

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA

ENTRE A VIRTUDE E O RISCO:

Sobre religião e opinião pública

Leandro de Paula Santos

Rio de Janeiro

2016

Leandro de Paula Santos

Entre a virtude e o risco:
Sobre religião e opinião pública

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Orientadora: Dra. Ieda Tucherman

Rio de Janeiro

2016

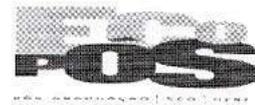
CIP - Catalogação na Publicação

D419e De Paula Santos, Leandro
Entre a virtude e o risco: sobre religião e
opinião pública / Leandro De Paula Santos. -- Rio
de Janeiro, 2016.
315 f.

Orientadora: Ieda Tucherman.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Escola da Comunicação, Programa de Pós
Graduação em Comunicação, 2016.

1. Religião. 2. Fé. 3. Liberalismo. 4.
Secularismo. 5. Opinião Pública. I. Tucherman,
Ieda, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).



**ATA DA 407ª SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE DE DOUTORADO
DEFENDIDA POR LEANDRO DE PAULA SANTOS NA ESCOLA DE
COMUNICAÇÃO DA UFRJ**

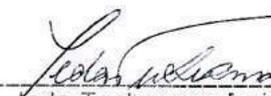
Aos onze dias do mês de abril de dois mil e dezesseis, às quatorze horas, no auditório do quarto andar do IBICT da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, foi realizada a defesa de tese de doutorado de **Leandro de Paula Santos**, intitulada: "**Entre a Virtude e o Risco: sobre religião e opinião pública**" perante a banca examinadora composta por: **Ieda Tucherman** [orientador(a) e presidente], **Márcio Tavares D'Amaral**, **Luiz Fernando Dias Duarte**, **Paula Montero** e **Vladimir Pinheiro Safatle**. Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua tese:

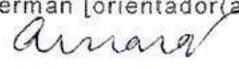
aprovada reprovada aprovada mediante alterações

A banca sugere sua publicação

E, para constar, eu, Thiago Couto, lavrei a presente, que segue datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Doutor(a) em Comunicação e Cultura.

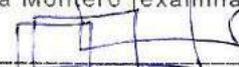
Rio de Janeiro, 11 de abril de 2016

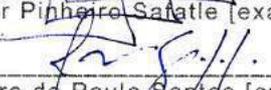

Ieda Tucherman [orientador(a) e presidente]


Márcio Tavares D'Amaral [examinador(a)]


Luiz Fernando Dias Duarte [examinador(a)]


Paula Montero [examinador(a)]


Vladimir Pinheiro Safatle [examinador(a)]


Leandro de Paula Santos [candidato(a)]

* As atas de defesa de tese/apresentação de dissertação dos Programas de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro somente geram efeitos após sua homologação pelo CEPG.

RESUMO

Baseada em uma amostragem de correntes do debate público do Brasil e dos EUA na primeira década do século XXI, esta tese documenta a consolidação simultânea de dois diferentes regimes de leitura do fenômeno religioso em meio à cultura de massa de ambos os países. O trabalho se organiza como uma análise de práticas discursivas, a partir da reunião de evidências editoriais diversificadas e da identificação de marcos institucionais relacionados a esses movimentos, como o surgimento de centros de pesquisa, linhas de financiamento e associações de representação política. Tais indícios sugerem a existência de uma *agenda positiva*, composta por um conjunto de perspectivas médicas e científicas que apontam para benefícios de práticas como meditações, preces e tranSES, e concorrem para uma aliança entre as noções de espiritualidade e saúde. Essa tendência é paralela à *agenda negativa*, que consiste no crescimento de embates em torno da questão religiosa no terreno da opinião pública, tendo em vista sua árdua relação com o ideal do pluralismo democrático. Sondando afinidades entre esses distintos regimes de tratamento, o trabalho observa especificamente o papel instrumental atribuído à noção da *fé*. A tese busca assim registrar a consecução de formas do secularismo nos contextos investigados e a maneira como a categoria da fé vem a ser retoricamente neutralizada na grade da racionalidade política liberal.

Palavras-chave: Religião; Fé; Liberalismo; Secularismo; Opinião Pública

ABSTRACT

Based on a sampling of public debates from Brazil and the U.S.A., this dissertation reports how two different construing patterns of religious behaviors emerged in the mass media content production during the first decade of the 21st Century. The study is organized as an analysis of discursive practices, and thematizes varied publishing evidences as well as institutionalizing marks of these tendencies, such as the development of research centers, funding and political representation programmes. Such clues suggest the arising of a *positive agenda*, composed by medical and scientific understandings of the physical effects induced by practices like meditation, prayer and trance, which comprise an alliance between the ideas of spirituality and health. This trend is parallel to a *negative agenda*, which means the increasing number of conflicts in the field of public opinion regarding the religious discourse issue, given its difficult relationship with the ideal of democratic pluralism. The study probes the closeness of these different approaching patterns by considering the instrumental role that both of them attribute to the notion of *faith*. The thesis seeks to demonstrate how secularism has been accomplished in Brazil and in the U.S.A., and how the notion of faith has been rhetorically neutralized in the diagram of liberal rationality.

Keywords: Religion; Faith; Liberalism; Secularism; Public Opinion

*Para Valerie e Fernanda,
pela cumplicidade nas experiências de crer, pensar e, milagrosamente, existir.*

AGRADECIMENTOS

Ingrata a tarefa de destacar nomes em meio a uma constelação de pessoas, tempos e espaços que fizeram essa tese ganhar forma. Entre todas essas colaborações fundamentais, não posso deixar de dizer muito obrigado:

Ao PPG da ECO/UFRJ, por ter oferecido a esse projeto um contexto de criação que não seria encontrado em qualquer outro lugar. Obrigado ao CNPq pela bolsa que viabilizou a pesquisa e, sem qualquer protocolo, muito obrigado à FAPERJ por ter me levado a enfrentar o problema da pesquisa *in loco*: o estágio-sanduíche significou uma reviravolta que está impressa em cada página desse trabalho.

À Professora Ieda Tucherman, por ter visto graça em um projeto de pesquisa extravagante, e ter me apresentado o dever intelectual de nunca fazer dele algo diferente disso. Por ter me dado liberdade, mas nunca demais. Por apoiar um *insight* que reelaborou todo o argumento na reta final do projeto, fazendo resultar aqui o primeiro fruto de nossa parceria. Muito obrigado por tudo.

Ao Professor Marcio Tavares D'Amaral, por iluminar as esquinas que tento dobrar aqui, sempre sob o impulso daquilo que me ensinou ser o motor do pensamento: o espanto.

Ao Professor Luiz Fernando Dias Duarte, pelo interesse em participar desse projeto, engrandecendo a banca avaliadora com o rigor e a gentileza que pautam sua trajetória.

À Professora Paula Montero, por vir desbravando questões sobre as quais também procuro aqui pensar, em sintonia com o que admiro, há muito, em suas reflexões.

Ao Professor Vladimir Safatle, por compartilhar uma experiência de pensamento não-proprietária, inspiradoramente comprometida com um mundo que ainda não existe.

Ao Professor João Domingues, por materializar algo parecido com o que eu quero ser, e por sempre mostrar que seriedade e afeto caem muito bem numa só pessoa.

Ao Professor Ericson Saint Clair, modelo de doutorando impossível de ser alcançado, pelo siso de todos os comentários e pela colaboração ao longo do projeto.

Aos Professores Ann Taves e Ray Palloutzian, por terem me acolhido em Santa Barbara e me introduzido a uma cena acadêmica e cultural que transformou a pesquisa.

À Professora Nina Azari, pelo diálogo e pelos textos que, generosamente, expandiram meus horizontes no campo das neurociências.

Ao Professor Benilton Bezerra Jr., por ter participado da qualificação deste projeto e me interrogado sobre as questões mais fundas que moviam o sentido da pesquisa.

Aos Professores Christina Vital da Cunha e Clemir Fernandes, por terem aberto as portas do ISER para uma troca de ideias que foi fundamental para o estudo.

Ao Professor José Carlos Rodrigues, pela companhia de longos anos e pelos esparsos, mas sempre proveitosos diálogos que tivemos no decorrer do projeto.

Ao Professor Eduardo Dullo, pela valiosa interlocução nos momentos finais do estudo.

Aos queridos Agenor Carvalho e Sandra Pinto, por terem sido parceiros tão fiéis. Obrigado por garantirem espaço, tranquilidade e incentivo pra que isso aqui acontecesse.

A Aline Rabelo, pela amizade. Obrigado por cada conselho, e também por ter ensinado a praticidade do cozimento das lentilhas a um doutorando em apuros na América.

A Bruno Monteiro, por ter acompanhado essa estrada desde o começo, e pela disposição em ler e comentar cirurgicamente as fragilidades do argumento.

A José Messias, amigo que fica dos anos da ECO, que foi um grande parceiro durante todo o doutorado.

Aos amigos dos EUA, por terem feito meu ano sabático contar com encontros de carne e osso: Kyle Wells, Christian e Jill Schalesky, Greg e Erica Parsons, Maggie Connolly, Pedro Almeida, Adela Contreras, Collete Phillipi, Kathleen e Don Scott, Jennifer Hahn, Lola e Yunuen.

Muito especialmente, agradeço à minha mãe, Elenice, por ter me feito alguém e ter cuidado das minhas funções vitais nas últimas semanas desse processo; a Márcia, Rocian, Miguel e Márcio, obrigado por serem meu lugar no mundo; à minha segunda família, em especial Janeide Gondim, pelo incentivo e por ter entendido minhas ausências, mesmo quando de corpo presente.

Por fim, agradeço a todos os que, de alguma forma, desrespeitaram meu compromisso com esse projeto ao longo dos últimos anos, demandando meu tempo, minha atenção, minha fé, e me fazendo assim lembrar que a vida vale mais do que meia-dúzia de ideias.

SUMÁRIO

Introdução	p. 12
Sobre a pesquisa	p. 19
Sobre a metodologia	p. 23
Sobre os capítulos	p. 31
Capítulo 1: Religião e Opinião	p. 33
Seção I: Público	p. 40
Seção II: Privado	p. 66
Seção III: Entremeio	p. 93
Capítulo 2: Agenda Positiva	p. 113
Seção I: O recurso da fé	p. 114
Seção II: O exercício da fé	p. 156
Capítulo 3: Agenda Negativa	p. 174
Seção I: O problema da fé	p. 175
Seção II: O espaço da fé	p. 213
Capítulo 4: Crença e Democracia	p. 256
Seção I: Fundamentos	p. 261
Seção II: Fundações	p. 279
Considerações Finais	p. 294
Referências Bibliográficas	p. 299
Anexos	p. 309

Se os franceses que fizeram a Revolução eram mais incrédulos do que nós em matéria de religião, restava-lhes ao menos uma crença admirável, que nos faz falta: acreditavam em si mesmos. Não duvidavam da perfectibilidade e do poderio do homem, apaixonavam-se com confiança por sua glória, tinham fé em sua virtude. Colocavam em suas forças essa confiança orgulhosa que muitas vezes leva ao erro, mas sem a qual um povo só é capaz de servir; tinham a certeza de que seu papel era transformar a sociedade e regenerar a nossa espécie. Esses sentimentos e essas paixões tornaram-se para eles uma espécie de nova religião que, ao produzir alguns dos grandes efeitos que as religiões produzem, arrancava-os do egoísmo individual, empurrava-os para o heroísmo e a abnegação, e tornava-os muitas vezes insensíveis a todos estes pequenos bens que nos possuem.

