da Magia, Longe da Política: derivações do encantamento no mundo desencantado. **Novos Estudos**. N.34, nov. 1992.
- RIBEIRO, Elton. Charles Taylor e a Secularização. **Brotéria**. N.170. pp. 147-156, 2010.
- RIEDNER, Rachel. The Cultural Politics of Emotion. Resenha. **Jac Online Journal**. Vol. 26, pp. 700-706, 2006.
- RIVERA, Paulo Barrera. Desencantamento do Mundo e Declínio dos Compromissos Religiosos: a transformação religiosa antes da pós-modernidade. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 4, n. 4, p.87-104, out 2002.
- ROBBINS, Joel. **Becoming Sinners**: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley: University of California Press, 2004.

- SAFATLE, Vladimir. **O Circuito dos Afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. **Teoria e Sociedade**. Belo Horizonte, n. especial, pp. 16-51, 2003.
- SCRUTON, Roger. **Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- SEDGWICK, Eve; FRANK, Adam. Shame in the Cybernetic Fold: reading Silvan Tomkins. **Critical Inquiry**, n.21, 1995.
- SILVA, Denilson Lopes. Afectos pictóricos ou em direção a Transeunte, de Eryk Rocha. **Famecos**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, pp. 255-274, maio/ago. 2013.
- SILVA MOREIRA, Antonio Rogerio da. Nietzsche: o Ressentimento e a Transmutação Escrava da Moral. **Argumentos**. Ano 2, n. 3, pp.187-192, 2010.
- SILVA, Anaxsuell Fernando da. O Diabo entre os Neopentecostais: o caso da IURD no RN. **Contexto**. Vol. 04, n.01-02, pp.93-109, 2013.
- SOTTANI, Silvânia Mineira Ribeiro. **O Interacionismo**: gênese, afinidades eletivas e desdobramentos recentes. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, 2008.
- SOUZA, Luís Antônio Francisco de. Disciplina, biopoder e governo: contribuições de Michel Foucault para uma analítica da modernidade. In: SOUZA, Luís Antônio Francisco de. et al (orgs). **Michel Foucault**: sexualidade, corpo e direito. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.
- SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. Os pentecostais: entre a fé e a política. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, n. 43, pp. 85-105, 2002.
- SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de. A **Imagem do Diabo nos Livros de Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2000.
- SOUZA, José Tadeu Batista de. Emanuel Levinás: o Homem e a Obra. **Nova Fase**. Ano 3. N. esp. Junho 1999.
- SPINOZA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- _____. **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- _____. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- STRATHERN, Paul. **Foucault em 90 Minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- SUSIN, Luiz Carlos. Lévinas e a Reconstrução da Subjetividade. **Veritas**, Porto Alegre, n. 37, nº 147, set. 1992.
- TADDEI, Renzo; GAMBOGGI, Ana Laura. Educação, antropologia, ontologias. **Educação em Pesquisa**. São Paulo, v. 42, n. 1, p. 27-38, jan./mar. 2016.
- TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- _____. Características e Interfaces da Secularização nos dias de hoje. **Entrevista ao Instituto Humanistas Unisinos**, 2013. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519716-charles-taylor-caracteristicas-e-interfaces-da-secularizacao-nos-dias-de-hoje>. Acesso em 20 de janeiro de 2016.
- TORRES, Shirley Lucindo. **Responsabilidade, Proximidade, Sensibilidade: Intersubjetividade Ética em Levinás**. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia, 1998.
- TRINDADE, Rafael. **Espinosa e a Servidão Humana**. Disponível em <https://razaoinadequada.com/2014/10/09/espinosa-a-servidao-humana/>. Publicado em 09 de setembro de 2014. Acesso em 10 de março de 2016.
- UNGUREANU, Camil C. Razón pública, religión y traducción: prospectivas y limites del postsecularismo de Habermas. **Revista Española de Ciencia Política**. n.32, pp. 183-201, julho 2013.
- VALLEJO, Iván Garzón. Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?. **Revista de Estudios Sociales**. Bogotá, n. 50, pp. 101-112, dez. 2014.
- VAZ, Paulo Roberto Gibaldi. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. **Galaxia**. São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.
- _____. O Corpo-Propriedade. In: Fausto Neto, A.; Pinto, M. J.. (Orgs.). **Mídia e Cultura**. 1ed. Rio de Janeiro: Diadorim - COMPÓS, 1997.
- _____. Do Normal ao Consumidor: conceito de doença e medicamento na contemporaneidade. **Ágora**. Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, pp. 51-68, jan-junho 2015.
- VAZ, Paulo Roberto Gibaldi; SANTOS, Amanda; ANDRADE, Pedro Henrique. Testemunho e subjetividade contemporânea: narrativas de vítimas de estupro e a construção social da inocência. **Lumina**. Vol.8, n 2, pp 01-33, dez. 2014.
- WASSER, Nicolas. Vidas precárias entre normalização e movimentação. **Sociologias**. Porto Alegre, vol.18, n.41, jan-abril, 2016.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo, Martin Claret, 2005.

WETHERELL, Margaret. **The Future of Affect Theory**. Entrevista à *Theory, Culture & Society*, 2014. Disponível em <http://www.theoryculturesociety.org/the-future-of-affect-theory-an-interview-with-margaret-wetherall/>. Acesso em 09 de abril de 2016.

_____. Affect and discourse: what's the problem? From affect as excess to affective/discursive practice. **Subjectivity**. vol. 6, n.4, pp. 349–368, 2013.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao Deserto do Real**. São Paulo: Boitempo, 2003.