Aléxis de Tocqueville
“O Antigo Regime e a Revolução”, 1856

INTRODUÇÃO

Um dos deveres de quem transita pela arena da Comunicação Social é atribuir a condição de objeto de estudo a fenômenos marcados precisamente pela vulgaridade de seu aparecimento. É ali, em meio ao ordinário do mundo dos enunciados, que vamos nos demorar um pouco mais, tentando reconhecer rastros daquilo que, de tão óbvio, talvez não tenha sido exatamente visto.

Este estudo busca lançar luz sobre algumas banalidades que podem ser dignas de atenção. Seu intuito é sondar a esfera das sensibilidades que nos levam a reagir coletivamente à presença social da questão religiosa, esforço que tem início com duas histórias capazes de mostrar como o tema da fé produz diferentes zonas de conflito em seus atravessamentos com o espaço público.

Seus pais estão furiosos. A direção do colégio não arreda o pé. Quem está de fora, por sua vez, tenta compreender. Sarah K., aluna do terceiro ano, foi impedida de entrar na escola Léo-Lagrange em 16 e 25 de abril. A diretora do colégio, Maryse Dubois, considerou que sua longa saia preta não respeitava a lei sobre a laicidade na escola. (*L'Adernnais*, 29 de abril de 2015)^{1 2}

No mês de abril de 2015, uma estudante muçulmana identificada como Sarah K. foi proibida de entrar no colégio por duas vezes, na pequena cidade de Charleville-Mezieres, ao norte da França. O motivo era a saia usada por Sarah, de 15 anos: a peça não era muito curta, mas, pelo contrário, longa demais. Segundo a justificativa apresentada pela direção da escola em carta endereçada aos pais da menina, a saia seria “um símbolo ostensivo de filiação religiosa”³.

Desde 2004, vigora na França uma lei que proíbe o uso de símbolos religiosos em escolas públicas, como o véu islâmico, o quipá judaico ou crucifixos. Segundo a direção do próprio colégio Léo-Lagrange, Sarah não usava burca ou o *hijab* no ambiente escolar, mas sua saia seria, por si só, uma demonstração demasiado incisiva do pertencimento religioso da aluna.

Já a adolescente tinha outra versão da história: em entrevista para o jornal local *L'Adernnais*, Sarah confessou que a saia havia sido escolhida pelo preço, tendo custado apenas dois euros em uma loja comandada por imigrantes na cidade de Charleville-Mezieres.

¹ “Exclue du collège à Charleville-Mézières pour une jupe jugée trop longue”, matéria de Guillaume Lévy

² Todas as traduções do inglês, francês e espanhol são de minha responsabilidade, a não ser quando indicado nas Referências Bibliográficas.

³ *Ibid.*

Para a menina, “essa saia não tem nada de especial, é muito simples, não tem nada de ostensivo nela. Não é um símbolo religioso”⁴.

Patrice Dutot, representante do governo local, afirmou à imprensa que “a garota não foi expulsa, foi pedido a ela para retornar com vestimentas neutras, e parece que o pai dela não queria que a aluna voltasse à escola”⁵. Segundo uma nota lançada pela Secretaria Regional de Educação, a escola teria agido corretamente, já que o uso da saia poderia ser entendido como uma espécie de provocação: “quando certos atos de protesto são planejados por estudantes, a perspectiva secular para a educação tem que ser firmemente relembrada e garantida”⁶.

Por ter sido suspensa das aulas, Sarah não pôde ainda tomar o transporte escolar para ir de volta para casa, a 25 quilômetros de distância do colégio. A mãe da menina discordou da opinião da diretora, reafirmando que a saia não tinha simbolismo religioso. Contudo, assentiu com a determinação: “se a escola não quer que minha filha use a saia durante as aulas, ela vai usar outra coisa. Não queremos problemas”⁷.

Realizada no Estádio Internacional de Yokohama, a partida final da Copa do Mundo de 2002 rendeu a quinta vitória do Brasil no maior evento do futebol internacional. Durante as comemorações, o lateral-direito Cafu aproveitou para homenagear o bairro onde nasceu, na periferia de São Paulo. Antes de erguer a taça no Japão, o capitão brasileiro escreveu “100% Jardim Irene” sobre o uniforme da Seleção, assumindo sua origem pobre e sua relação afetiva com a comunidade.

O gesto foi festejado pela mídia no Brasil, que transformou a precária realidade social do bairro em notícia, como ilustra a matéria “Nada é 100% nas ruas do Jardim Irene, terra de Cafu”, publicada pela *Folha de São Paulo*⁸. No *Jornal Nacional* da Rede Globo, a

⁴ *Ibid.*

⁵ “French Muslim student banned from school for wearing long black skirt”, matéria do *The Guardian* publicada em 28 de abril de 2015. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/apr/28/french-muslim-student-banned-from-school-for-wearing-long-skirt>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

⁶ *Ibid.*

⁷ “Francesa é impedida de assistir aula por usar saia 'muito longa'”, matéria da *BBC Brasil* publicada em 2 de maio de 2015. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/05/150502_franca_saia_longa_ru. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

⁸ *Cf.* <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u53924.shtml>

homenagem do jogador também virou manchete por meio dos depoimentos agradecidos dos moradores da comunidade⁹.

Treze anos depois, um gesto semelhante aconteceu após a partida final da Liga dos Campeões da UEFA (União das Federações Europeias de Futebol) de 2015, realizada no Estádio Olímpico de Berlim. Após o jogo, que rendeu ao clube espanhol Barcelona o título do campeonato, o atacante Neymar celebrou a vitória amarrando à cabeça uma faixa onde se lia “100% Jesus”. O ato do jogador em 2015, contudo, causaria reações diferentes daquele “100% Jardim Irene” da Copa de 2002: uma polêmica internacional se abriu em torno do simbolismo da faixa de Neymar.



Figura 1: O atacante Neymar na comemoração pelo título do Barcelona na Liga da UEFA em 6 de junho de 2015

O caso ganhou a cena pública por conta de uma matéria *on-line* do jornal francês *Le Figaro*, que dizia “Neymar e a religião, uma relação forte que perdura”¹⁰. Baseada em quatro críticas postadas por usuários da rede social *Twitter*, a reportagem sugeria a presença de uma polêmica social em torno da faixa, e que o jogador já começara a agir de modo proselitista antes mesmo da partida iniciar: segundo o jornal, “sem nunca dispensar uma oportunidade de

⁹ “Cafu homenageia bairro onde nasceu”, reportagem do *Jornal Nacional* veiculada em 6 de julho de 2002. Disponível em: <http://jornalnacional.globo.com/Telejornais/JN/0,,MUL542551-10406,00-CAFU+HOMENAGEIA+BAIRRO+ONDE+NASCEU.html>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

¹⁰ “Ligue des champions : le bandeau ‘100% Jesus’ de Neymar crée la polémique”, matéria do *Le Figaro* publicada em 7 de junho de 2015. Disponível em: <http://sport24.lefigaro.fr/le-scan-sport/buzz/2015/06/07/27002-20150607ARTFIG00082-ligue-des-champions-le-bandeau-100-jesus-de-neymar-cree-la-polemique.php>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

reiterar seu compromisso com Deus”¹¹, Neymar teria usado suas redes sociais na internet para publicar uma foto ao lado de Lionel Messi, com a mensagem “Que Deus nos abençoe e proteja”.

Convocados a avaliar o fato, comentaristas de arbitragem afirmaram que não havia razão para punir o jogador ou impedi-lo de se manifestar após encerrada a duração oficial do evento¹². Contudo, em sua repercussão do fato, a mídia brasileira destacaria o caráter divisivo da faixa de Neymar. Reproduções da matéria do *Le Figaro* foram publicadas por veículos como *SporTV*¹³, *UOL*¹⁴ e *Jornal do Brasil*¹⁵, com comentários como o do analista esportivo Juca Kfoury, que pedia “Menos, Neymar”¹⁶, dizendo que seria “melhor se certas intimidades fossem como deveriam ser, isto é, apenas íntimas”.

Para o jornalista Marcelo Rubens Paiva, a expressão religiosa tinha que ser evitada como um procedimento básico da gestão da imagem do ídolo mundial. No texto “100% mal assessorado”¹⁷, publicado em *O Estado de São Paulo*, Paiva afirmava que Neymar “deve ser idolatrado por crianças palestinas, ortodoxas, judias, muçulmanas, budistas, agnósticas, xintoístas, hinduístas. Mas decidiu homenagear apenas um grupo religioso na sua grande conquista”¹⁸. Segundo o jornalista, caberia a Neymar ponderar os efeitos de sua faixa para o Barcelona, clube “patrocinado pela Qatar Airways, do Qatar, onde 80% são muçulmanos”¹⁹.

Já a posição do órgão regulador do futebol internacional só viria a ganhar expressão no início de 2016. Anualmente, a FIFA promove uma premiação conhecida como “Bola de Ouro”, que tem o objetivo de laurear o melhor jogador da última temporada. Em sua edição referente ao ano de 2015, Neymar foi um dos concorrentes ao prêmio, junto do argentino Lionel Messi e do português Cristiano Ronaldo.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. <http://sportv.globo.com/site/programas/redacao-sportv/noticia/2015/06/faixa-100-jesus-de-neymar-causa-polemica-n-franca-aponta-jornal.html>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

¹³ “Faixa “100% Jesus” de Neymar causa polêmica na França”, reportagem da SporTV veiculada em 9 de junho de 2016. Disponível em: <http://sportv.globo.com/site/programas/redacao-sportv/noticia/2015/06/faixa-100-jesus-de-neymar-causa-polemica-n-franca-aponta-jornal.html>. Acesso em 17 de março de 2016.

¹⁴ Cf. <http://esporte.uol.com.br/futebol/campeonatos/liga-dos-campeoes/ultimas-noticias/2015/06/08/velho-amuleto-faixa-religiosa-de-neymar-foi-vetada-na-chegada-ao-santos.htm>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

¹⁵ Cf. <http://www.jb.com.br/esportes/noticias/2015/06/08/bandana-de-neymar-na-comemoracao-de-titulo-do-barcelona-gera-polemica/>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

¹⁶ Cf.: <http://blogdojuca.uol.com.br/2015/06/menos-brilhante-neymar-menos/>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

¹⁷ “100% mal assessorado”, texto de Marcelo Rubens Paiva publicado por *O Estado de São Paulo* em 7 de junho de 2015. Disponível em: <http://cultura.estadao.com.br/blogs/marcelo-rubens-paiva/neymar-100-mal-assessorado/>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Em um vídeo promocional da “Bola de Ouro” 2015, a FIFA elenca imagens dos jogadores em ação durante o último ano: diversos dribles, gols e comemorações dos craques foram reunidos no material. Por quatro segundos, o vídeo mostra Neymar segurando a taça da Liga da UEFA, com sua faixa devidamente apagada.

O vídeo chamou atenção da imprensa esportiva²⁰, que sinalizou que o uso da imagem poderia ter sido simplesmente evitado, já que a FIFA dispunha de um vasto acervo de registros de Neymar em ação durante 2015: o apagamento do enunciado da faixa, portanto, parecia ser uma forma de posicionamento da instituição. A FIFA limitou-se a afirmar que a censura ao conteúdo tinha o objetivo de “não ofender a sensibilidade de pessoas que não compartilham da mesma religião do jogador”²¹.



Figura 2: O atacante Neymar no vídeo promocional do prêmio “Bola de Ouro” da FIFA de 2015

Com efeito, a faixa “100% Jesus” provocou incômodo na cúpula diretora do Barcelona, e atritos não com a Qatar Airways - como temia Marcelo Rubens Paiva -, mas com a Nike, responsável por um desembolso de 50 milhões de euros anuais no clube²².

²⁰ Cf. http://espn.uol.com.br/noticia/570738_em-video-fifa-censura-e-apaga-mensagem-religiosa-em-faixa-de-neymar-assista; <http://www.actuall.com/laicismo/la-fifa-censura-una-cinta-del-pelo-de-neymar-con-el-lema-100-jesus/>;

²¹ Ver: “Em vídeo, Fifa censura e apaga mensagem religiosa em faixa de Neymar”, matéria da ESPN divulgada em 16 de janeiro de 2016. Disponível em: http://espn.uol.com.br/noticia/570738_em-video-fifa-censura-e-apaga-mensagem-religiosa-em-faixa-de-neymar-assista. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

²² Ver, por exemplo: “Fifa apagou '100% Jesus' da faixa de Neymar, campeão da Champions League”, texto de Cosme Rímoli publicado no portal R7. Disponível em: <http://esportes.r7.com/blogs/cosme-rimoli/fifa-apagou-100-jesus-da-faixa-de-neymar-campeao-da-champions-foi-um-aviso-nao-quer-provocacao-a-intolerantes-religiosos-o-barcelona-exigiu-respeito-aos-r-220-milhoes-pagos-pela-nike-o-brasi-16012016/>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

Repreendido pelo contratante, Neymar passou a amarrar à cabeça, em suas comemorações a partir de então, uma faixa com a logomarca da empresa²³.

As histórias da adolescente Sarah e do atacante Neymar certamente possuem condicionantes específicos, que têm a ver com a situação vulnerável dos imigrantes no ambiente social francês e a evitação de conflitos de ideias no milionário universo esportivo. No âmbito do argumento que esta pesquisa pretende levantar, contudo, os dois casos guardam também insuspeitas conexões.

Sarah e Neymar são personagens fortuitos de uma história que os transcende: a longa e conturbada narrativa ocidental sobre a separação entre os domínios da religião e da política. Pois, acusados de publicizar um “símbolo ostensivo de filiação religiosa” e uma forma de “proselitismo”, a estudante e o jogador parecem ter sido incapazes de atingir determinado padrão de cidadania deles esperado, seja na condição de imigrante humilde ou de ícone do futebol mundial. Uma expectativa que foi claramente enunciada pelos diretores do colégio Léo-Lagrange e da FIFA: trata-se de afirmar que a adesão religiosa é um dado circunscrito à experiência moral privada, do qual o espaço público deve estar, tanto quanto possível, imune.

Sabemos que, nos últimos anos, as fronteiras entre os campos da religião e da política têm sido desafiadas por movimentos, discursos e eventos que colocam tal princípio em xeque. A cisão moderna entre essas duas esferas da realidade social vem sendo questionada por fenômenos muito diversificados entre si, desde atos terroristas até projetos de lei de caráter sectário protagonizados por grupos que reivindicam identidades religiosas. Tais acontecimentos recentes vêm sendo acompanhados pela pesquisa acadêmica em trabalhos que buscam destacar as árduas relações entre o elemento religioso e o processo democrático²⁴.

O objetivo desta tese, entretanto, é outro: busco compreender como são hoje retoricamente concebidos *lugares* autorizados ou blindados àquilo que as sociedades modernas aprenderam a chamar de “religião”. Pretendo, para tanto, observar regularidades discursivas que formatam determinados consensos públicos em torno da *experiência da fé*, categoria que funciona como o principal operador analítico do trabalho.

²³ Cf. http://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/20/deportes/1450600920_540273.html. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

²⁴ Ver, por exemplo: Offit, 2015; Giumbelli, 2008; Vital da Cunha & Lopes, 2012.

Postulo que os diversos atores e movimentos do campo religioso, ao pleitearem suas agendas no espaço público, não apenas constituem a si próprios como fator político, mas também suscitam reações naqueles que não compartilham de suas perspectivas e crenças. Em sociedades pautadas pelo ideal do pluralismo secular, o discurso religioso sempre produz alguma contraparte política, que procuro reconhecer a partir do aparecimento de tendências de discussão no terreno do debate público.

Parto então da premissa resumida por Desmond Tutu, que já afirmou que “não há nada mais político do que dizer que a religião não tem nada a ver com a política”²⁵. A construção dos limites entre esses dois domínios de poder parece atender a inflexões históricas e socioculturais específicas, que tenciono analisar em busca de pistas transversais de impasses de nossa experiência política contemporânea.

Não se trata, contudo, de localizar essa discussão em meio aos embates parlamentares, mas de insistir na ideia de que a política representa, essencialmente, uma luta por ser ouvido e reconhecido como um interlocutor legítimo em meio aos dissensos da realidade social (RANCIÈRE, 2000). Os territórios do confronto político se demarcam muito antes de sua institucionalização, por meio da criação de diferentes regimes de *aisthesis*, ou de *respostas sensíveis* no interior da vida comunal, aqui analisadas por meio de vestígios discursivos recolhidos do debate público recente.

I. SOBRE A PESQUISA

Por que os indivíduos menos prováveis, entre os quais me incluo, começaram a falar a respeito de Deus? Quem haveria de esperar que a teologia fosse voltar mais uma vez a erguer a cabeça no tecnocrático século XXI? Por que será que minha livraria montou uma seção intitulada “Ateísmo”, e talvez venha até cogitando mais uma, chamada “Cético com leves tendências batistas”? Por que, justo quando caminhamos confiantes para uma era pós-teológica, pós-metafísica e até pós-histórica, a questão de Deus repentinamente ressurgiu? (EAGLETON, 2011, p. 129)

Em “O Debate sobre Deus: Razão, Fé e Revolução”, Terry Eagleton comenta que vivemos um momento de inesperado interesse público pela teologia. Em sua perspectiva, o atentado de 11 de setembro foi capaz de recolocar em cena pautas que haviam sido negligenciadas pelo debate político-filosófico durante grande parte do século XX, desencadeando certa fermentação discursiva em torno do tema da religião.

²⁵ Ver: “Mística, fé e política”, texto de Frei Betto, disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=19>. Acesso em 18 de janeiro de 2016.

Para Eagleton, o terrorismo islâmico teria despontado como um antagonista enfático, a requerer atenção pela ambiguidade de sua natureza, tão metafísica quanto pragmática. A emergência desse ator pôs em xeque a natureza essencialmente agnóstica do capitalismo avançado, que modela arranjos sociopolíticos definidos pela ausência de crenças comuns, ao mesmo tempo em que defendem o direito dos indivíduos as terem, desde que a liberdade e a tolerância não sejam colocadas em risco. Essa é a ordem funcional que teria sido confundida pela aparição da face radical do Islã, um processo histórico capaz de revelar fragilidades de nossa própria experiência liberal.

As questões lançadas por Eagleton nortearam o projeto inicial desta pesquisa, compondo o quadro crítico que propus acessar observando um objeto de estudo aparentemente trivial: a recorrente divulgação editorial de achados científicos sobre a experiência da fé. Desde o início da última década, publicações brasileiras de diferentes perfis - como *Veja*, *Folha de São Paulo*, *Época* e *Super Interessante* – disseminaram, em matérias de capa ou generosas reportagens internas, uma pauta que assumiu notável frequência, sempre articulando noções como fé/espiritualidade a ideais de saúde/performance.

Os estudos que respaldam essa conexão avançaram significativamente desde o início dos anos 2000 por motivos que serão detalhados no segundo capítulo da tese, como o aprimoramento de tecnologias de escaneamento cerebral capazes de identificar efeitos neurofisiológicos de práticas como preces e possessões. Tais pesquisas têm lastreado os discursos sobre os benefícios físicos e emocionais proporcionados pelos hábitos de fé, difundindo descobertas oriundas de diferentes arenas das chamadas Ciências Biológicas.

Uma das figuras de proa dessa cena atende pelo nome de *Neuroteologia*, área de estudos que se tornou alvo de crescente investimento nos EUA, de onde parte quase a totalidade das pesquisas e dos livros relacionados ao tema. Entendi então ser preciso considerar o objeto primeiramente em sua circunscrição na cena norte-americana, investigando como esse contexto estabelecia um *mercado de tendências discursivas*, repercutidas nas publicações brasileiras de acordo com acentos e demandas locais.

Por meio de uma bolsa concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ), o projeto foi acolhido, durante 12 meses entre 2014 e 2015, no *Religion, Experience and Mind Lab*, grupo de pesquisa interdisciplinar vinculado ao Departamento de *Religious Studies* da Universidade da Califórnia, em Santa Barbara (UCSB). O grupo conta com a participação de pesquisadores de dentro e fora dos EUA - de áreas como Antropologia, História, Psicologia e Neurociências -, em busca de metodologias e referenciais teóricos

capazes de tematizar causas e efeitos cognitivos das variadas manifestações fenomênicas do universo religioso.

Esse encontro com a realidade norte-americana revelou que a Neuroteologia é um nicho editorial popular, fronteiro à autoajuda, mas que não pode ser qualificado como a única fonte discursiva daquela articulação entre os ideais de saúde/bem-estar e religião/espiritualidade, verificada nas publicações brasileiras. Os enunciados neuroteológicos situam-se como uma das faces de um acontecimento mais amplo, que vim a chamar de *agenda positiva*, fenômeno científico e cultural formado pela participação de duas outras matrizes: a *Medicina Integrativa (Mind-Body Medicine)* e a *Psicologia Positiva*.

Essa ampliação da visada original me constrangeu a notar os interesses não apenas epistemológicos, mas eminentemente políticos que têm convergido na tematização pública da experiência religiosa em meio à cultura de massa dos EUA. No contato com essa cena, pude perceber que, se eram inegáveis linhas de força, as abordagens positivas das práticas de fé não retratavam satisfatoriamente os ânimos do debate público em torno da questão religiosa. Pareciam também desenrolar-se, no mesmo período histórico em foco, tendências de discussão com tratamentos assumidamente refratários ao tema.

Em um contexto marcado pelo trauma do 11 de setembro, tais movimentos discursivos se desdobravam em diferentes produções editoriais, recheando, por exemplo, as seções de “Ateísmo” inauguradas nas livrarias, como comentado por Terry Eagleton. Não foi possível assim negligenciar o fato de que, simultaneamente a uma agenda positiva sobre as benesses da fé, um outro movimento de alcance de massa se consolidara em torno do tema nos EUA, denunciando os riscos colocados pelo discurso religioso a sociedades pluralistas, orientadas pelo paradigma multicultural.

Curiosamente, o quadro norte-americano guardava paridade com o caso brasileiro. Por motivos que serão comentados no terceiro capítulo da tese, o debate público no Brasil vinha igualmente acolhendo uma pletera de discursos ocupados em reivindicar ideias como laicidade e secularismo. Também em nosso país, parecíamos ter experimentado nos últimos anos o crescimento de zonas de embate em torno do elemento religioso no terreno da opinião pública.

Foi assim que o desenho do estudo se reconfigurou, a partir da hipótese da existência sincrônica de uma *agenda positiva* e de uma *agenda negativa* sobre a experiência da fé. Se a primeira agenda representa a repercussão pública dos benefícios da espiritualidade, a segunda sugere uma tendência de debate, também editorialmente verificável tanto nos EUA quanto no

Brasil, focada nas incompatibilidades entre determinadas *atitudes de crença* e o cumprimento do ideal democrático.

Tomo assim o *corpus* como evidência de movimentos diferentes em seus alcances e significados, mas cujas afinidades pretendo trazer à tona, a começar pelo acontecimento de seu paralelismo histórico. Em que pese a singularidade de cada uma das tendências analisadas, sua simultaneidade parece se construir sobre um fundo comum, no qual a presença pública das crenças religiosas se apresenta como impasse, sendo, numa via, instrumentalizada como recurso biopolítico²⁶ e, noutra, perspectivada como risco à consecução da democracia.

Aceito que, a despeito de suas inúmeras diferenças socioculturais, os panoramas dos EUA e do Brasil são sedes de acontecimentos editoriais bastante similares. Esse fato parece derivar daquele mercado de tendências discursivas que caracteriza a cena norte-americana e define, como sabemos, a regular importação de valores que lhe são próprios, revelando a ampla área de influência cultural dos EUA. Mais além, existe um dado fundamental para que esses movimentos discursivos tenham sido desdobrados também no Brasil: o fato de ambos os países serem caracterizados pela vitalidade do fenômeno religioso como marca de sua identidade sociocultural. Como veremos, é porque a religião integra o dia-a-dia de norte-americanos e brasileiros que o tema da fé se credencia como um frequente objeto de interesse do debate público e dos investimentos da indústria editorial.

As tendências que chamo de *agenda positiva* e *agenda negativa* formam hoje mais do que apenas nichos do mercado de publicações. Diferentes marcos institucionais - como a criação de centros de pesquisa, associações de representação política e linhas de financiamento próprias - dão provas de sua manifestação como um fato de época. Cada uma dessas agendas se organiza assim a partir de fatores políticos, epistemológicos e culturais bastante complexos, e meu interesse primordial em levantar seus rastros discursivos é precisamente demonstrar que mobilizam debates de ampla visibilidade, indicando interesses que convergem no tratamento público do tema da fé.

Essas abordagens positivas e negativas revelam certo regime de pensamento a respeito de um mesmo tópico, transformando a experiência da fé em objeto de interesse geral no plano da opinião pública, ou seja, em uma *atualidade*, na clássica definição de Gabriel Tarde (2005). O desafio abraçado por este trabalho é descortinar tais tendências como caução da

²⁶ Uso aqui a noção foucaultiana de *biopolítica*, a indicar uma forma de governo “que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”. (FOUCAULT, 2008, p. 155)

hipótese de que ambas reproduzem um enquadramento liberal e secular do tema, que conspira para uma contínua neutralização do conteúdo político da experiência religiosa.

II. SOBRE A METODOLOGIA

As escolhas metodológicas desta pesquisa indicam parte essencial de sua identidade e de suas intenções. Destaco essa importância tendo em vista a amplitude da análise aqui proposta, que engloba a tematização de duas cenas socioculturais radicalmente distintas, bem como a tomada do objeto de estudo como uma forma de acesso a modelos de realização do secularismo nesses contextos.

A tese aborda tópicos e debates que se relacionam à presença pública da questão religiosa no Brasil e nos EUA sem pretender esboçar uma descrição sociológica do campo religioso nos dois países. A pesquisa tampouco se dedica ao exame da *recepção* das duas tendências investigadas entre grupos específicos: seu objetivo consiste em lançar luz na própria movimentação do mundo dos enunciados e suas frequências.

Sublinho então a natureza fundamentalmente hermenêutica do gesto proposto pelo estudo, que busca detectar relações de força condicionantes do tratamento do tema da *fé* e da maneira como tal conceito se visibiliza na arena abstrata que chamamos de *espaço público*. Em termos heurísticos, a decisão por enfrentar essas categorias como supostos universais respalda-se na emergência simultânea de um mesmo fenômeno nas duas cenas em análise, conforme explicado na seção anterior.

Ao longo da tese, ocupo-me, portanto, menos de detalhar os perfis singulares de cada agente promotor do que de constatar a existência de um *campo discursivo*. É justamente porque muito diferentes escritores, cientistas, repórteres, revistas, jornais e instituições acolhem e fazem repercutir as imagens das agendas positiva e negativa que sua força como fenômeno cultural desponta como um fato de época incontestável.

Contudo, se a singularidade de cada ator e grupo *não* predetermina sua participação nesses movimentos, as regularidades discursivas que formam tais tendências devem ser lidas como simples coincidências? Se é assim, como é possível sugerir que esses enunciados marcados pela aleatoriedade configuram *agendas*, ou seja, estão comprometidos com certos objetivos?

Arrisco essas ideias tendo em mente a concepção das relações entre saber e poder proposta pelo trabalho de Michel Foucault, com quem entendo que, muito antes de representar a irradiação de diretivas a partir de um ponto central, “o poder está em toda parte; não porque

englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares” (2005, p. 89). Pautando-se sempre pela ideia de uma multiplicidade de correlações de força, tal analítica do poder busca dar conta das formas historicamente franqueadas de relação com o saber e a verdade e, por consequência, dos modelos de pensamento e ação no interior de uma determinada experiência social.

Baseado nessa visada, insisto que as evidências do corpo empírico constituem agendas a partir de um elemento central da analítica do poder legada por Foucault: a *intencionalidade não subjetiva*.

Se as relações de poder são inteligíveis, não é porque sejam efeito, em termos de causalidade, de uma outra instância que as explique, mas porque atravessadas de fora a fora por um cálculo: não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Mas isso não quer dizer que resulte da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente; não busquemos a equipe que preside sua racionalidade; nem a casta que governa, nem os grupos que controlam os aparelhos de Estado, nem aqueles que tomam as decisões econômicas mais importantes ou gerem o conjunto da rede de poderes que funciona em uma sociedade. (FOUCAULT, 2005, p. 90)

Os objetivos e sentidos táticos que atravessam as relações de poder não devem ser atribuídos essencialmente à ação de um autor, mas a interesses dispersos que cortam uma época e que se visibilizam em suas regularidades discursivas. Noutras palavras, tais intenções ancoram-se “não na ‘mentalidade’ ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso; elas se impõem, por conseguinte, segundo um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar nesse campo discursivo” (*Id.*, 1997, p. 69).

Tais pressupostos orientam o objetivo desta pesquisa: *não buscar desvendar uma estratégia deliberada de jornalistas, cientistas, formadores de opinião ou da “mídia” em geral, mas, antes, as condições culturais e políticas que viabilizam o aparecimento e a circulação de determinados discursos, dando forma, através deles, a vontades e efeitos de verdade*.

O referencial metodológico central para empreender essa tarefa e reconhecer as relações que dão forma ao objeto está baseado nos estudos de Foucault sobre a prática discursiva, em especial os trabalhos “A arqueologia do saber” (1997) e “A ordem do discurso” (1996). A proposta de Foucault nesses trabalhos consiste em *descrever relações* entre os discursos, estabelecendo séries que permitam acessar os efeitos produtivos de suas regularidades.

Para o autor, os discursos não devem ser entendidos “como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam” (1997, p. 55). Discurso não é assim o que “expressa” uma dada realidade, mas, pelo contrário, uma prática social que se perscruta

no plano dos próprios enunciados circulantes em uma dada formação histórica. A presente tese se organiza então a partir do reconhecimento da existência de séries de discursos que, embora descontínuas entre si, propõem relações tangíveis e analisáveis. Não sendo o resultado da intenção de um sujeito ou grupo de sujeitos, os discursos são vistos como *acontecimentos*, cuja frequência me proponho a tematizar.

A perspectiva genealógica empreendida por Foucault se ocupa de identificar as condições de *emergência*, *expansão* e *variação* das práticas discursivas (1996, p. 61). Trata-se de investigar primeiramente “não as representações que pode haver por trás dos discursos, mas os discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos”, um deslocamento que permite apontar “na raiz mesma do pensamento o acaso, o descontínuo e a materialidade” (*Ibid.*, p. 59). Em busca desses elos, analiso o *corpus* com base nos seguintes marcos:

1. O recorte temporal tem início no ano de 2001 e segue até o ano de 2015. Início a amostragem de enunciados nesse ano específico por dois motivos centrais para ambas as agendas: a incorporação do elemento religioso no discurso do Governo norte-americano a partir do evento do 11 de setembro, acompanhado de reações sensíveis no plano da mídia secular; e a publicação das primeiras matérias sobre escaneamentos cerebrais de experiências religiosas na grande imprensa, tanto nos EUA (*Newsweek*: “Religion and the Brain”, 6 de maio de 2001) quanto no Brasil (*Veja*: “Em busca de Deus”, 6 de junho de 2001).
2. O recorte contextual concerne às cenas norte-americana e brasileira, a partir da consideração de que as agendas editoriais nascem nos EUA e são assimiladas no panorama brasileiro. Com efeito, defendo, segundo a visada metodológica de Foucault, que podemos falar de um processo de *expansão* do discurso no caso da agenda positiva, ou seja, de um desdobramento da tendência surgida nos EUA, segundo moldes epistêmicos e editoriais semelhantes. No caso da agenda negativa, veremos uma condição de *variação* do discurso, tendo em vista que a assimilação brasileira do fenômeno se altera em consonância com dinâmicas sociopolíticas locais específicas.
3. O recorte material contempla prioritariamente publicações impressas, de perfis, públicos e periodicidades diversos, plataformas enunciativas nas quais pude observar a regular presença da temática em foco. Dentre esses subsídios estão reportagens de jornais e revistas, conteúdos de livros editados nas duas cenas, além de outras fontes, como peças publicitárias. O que une esses muito diferentes materiais é o fato de terem ampla ressonância pública e se caracterizarem por uma “natureza secular”. É dizer: não miro conteúdos produzidos por agentes religiosos (editoras ou publicações de perfil

confessional) para um segmento de público específico, mas justamente discursos que são construídos para um leitorado secular - sem que se exclua desse conjunto de receptores os atores religiosos, inclusos na categoria do “público geral”.

Esses procedimentos visam ao levantamento de indicadores que me permitam tomar o *corpus* em sua dispersão e nele identificar vetores centrais. Para sustentar que o conjunto de evidências apresentado dá contornos a práticas discursivas empenhadas na direção de certos objetivos, valho-me dos três princípios pelos quais Foucault crivou a análise genealógica dos discursos: a descontinuidade, a exterioridade e a especificidade. (1996, p. 52)

O *princípio da descontinuidade* consiste em aceitar a inexistência anterior de liames entre as práticas discursivas analisadas: elas podem se cruzar, mas também frequentemente se ignoram e excluem. O *princípio da exterioridade* reflete o exame das condições de possibilidade externas que tanto fazem com que o discurso apareça quanto propiciam a fixação de suas fronteiras. O *princípio de especificidade* representa o ato mesmo de atribuição de uma qualidade discursiva a enunciados que não são originalmente dispostos como um *programa*. Por essa perspectiva, aceito que o discurso não corresponde a um “jogo de significações prévias”, como se fosse a “face legível do mundo, cúmplice de nosso conhecimento” (*Ibid.*, p. 53). Ao contrário, ele é “uma violência que fazemos às coisas, uma prática que lhes impomos” (*Ibid.*).

Esse é o instrumental teórico que serve de referência para a sistematização do *corpus* e sua observação pelos filtros da agenda positiva e da agenda negativa. Tais balizas auxiliam o estudo na tematização das condições de aparecimento do objeto, bem como na genealogia desses acasos que podem estar na raiz mesma de uma forma de pensamento em torno da ideia da fé.

Cabe ainda destacar o recorte instrumental escolhido para a tese, ou seja, as razões por que justamente a noção da *fé* se apresenta como categoria para a análise do corpo empírico. Ao longo da pesquisa, a aproximação com os materiais que compõem a agenda positiva demonstrou que os enunciados propunham uma delicada relação entre as ideias de *fé*, *religião* e *espiritualidade*. Em linhas gerais, essa tendência editorial é marcada por um tenaz empenho em desvencilhar a noção da fé de referenciais religiosos: a fé seria um elã vital, ou uma

espécie de *veículo* da dimensão da experiência humana a que damos o nome de espiritualidade.

Mais à frente, a incorporação da agenda negativa ao trabalho revelou que, no interior desse movimento, a noção da fé representava justamente o elemento nocivo indissociável do domínio religioso. Diferentemente dos enunciados que compõem a primeira tendência, aqui a fé significa um desvio em meio à vida comum, configurado pelo dado de irracionalidade que integra as diferentes tradições religiosas.

Fé, religião e espiritualidade correspondem a noções complexas, não exatamente intercambiáveis, e problematizarei os antecedentes conceituais dos dois primeiros termos ao longo da construção da hipótese da pesquisa. Já a ideia de espiritualidade desponta como um operador discursivo tão onipresente quanto enigmático em meio à empiria, e destaco desde já o horizonte crítico que define meu olhar quanto a essa categoria, ou, mais especificamente, quanto a sua mobilização pelos enunciados analisados.

É conhecido o esforço feito pelo próprio Michel Foucault na definição do que seria a *espiritualidade* em sua pesquisa sobre o chamado *cuidado de si*, o princípio da *epiméleia heautoû*. Em um de seus últimos cursos, encontramos Foucault tematizando valores que balizaram as ideias de *sujeito* e *verdade* na Antiguidade Clássica, e propondo que a espiritualidade significaria, para os gregos,

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como purificações, ascetes, renúncias, conversões do olhar, modificações de existência etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (2010, p. 15)

Essa visada tem um fértil desdobramento na reflexão de Foucault, levando-o a problematizar as relações entre o discurso filosófico e tal “conjunto de buscas, práticas e experiências”. Para o autor, a filosofia moderna, pós-cartesiana, teria sido responsável por dissociar conhecimento e espiritualidade, estabelecendo assim uma clivagem entre dois caminhos que seriam inseparáveis para a relação com a verdade na Antiguidade Clássica.

Embora certamente não seja a única concepção teórica possível da “espiritualidade”, essa chave parece útil na medida em que estabelece como norte a ideia de verdade e os esforços de um sujeito na direção de sua autotransformação. No contexto do cuidado de si aventado pelos gregos, esse processo implica certa conversão do sujeito, a partir da exigência de que ele “se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade” (*Ibid.*, 16).

Essa perspectiva antagoniza de forma radical com o tipo de espiritualidade visibilizada pelo corpo empírico a ser investigado nesta tese, já que os discursos analisados jamais

colocam em cena algo como uma “verdade” em nome da qual o sujeito enfrentaria um preço. Pelo contrário, a espiritualidade comparece nessas práticas de discurso contemporâneas como uma forma de desimpedimento, ou um projeto de emancipação da autoridade teológico-institucional que seria própria da “religião”. Seu norte não parece ser a ideia da “verdade do ser do sujeito” como no cuidado de si grego, mas, como argumentarei, propriamente o *empreendimento de si* que corresponde ao modelo de assujeitamento no quadro da governamentalidade²⁷ liberal.

Para entender melhor o significado *dessa* espiritualidade, vale notar a popularidade obtida por tal noção no contexto sociocultural norte-americano recente. No que tange ao pertencimento religioso, o segmento da população que mais cresce no país desde o início dos anos 2000, correspondendo já a aproximadamente 32 milhões de pessoas, não é definido por aquelas que se declaram cristãs, muçulmanas, judias, budistas - ou mesmo ateias ou agnósticas -, mas sim “espiritualizadas não religiosas”²⁸.

Ao longo das últimas décadas, um ícone da cultura pop tem materializado, para os americanos, a grandeza dessa forma de espiritualidade: Oprah Winfrey. Dona de uma audiência capaz de alcançar picos de 22 milhões de espectadores por dia, Oprah veio a se tornar uma espécie de “guru da América”, sendo eleita por diferentes veículos um dos 10 líderes espirituais mais influentes do país²⁹.

Desde os primeiros anos de sua atuação na TV, a apresentadora assumiu sua formação de perfil protestante. Contudo, com o passar dos anos, suas convicções religiosas foram se tornando rarefeitas. Tendo se afirmado como uma referência da cultura americana, Oprah viu-se confrontada com as demandas políticas do sucesso, precisando responder ao público, por exemplo, qual era seu posicionamento acerca da homossexualidade³⁰, bem como sobre outras questões espinhosas para quem afirmava uma experiência de fé baseada na Bíblia.

Abdicando do pertencimento religioso mais claro do início da carreira, Oprah passou a empreender uma busca televisionada pela *essência* que une todas as religiões, algo que estaria

²⁷ Menciono aqui a ideia também de Michel Foucault de que “o próprio termo ‘poder’ não faz mais que designar um campo de relações que tem de ser analisado por inteiro” (...) A governamentalidade seria “a maneira como se conduz a conduta dos homens, uma proposta de grade de análise para essas relações de poder”. (FOUCAULT, 2008, p. 258).

²⁸ Ver: “Nones on the Rise”. Pesquisa do Pew Research Center, divulgada em 9 de outubro de 2012. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

²⁹ Ver, por exemplo: “Oprah Winfrey, a religious leader for modern times”, matéria do *Los Angeles Times* publicada em 25 de maio de 2011; “The Church of O”, matéria da *Christianity Today*, publicada em 1 de abril de 2002.

³⁰ Ver, por exemplo: “Homosexuality and Religion”, edição do *Oprah Show* disponível em: <http://www.oprah.com/spirit/The-Rev-Ed-Bacon-on-Homosexuality-and-Religion-Video>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

sempre além das verdades particulares de cada credo. “Viva sua melhor vida”, o *slogan* adotado pela apresentadora, começou a ser abordado a partir de um recurso-guia: “eu sou cristã, essa é minha fé. Não estou querendo que você seja cristão. Se você quiser ser um, posso lhe mostrar como. Mas isso não é preciso. Respeito todas as religiões, mas estou falando de outra coisa. Estou falando de espiritualidade”³¹.

Dando espaço ao longo dos anos a um conjunto de mestres e gurus como Eckhart Tolle e Deepak Chopra, o *Oprah Show* dedicou-se a oferecer “alternativas espirituais” às tradições religiosas, sem nunca negar elogios a todas as formas de fé. A apresentadora transformou a própria palavra “religião” em um tabu em seu programa: no *Oprah Show*, o que se vê em cena são as diferentes manifestações da “espiritualidade”, amparadas por evidências testemunhais e científicas dos benefícios proporcionados pelo *exercício* dessa dimensão da experiência.

Oprah Winfrey parece ter assim catalisado significativas mudanças na sensibilidade religiosa nos EUA, cooperando para aquilo que a pesquisa acadêmica vem chamando de “oprahficação da América”³². Como argumenta Kathryn Lofton em “Oprah: The Gospel of an Icon” (2011), no evangelho da apresentadora a religião tem a ver com rituais exclusivos, hierarquias normativas e códigos de pertencimento. Já a espiritualidade é o que resta quando esses inconvenientes são removidos: ela não é criada ou concedida, mas sempre *descoberta*.

Abordar essa noção, contudo, representa uma imensa dificuldade em termos analíticos. Em seus estudos sobre os impactos neuronais de experiências parapsicológicas, por exemplo, Azari (2009) define a espiritualidade como a relação de um indivíduo com uma totalidade além de si, ou seja, uma realidade que o transcende, independente da maneira como venha a ser entendida. Em resumo, a espiritualidade corresponderia à experiência de uma consciência em direção a um todo que lhe ultrapassa.

Frente à abstração que ronda a ideia, Webb Keane (2011) astutamente interpela: “o que *não* contaria como espiritual?”. Para o autor, a amplitude da noção é parte fundamental de seu atual apelo popular: a espiritualidade encarnada por Oprah Winfrey seria como um recurso retórico difuso, que aponta para a aliança entre perspectivas religiosas/éticas e médicas/psiquiátricas, sendo intimamente relacionada a ideais de liberdade e bem-estar.

Embora bastante evidente no panorama norte-americano contemporâneo, esse esforço de dissociação entre as ideias de espiritualidade e religião não é um fenômeno exclusivo dos

³¹ Disponível em: <http://www.renewamerica.com/columns/mwest/120507>. Acesso em 17 de janeiro de 2016.

³² Ver, por exemplo, “Stories of Oprah: The Oprahfication of American Culture”: University Press of Mississippi, 2009.

EUA ou de países cujo processo de secularização se origina da matriz cristã. Em “Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development”, o antropólogo Daromir Rudnyckj (2011) mostra como esse imperativo se instala hoje no seio da tradição religiosa que costumamos entender como o avesso da modernidade.

Rudnyckj revela a convergência entre o Islã e o capitalismo na Indonésia, analisando a popularidade de “reformistas espirituais” empenhados em orientar o exercício da fé no sudeste asiático. Entre os recursos empregados por esses líderes está um programa de treinamento chamado *Quociente Emocional e Espiritual*, que remodela as práticas e crenças do Islã para torná-las compatíveis com as premissas dos manuais de autoajuda e *coaching* do Ocidente, apresentando o profeta Maomé como um modelo de CEO.

Esse é o movimento que Rudnyckj chamou de “economia espiritual”: a concepção de um *locus interior* a todos os indivíduos, cuja gestão e manipulação consiste, de forma crescente, em uma tarefa biopolítica. Em meio a essa cena, a noção de “espiritualidade” parece vir florescendo como um resíduo da desinstitucionalização da religião e um constante alvo de investimento semântico por saberes e especialistas em ascensão.

No âmbito do presente trabalho, não pretendo sugerir que a espiritualidade seja um objeto de tematização exclusiva do discurso teológico, intratável em termos seculares. Tampouco insinuo que o sentido de qualquer categoria seja único, não estando sujeito a constante reelaboração nas práticas dos diferentes atores sociais. Procuro, por outro lado, indicar como o tema da fé tem sido manejado por relações de força que exortam “espiritualidades não religiosas”, e que essa parece ser uma solução retórica conveniente a certo estado de situação.

Investigo “intenções não subjetivas” no plano da opinião pública e o modo como o “anonimato uniforme” desses campos discursivos conforma regimes de leitura do fato religioso. Tal ambiente de fermentação e circulação de ideias fornece, como defendo, pistas a respeito da integração entre liberalismo e secularismo, vínculo cujos condicionantes serão problematizados ao longo do texto. Meu empenho geral é, então, dirigido no sentido de resgatar certa história da noção da fé e *escrutinar modelos atuais de realização dessa ideia*, em sintonia com a tradição da teoria crítica da modernidade.

Noutros termos, trata-se do esforço de localizar a recente operacionalização do tema da fé no plano da história das ideias, trilha que fornece convicções seculares a respeito das

relações entre religião e esfera pública liberal. Esse é o panorama crítico em que situo o empreendimento da pesquisa, como uma tentativa de identificar elementos que se inscrevem e outros que se excluem no horizonte da experiência política contemporânea.

III. SOBRE OS CAPÍTULOS

A tese está organizada em quatro capítulos, iniciados por narrativas literárias ou jornalísticas que ilustram a atualidade dos problemas ali enfrentados. O capítulo 1 situa o argumento geral da tese em planos estritamente conceituais; nos dois capítulos seguintes é apresentado o conjunto empírico em observação; por fim, o quarto capítulo coteja os achados das duas seções do *corpus*, em confronto com a hipótese do estudo.

Exclusivamente teórico, o primeiro capítulo estabelece o eixo central da pesquisa, oferecendo uma leitura das relações entre religião e espaço público no âmbito do pensamento político liberal. Para tanto, são retomados conceitos estruturantes da experiência política moderna e do chamado processo de secularização das sociedades ocidentais, em três seções assim organizadas:

1.1. Público: revisão do processo de formação do *espaço público* moderno a partir do florescimento da política secular. Cisão das noções de *religião* e *moralidade*, e debate de chaves teóricas como *razão pública*, *esfera pública* e *opinião pública*, sob o amparo de Kant (2010), Habermas (2010), Noëlle-Neumann (1995), Locke (1999) e Binoche (2012a, 2012b).

1.2. Privado: a concepção moderna de um *locus* individual para a experiência religiosa, a partir da teoria da secularização de Weber (1982). Esse repertório teórico é confrontado com suas revisões recentes, com base na contribuição de autores como Taylor (2007), Casanova (1994) e Asad (2003).

1.3. Entremeio: a hipótese da pesquisa é construída sobre a tensão entre dois motes pelos quais o pensamento liberal buscou constranger a religião à esfera privada: sua redução a uma forma de *sentimento* ou de *crença*. Aqui são retomados os antecedentes conceituais da noção de fé, apontando para sua transformação em objeto de atenção biopolítica, sob o auxílio de Žižek (2004), Montero (2013), Safatle (2015b) e Badiou (2009).

O segundo capítulo inicia a apresentação do *corpus*, trazendo à tona a *agenda positiva* em duas seções:

2.1. O recurso da fé: a presença do fenômeno editorial nas publicações brasileiras e norte-americanas, e o processo de institucionalização da aliança entre espiritualidade e saúde nas duas cenas sociais analisadas.

2.2. O exercício da fé: as três matrizes que compõem a agenda positiva (medicina integrativa, psicologia positiva e neuroteologia), e sua apreensão do fenômeno religioso desdobrada da perspectiva pragmática de William James (1958).

O terceiro capítulo apresenta o corpo empírico da *agenda negativa*, sendo composto por duas partes:

3.1. O problema da fé: situação do acontecimento do 11 de setembro no plano do debate público norte-americano a respeito do fenômeno religioso, e apresentação do ideário do movimento editorial e cultural do Novo Ateísmo.

3.2. O espaço da fé: levantamento de evidências de embates recentes entre a experiência religiosa e o espaço público por meio do aparecimento de iniciativas publicitárias que colocam em xeque o tema da fé. Esforço de análise da cena brasileira, com a agenda negativa sendo perscrutada em discursos públicos de reação à expansão social e política do segmento neopentecostal.

O quarto capítulo comenta os significados sócio-históricos de ambas as agendas editoriais, em duas seções:

4.1. Fundamentos: a simultaneidade entre os acontecimentos editoriais analisados e descrições do *fundamentalismo religioso*, entendido não apenas como um fenômeno social concreto, mas também como uma figura retórica que busca capturar o sentido de discursos e movimentos político-religiosos distintos entre si.

4.2. Fundações: o sentido da noção secular de *crença* no âmbito da filosofia política e o bloqueio de sua função simbólica no quadro político e cognitivo das democracias liberais.

CAPÍTULO I

RELIGIÃO E OPINIÃO

Quando viajo e filmo o mundo ou escrevo sobre ele, quase sempre sou crítico em relação a algum fenômeno cultural local. Geralmente, isso tem a ver com religião, superstição, ou algum tipo de comportamento irracional e contraproducente. O processo é simples: chego a uma terra distante, vejo algo que eu sinto que é estúpido, e coloco isso em evidência. (...) Viajar é perceber a beleza do mundo, mas também o que é feio. Pelo menos para mim, viajar é notar padrões de fracasso e compartilhá-los com pessoas de outros lugares, para que possam evitar que coisas semelhantes aconteçam por aí. (...) Pelo que tenho visto ao redor do mundo, muitos lugares são detestáveis exatamente porque as pessoas conseguem silenciar opiniões contrárias.³³

Eis um trecho da carta de intenções de “Monkee Time”, *website* do canadense Emil Kaminski. Autoproclamado “eterno mochileiro”, Kaminski registra suas viagens pelo mundo afora em fotos e vídeos inspirados pelo famoso princípio do *Carpe Diem* e pela exaltação “da vida cotidiana, da história e da ciência”, livre do “obscurantismo da religião e da superstição”³⁴.

O site se tornou mais conhecido desde meados de 2015 em virtude de uma aventura no sudeste asiático. No dia 30 de maio, junto a um grupo de nove ingleses, holandeses e alemães, Emil Kaminski escalou o Monte Kinabalu, o ponto mais alto da Malásia. Após horas de percurso no parque nacional onde fica a atração, o canadense e os europeus se afastaram do grupo conduzido por Nor Azlan, um veterano guia local, cujas advertências chamaram de “estúpidas”³⁵. Ao atingir o pico da montanha, a trupe de Kaminski comemorou o feito tirando as roupas, em uma festa emoldurada pela natureza malaia e fartamente documentada por fotos que rodaram a internet.

Patrimônio da Humanidade pela UNESCO, o monte fica localizado na região de Sabah, e tem suas redondezas habitadas pelos membros da etnia Kadazan Dusun. Segundo a tradição local, a montanha é um espaço sagrado, para onde migram as almas de todos os que vivem na comunidade após a morte. Ao visitarem o Kinabalu, os turistas são advertidos quanto a regras como não falar demasiado alto, não proferir palavras, nem urinar sem antes pedirem licença aos espíritos que habitam a montanha, a fim de que o significado do lugar

³³ “Respect my shitty culture”, texto de Emil Kaminski disponível em <http://www.monkeetime.com/respect-my-shitty-culture/>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

³⁴ Disponível em <http://www.monkeetime.com/about/>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

³⁵ “Naked Malaysia tourists’ guide: ‘It was disgraceful. This changes everything for us’”, matéria de Harriet Alexander publicada pelo *The Telegraph* em 11 de junho de 2015. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/malaysia/11667917/Naked-Malaysia-tourists-guide-It-was-disgraceful.-This-changes-everything-for-us.html>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

seja preservado. Os Kadazan Dusun realizam ainda rituais periódicos no monte, rogando pela proteção de seus antepassados a todos os visitantes³⁶.

Após a divulgação das fotos nas redes sociais da internet, a notícia da nudez dos turistas no alto da montanha consternou os moradores da região, que consideraram afrontosa a atitude de Kaminski e o grupo de europeus. Segundo o diretor do Parque Nacional Kinabalu, um inquérito policial deveria ser aberto para apuração dos atos cometidos pelos turistas e novas placas teriam que ser instaladas na trilha para prevenir futuros incidentes³⁷.

O caso viria a ganhar contornos de fábula poucos dias após o *striptease*, quando um terremoto de 6 graus na Escala Richter sacudiu o monte e ocasionou a morte de 18 pessoas. A região de Sabah não era atingida por um abalo sísmico com vítimas fatais havia quatro décadas. A partir de então, a indignação dos habitantes da localidade com os turistas ganharia projeção internacional, já que, para os Kadazan Dusun, o terremoto teria sido uma clara demonstração de desagrado dos espíritos que habitam o monte quanto à atitude do grupo.

Tan Sri Pairin Kitingan, deputado chefe do Estado de Sabah, declarou ser “quase certo que há uma conexão [entre os fatos]. Independente de outras pessoas acreditarem ou não, é o que os moradores de Sabah acreditam. Quando o terremoto aconteceu, foi como uma confirmação das nossas crenças. Essa montanha é sagrada e não se pode tirar isso por menos”³⁸. Já Tindarama Aman Sirom Simbuna, o principal sacerdote da tribo, afirmou que os turistas deveriam ser julgados de acordo com os costumes locais: sua pena seria o *sogit*, multa que, na cultura nativa, envolve o sacrifício de dez búfalos.

A situação chamaria a atenção da mídia americana e europeia, com antropólogos sendo entrevistados pela *BBC*³⁹ para explicar a importância que a montanha poderia ter assumido para a tribo. Enquanto isso, Masidi Manjun, Ministro do Turismo malaio, buscaria uma solução diplomática para o caso, dizendo que o governo local não pretendia responsabilizar os visitantes pelo desastre, mas apenas pela falta de decoro: “os moradores de

³⁶ “Are the naked backpackers being charged with causing an earthquake?”, matéria de Jessica Elgot publicada pelo *The Guardian* em 11 de junho de 2015. Disponível em: <http://www.theguardian.com/news/reality-check/2015/jun/11/are-naked-backpackers-charged-with-causing-earthquake>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

³⁷ “Tourists strip, a sacred mountain shakes and Malaysia gets very angry”, matéria de Michael E. Miller publicada pelo *The Washington Post* em 9 de junho de 2015. Disponível em:

<https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2015/06/09/tourists-strip-a-sacred-mountain-shakes-and-malaysia-gets-very-angry/>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

³⁸ “Pairin: Naked tourist brought on mountain’s wrath”, matéria de Julia Chan publicada pelo *Malay Mail* em 6 de junho de 2015. Disponível em: <http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/pairin-naked-tourist-brought-on-mountains-wrath>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

³⁹ Ver: <http://www.bbc.co.uk/programmes/b05xhww1>

Sabah já estavam ‘ferendo’ pelo desrespeito dos turistas com o Kinabalu mesmo antes da tragédia. O terremoto multiplicou sua ira por mil vezes”, declarou⁴⁰.

Sob ambivalente pressão da opinião pública interna e externa, o governo malaio encontrou uma saída para punir os turistas que ainda estavam no país ao cumprir o artigo 294 do Código Penal. Quatro integrantes do grupo ficaram presos por três dias, sendo liberados após o pagamento de uma multa de cerca de mil e trezentos dólares e de sua confissão de culpa por “conduta obscena em espaço público” perante a Corte Civil.

Por sua vez, Emil Kaminski, que escapou da prisão por já ter saído do país, conseguiu ampliar a visibilidade do site “Monkee Time” a partir da experiência no sudeste asiático. No vídeo “Trollando a Malásia”⁴¹, o canadense chama as autoridades de Sabah de “idiotas” e afirma que os malaios deveriam entender de uma vez por todas que o Kinabalu “não passa de uma merda de uma montanha”⁴².

Esse insólito episódio parece ter algo a dizer a respeito do problema da existência política, um patrimônio da humanidade devidamente complexificado sob as circunstâncias de um mundo global. A revolta dos Kadazan Dusun após o terremoto funcionou como um dado de realidade a minar a fantasia multicultural alimentada pela indústria do turismo: importante fonte para a economia da região de Sabah, a visitação de estrangeiros ao Parque Nacional Kinabalu tornou-se também uma ameaça à qualidade sagrada que os nativos reputam à montanha; já para os turistas estrangeiros, o significado espiritual atribuído pelos locais ao monte revelou-se uma “detestável superstição” dentro do pacote dos exotismos malaios, como diria Kaminski.

Interessa notar que o governo local foi compelido a agir em resposta aos humores internos e externos suscitados pela atitude dos turistas e a repercussão atingida pela notícia do terremoto. Após a prisão dos turistas, algumas autoridades públicas defendiam a conexão entre os dois eventos, fazendo coro com os anciãos da tribo Kadazan Dusun que pressionavam para que os visitantes fossem julgados pela corte indígena por terem infringido os costumes

⁴⁰ “Are the naked backpackers being charged with causing an earthquake?”, matéria de Jessica Elgot publicada pelo *The Guardian* em 11 de junho de 2015. Disponível em: <http://www.theguardian.com/news/reality-check/2015/jun/11/are-naked-backpackers-charged-with-causing-earthquake>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

⁴¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8ZpG8WGPI-I>.

⁴² Idem.

locais⁴³. O caso passou a ser coberto por veículos como *The Guardian*⁴⁴, *The New York Times*⁴⁵ e *CNN*⁴⁶, e exigiu a participação de representações diplomáticas dos países de origem dos visitantes, até que a situação se resolvesse com a aplicação da multa aos turistas⁴⁷.

Em sua escalada de visibilidade, o “caso Kinabalu” parece assim ilustrar o processo pelo qual um fato deixa de pertencer à pequena esfera dos atores diretamente envolvidos para se qualificar como um tema de *interesse geral*. O ato dos turistas no alto da montanha não deixou de ser privado simplesmente porque realizado em um local público, mas precisamente porque, ao entrar em choque com as sensibilidades dos Kadazan Dusun, ingressou em um *circuito de julgamentos* capaz de redimensionar sua importância.

A dimensão moral da comunidade foi responsável por definir o vínculo entre dois eventos aparentemente aleatórios, prescrevendo o caráter político do gesto dos turistas - que, em outro contexto, poderia nem sequer atingir critérios básicos de noticiabilidade. A circunscrição cultural fez assim com que o sentido do ato não pudesse ser encerrado pelo horizonte de predicação dos sujeitos diretamente envolvidos, caracterizando-o como um dado de interesse para o debate público malaio e, em seguida, para o noticiário internacional.

Essa história recente aponta a ideia elementar de que a relevância política de um fato ou assunto tem a ver com sua presença em um *espaço público*, ou seja, um ambiente compartilhado de negociação de argumentos. É nessa arena abstrata que se tangenciam as diferentes visões de mundo que conformam o jogo social, e nela se trava a disputa entre os discursos que buscam organizar um sentido comum para o caos dos acontecimentos.

A presente pesquisa busca identificar motes pelos quais o tema da fé tem sido mobilizado no debate público de dois panoramas socioculturais, baseando-se em fenômenos discursivos definidos por sua publicidade e inscrição na pauta do interesse geral. O corpo empírico, a ser explorado nos próximos capítulos, representa uma amostragem de práticas discursivas que, por uma série de atributos formais e conceituais, parecem conferir

⁴³ “The spirits don't like what they did' – Malaysians voice anger at naked prank”, matéria de Oliver Holmes publicada pelo *The Guardian* em 11 de junho de 2015. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/jun/11/malaysians-explain-disquiet-at-naked-prank-on-mount-kinabalu>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ “Malaysia Detains 4 Westerners Accused of Taking Nude Photos on Mountain”, matéria de Austin Ramzy publicada pelo *The New York Times* em 10 de junho de 2015. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2015/06/11/world/asia/malaysia-detains-westerners-accused-of-taking-nude-photos-on-mount-kinabalu.html>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

⁴⁶ “Blamed for Kota Kinabalu quake, naked tourists arrested by Malaysian police”, matéria de Chieu Luu veiculada pela *CNN* em 12 de junho de 2015. Disponível em: <http://edition.cnn.com/2015/06/09/asia/malaysia-kinabalu-quake-arrest/>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

⁴⁷ *Ibid.*

aceitabilidade à discussão pública da fé, um assunto apreendido como inflexão da experiência privada em ambos os contextos analisados.

Entendo assim que a tarefa primeira do trabalho consista na desnaturalização dos termos com os quais esse propósito se anuncia. Neste capítulo, buscarei nuançar as categorias que estruturam o estudo, abordando aspectos históricos e teóricos que deram forma a determinadas experiências de pensamento e ação política, como a existência de uma cena em que os interesses coletivos se enunciam, bem como o deslocamento dos assuntos que concernem à religião desse ambiente.

O esforço tem início com a tematização do (I) *espaço público*, uma noção crucial para o trabalho por suas intrínsecas relações com o processo histórico que conduziu o que chamamos de “religião” ao terreno da consciência individual. Apresento uma revisão teórica que permite acesso a noções como *razão pública*, *esfera pública* e *opinião pública*, âmbitos nos quais as práticas discursivas que analisarei mais adiante parecem autorizadas a tratar da experiência da fé em uma visada não confessional. Polissêmicas, essas categorias terão enfatizadas suas conexões com os campos da moralidade e da religião, fornecendo ideias para a construção do problema de que trata o estudo.

A segunda seção do capítulo consiste em uma problematização do que entendemos por (II) *secularização*. A presença de atores e discursos religiosos no espaço público de diferentes contextos socioculturais vem propiciando o aparecimento de investimentos teóricos que procuram repensar as teses do declínio social ou do constrangimento da experiência religiosa à privacidade nas sociedades modernas. Colocarei assim em foco perspectivas analíticas que tentam esmiuçar o quadro político e cognitivo definido por Charles Taylor (2007) como a *estrutura imanente* de nossa era secular.

Debatendo modos pelos quais o pensamento liberal aborda o fenômeno religioso, encaminho por último o desenho da (III) *hipótese* da pesquisa. O confinamento do que chamamos de religião ao âmbito da vida privada consiste em uma das mais notáveis invenções modernas, e caminha *pari passu* à tematização de uma interioridade que seria inalienável a cada indivíduo. Esse processo corresponde a uma condição de possibilidade para a organização do poder nas sociedades democráticas, e buscarei demonstrar crivos por meio dos quais a experiência religiosa vem a ser hoje discursivamente elaborada como uma *virtude* ou um *risco*.

O dever deste capítulo é assim construir um quadro de referências que viabilize, mais à frente, o diagnóstico das diferentes evidências empíricas como sintomas de um mesmo corpo de problemas. Proponho a reconstituição de fatos daquilo que costumamos definir

como “história das ideias”, guinadas cuja análise ofereça uma aproximação gradual às inquietações que movem o núcleo da pesquisa. Essa trilha será aberta com os fatores que fizeram com que o *espaço* e a *opinião* que seriam comuns a todos os sujeitos sociais emergissem como pré-requisitos de nosso mundo político, no panorama de transformações históricas que levaram à separação entre Estado e Igreja.

Para empreender essa reconstituição, recorro a pensadores que estão diretamente vinculados à tradição do pensamento liberal e/ou são referências fundamentais do debate sobre a filosofia política secular, tais como Locke, Kant e Habermas. Trata-se assim de uma tentativa de reconhecer a emergência e a consolidação teórica de princípios gerais de laicidade, tolerância e esfera pública a partir de uma corrente afinada com certo tipo de tratamento da relação entre religião e Estado.

Sublinho que, para o estudo, tal escolha parece ser a mais rentável do ponto de vista analítico, o que implica deixar em segundo plano a forma como outro importante edifício filosófico da modernidade aborda a relação entre religião e política, como representado pelo projeto hegeliano⁴⁸ ou ainda no célebre embate crítico de Karl Marx com Bruno Bauer em torno da “Questão Judaica”.

Embora não sejam reconstituídos na tese, esses eixos de formulação teórica comparecerão ao longo do texto pelas lentes de alguns de seus intérpretes contemporâneos, como Slavoj Žižek e Alain Badiou, cujas ideias auxiliam na complexificação do lugar da experiência religiosa tal como proposto pelo raciocínio político liberal.

⁴⁸ A respeito das relações entre religião e Estado em Hegel, ver, especialmente, o parágrafo 270 dos “Princípios da Filosofia do Direito”.

SEÇÃO I | PÚBLICO

Há algum tempo venho pensando sobre como se podem justificar as inegáveis contradições que existem na arena internacional. Muitas perguntas permanecem sem resposta. (...) É possível alguém ser um seguidor de Jesus Cristo (a paz seja com ele), o grande mensageiro de Deus, se sentir obrigado a respeitar os direitos humanos, apresentar o liberalismo como modelo de civilização, anunciar oposição à proliferação de armas nucleares e de destruição em massa, fazer da guerra contra o terrorismo o seu lema e, por fim, trabalhar para o estabelecimento de uma comunidade internacional unificada – comunidade que Cristo e os virtuosos da Terra um dia governarão –, mas ao mesmo tempo determinar ataques contra outros países, causar a destruição de vidas, reputações e posses? (...) Se os profetas Abraão, Isaque, Jacó, Ismael, José ou Jesus Cristo (a paz seja com ele) estivessem conosco hoje, como julgariam tal comportamento?⁴⁹

Em uma carta aberta enviada a George W. Bush em maio de 2006, o presidente iraniano Mahmoud Ahmadinejad repudiava a política externa norte-americana invocando as responsabilidades da fé cristã professada pelo mandatário dos EUA. O texto se insurgia contra a ideia de que a democracia liberal pudesse ser tomada como um modelo universal de civilização, e apontava para as arbitrariedades da invasão de territórios do Oriente Médio nos anos 2000.

Recebida com surpresa pela imprensa americana⁵⁰ e europeia⁵¹ à época de seu envio, a carta fazia uso de diversas alusões religiosas e se revelava uma peça exemplar do que conhecemos como *teologia política*, aquela milenar e aparentemente obsoleta forma de discurso que buscou conciliar o governo dos homens e a autoridade divina. A estranheza do texto derivava não apenas do fato de ser a primeira tentativa de comunicação do Irã com os EUA desde a criação da República Islâmica em 1979, mas também pela falta de traquejo com o vocabulário da democracia secular: os argumentos de Ahmadinejad tinham sua consistência subtraída pela desatenção a princípios de nosso espaço público liberal, como atesta a declaração da Secretária de Estado americana, Condoleezza Rice, de que faltaria “concretude” àquele discurso diplomático⁵².

⁴⁹ “Ahmadinejad's Letter to Bush” In: *The Washington Post*, 9 de maio de 2006.

Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/05/09/AR2006050900878.html>.

Acesso em 19 de novembro de 2015.

⁵⁰ Cf.: *Iranian President's Letter to Bush Emerges*. The New York Times, 9 de maio de 2006. Disponível em <http://www.nytimes.com/2006/05/09/world/middleeast/09cnd-iran.html?pagewanted=all>; Ahmadinejad's Letter to Bush.

⁵¹ Cf.: *La lettre de Mahmoud Ahmadinejad à George W. Bush*. Le Monde, 9 de maio de 2006. Disponível em http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2006/05/09/la-lettre-de-mahmoud-ahmadinejad-a-george-w-bush_769886_3218.html.

⁵² *Iranian President Writes Letter to Bush*. The New York Times, 8 de maio de 2006. Disponível em: http://www.nytimes.com/2006/05/08/world/middleeast/08cnd-iran.html?_r=0

A carta de Ahmadinejad chamava atenção no comentário político internacional pela ousada articulação que propunha entre a verdade revelada e o exercício do poder. Se George W. Bush costumava recorrer à imagem de uma luta entre o Bem e o Mal para compor a narrativa de intervenções militares bastante práticas no Oriente Médio, o presidente iraniano conferia ao elemento religioso outra ordem de importância, alçando-o à condição de fundamento da justificação política:

O liberalismo e a democracia ocidental não foram capazes de concretizar os ideais da humanidade. Ambos esses conceitos falharam. Aqueles que têm discernimento já podem pressentir a ruína do sistema democrático liberal e sua ideologia. Quer gostemos, quer não, o mundo está gravitando em direção à fé no Todo-Poderoso e a justiça e a vontade de Alá prevalecerão sobre todas as coisas.⁵³

Contabilizando 18 páginas, o documento foi imediatamente rejeitado pela Casa Branca. Segundo o pronunciamento do porta-voz da presidência, nada na carta dizia respeito “às questões em pauta entre o Irã e o mundo, quer sobre o tema nuclear, o terrorismo ou os direitos humanos. Ao contrário, trata-se de uma ampla discussão histórica e filosófica”⁵⁴.

I.I.I. Razão Pública

Compreender o deslocamento da discussão proposta por Ahmadinejad no âmbito da negociação política legítima requer lembrar de alguns princípios que estruturam a ideia do *espaço público* em nossas sociedades liberais, aparentemente refratárias à conjugação entre a revelação profética e o ordenamento político tal como apresentada na carta. Trata-se de sugerir aqui a existência de uma obstinada busca pela racionalização⁵⁵ da vida pública, cujo enquadramento jurídico-político seria definido pela supressão de desacordos radicais, como aqueles motivados por diferenças religiosas.

John Rawls sintetiza essa premissa ao afirmar que, nas sociedades liberais, a agenda política só pode ser constituída se devidamente ignoradas “as mais profundas controvérsias filosóficas e religiosas”, que dizem respeito a intrincadas “disputas metafísicas” (1993, p.

⁵³ “Ahmadinejad's Letter to Bush” In: *The Washington Post*, 9 de maio de 2006.

Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/05/09/AR2006050900878.html>. Acesso em 19 de novembro de 2016.

⁵⁴ *US rejects Iran's first letter in 27 years after it ducks nuclear issue*. The Guardian, 8 de maio de 2006.

Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2006/may/09/usa.iran>

⁵⁵ Com Noëlle-Neumann (1995, p. 193), definirei a *racionalidade* como um processo consciente de aquisição de conhecimento e elaboração de juízos lógicos a partir dele: “a racionalidade opera com conceitos definidos inequivocamente, que se incluem em um marco conceitual amplo, apreendendo assim diferentes campos de objetos, dos quais podem-se derivar inferências lógicas. O conhecimento desses campos está configurado, então, pela lógica, pela causalidade e pela consistência. Os produtos do pensamento lógico são convincentes, razoáveis e compreensíveis intersubjetivamente.”

151-152). De acordo com seu *preceito da evitação*, a vida pública não deve se pautar pela produção de entendimentos sobre o maior número de temas que integram a experiência social, mas justamente pela delimitação das questões colocadas em disputa para a constituição do mundo político.

Perspectiva semelhante é desenvolvida por Stephen Holmes (1995, p. 201), que chama de *regras da mordça* as técnicas liberais para o silenciamento de “disputas insolúveis”. Com o intuito de organizar e viabilizar os discursos públicos, existiriam, nesse espaço comunal, formas tácitas de omissão e autocensura, a fim de que determinados temas sejam contornados em nome do bem de cada sociedade política.

A recusa da Casa Branca em responder a carta de Mahmoud Ahmadinejad em seus inusitados termos parece indicar assim o alinhamento do Governo americano a certa concepção do espaço público tal como elaborado pela teoria liberal. As ideias de Rawls e Holmes citadas acima ilustram posições recentes dentro de uma longa tradição do pensamento político definida por uma visada essencialmente pragmática: o “mínimo denominador comum liberal” consiste em propor uma relação que continuamente alivie o espaço público de conflitos metafísicos.

Sem dúvida, a omissão do público quanto a desacordos radicais depende da existência de uma sociedade civil e de uma esfera privada em que tais disputas poderiam encontrar lugar. Contudo, cabe pensar que a linha que separa essas dimensões nunca é fixa ou autoevidente, e sim o resultado de escolhas políticas e procedimentos institucionais que plasticamente definem sua extensão em uma dada experiência sócio-histórica.

A alusão à ideia de um espaço público liberal serve aqui para introduzir a reflexão sobre a presença desses princípios na organização política das sociedades brasileira e norte-americana, contextos que fornecem o *corpus* da pesquisa. E, para pensar sobre a natureza dessa noção, é preciso situar seu surgimento moderno no panorama de transformações instalado pelo pensamento iluminista, e sua demanda pelo uso de uma forma de *razão* no traçado do “interesse geral” ou “bem comum”.

A *razão pública* – ou o *uso público da razão* – é uma chave conceitual que herdamos desse período, e um atalho para o entendimento de determinados valores eminentemente modernos que seguem a estruturar fundamentos de nossa experiência política. Suas raízes históricas nos conduzem a conexões com ideias que moldam o vocabulário liberal ainda hoje, como *esfera pública* e *opinião pública*, como veremos na sequência.

Uma das mais famosas abordagens dessa *razão* consta no texto escrito por Immanuel Kant em 1784 para o periódico alemão *Berlinische Monatsschrift* a fim de definir “O que é o

Esclarecimento?”. O texto aparece como uma articulação do sentido filosófico, político e histórico da agenda iluminista: em sua célebre definição, “o Esclarecimento é a saída do homem do estado de menoridade pelo qual ele é o responsável. A menoridade significa a incapacidade em usar o próprio entendimento e livrar-se da tutela de alguém”. (KANT, 2010, p. 54)

O *uso público da razão* consistiria, para Kant, na autorização dada aos cidadãos para que, “como sábios”, empreguem discursos de juízo e crítica perante o “conjunto do público que lê” (*Ibid.*, p. 55). Já o *uso privado da razão* representaria seu emprego em funções civis das quais alguém tenha sido encarregado. O texto revela assim não apenas o nascimento de um *espaço* privilegiado para o uso da razão, mas também do próprio meio de expressão da vida pública:

O cidadão não pode se recusar a pagar os impostos que deve; o atrevimento de criticar essas taxas no momento mesmo de pagá-las pode vir a ser punido como uma forma de ofensa, já que é capaz de suscitar insubordinações gerais. Contudo, esse mesmo cidadão não está em conflito com seus deveres civis se, como um sábio, tornar públicos seus pensamentos sobre a incorreção ou mesmo a injustiça dessas medidas fiscais. (*Ibid.*, p. 56)

A lógica do uso público da razão é assim a de que existem contextos para que a capacidade crítica de um indivíduo contribua para o desenvolvimento de sua comunidade, em vez de colocar em risco sua coesão. Kant cita o caso de um sacerdote que deve ensinar doutrinas a uma congregação, anuindo ao motivo de sua contratação pela Igreja; dessa forma, o padre faria *uso privado da razão*, já que a empregaria no exercício de uma função em que fala “em nome de outro alguém”. Todavia, na condição de intelectual que se dirige ao “público que lê”, esse mesmo sacerdote teria a obrigação de compartilhar seus juízos acerca das doutrinas, visando ao aperfeiçoamento das “questões religiosas e eclesiásticas”. Alcançando audiência irrestrita através de “seus escritos”, o padre “faria *uso público da razão*, tendo liberdade para falar em seu próprio nome”. (*Ibid.*, p. 57) (grifo original)

Cabe destacar que a distinção feita entre o público e o privado não se baseia no mero pressuposto da contenção das paixões a uma esfera de privacidade, enquanto a razão seria entronizada no espaço público. Trata-se, antes de definir diferentes âmbitos para o uso da razão e, com isso, estabelecer as formas pelas quais um indivíduo se posiciona como sujeito político: aquiescendo à autoridade institucional ou construindo discursos de crítica sobre a realidade que o circunda, sem qualquer interesse empírico imediatamente implicado no exercício de seu julgamento.

Ao mencionar o papel do intelectual e o “conjunto do público que lê” como destinatário da razão pública, Kant dá a ver a existência de um *espaço compartilhado de*

negociação de argumentos. Essa arena, capaz de colocar em xeque questões que atravessam uma circunstância sócio-histórica, seria definida como um contínuo experimento crítico de determinada cena institucional ou política.

Dois séculos após a publicação de “O que é o Esclarecimento?”, Michel Foucault retornaria ao texto de Kant a fim de inquirir seu significado histórico. Para Foucault, o texto aponta para uma pergunta - razoavelmente inédita - feita do interior do discurso filosófico sobre seu *pertencimento a um presente*, ou seja, uma problematização do acontecimento histórico do qual a própria filosofia faz parte. O que se sobressai no texto de Kant seria, assim, o interesse em elaborar o pertencimento a “um certo ‘nós’, a um nós que se relaciona com um conjunto cultural característico de sua própria atualidade” (FOUCAULT, 1994, p. 680).

Esse “nós” estaria prestes a se tornar objeto da própria filosofia, na forma de uma “analítica do presente, uma ontologia de nós mesmos”⁵⁶ (*Ibid.*, p. 688). Descrever relações desse objeto “nós” com um dado presente implica, então, questionar valores e significados históricos que fazem com que algo como uma “atualidade” apareça e, com ela, construam-se suas próprias possibilidades de interrogação.

Consciente de si mesmo, o Esclarecimento surgia assim como um fato cultural capaz de se dar um nome e se posicionar em relação ao passado por meio do imperativo da publicidade da razão que introjetava no presente. A modernidade, aposta Foucault, tem seu marco fundador nesse momento ilustrado pelo texto de Kant, no interior do qual ela afirma sua especificidade ao apresentar a si própria sob a forma de uma *questão*.

I.I.II. Esfera Pública

Podemos admitir que esse feito da razão moderna, a capacidade de continuamente se colocar *sub judice*, não é devedor apenas de novos paradigmas filosóficos, como as ideias de sujeito e objeto de conhecimento. A proeza do Esclarecimento também tem a ver com uma rede de transformações mais tangíveis, responsáveis por fazer surgir um “nós” que se relaciona reflexivamente com sua própria atualidade.

Aludindo aos “escritos” que teriam a função de disseminar juízos sobre o mundo político a fim de aprimorá-lo, Kant indicava, em 1784, a consolidação da cultura letrada que se seguiu à expansão dos usos da imprensa, bem como do expediente fundamental para que

⁵⁶ Essa é a tradição do pensamento crítico na qual o próprio Foucault declara situar seu empreendimento filosófico, na esteira de Hegel, Nietzsche, Weber e da Escola de Frankfurt. (p. 688)

um cidadão, articulando ideias “como um sábio”, fizesse uso público de sua razão. Tal fato indica uma guinada nas práticas sociais que definem o que seria comum a todos os indivíduos, já que estamos frente a fenômenos que dizem respeito ao “conjunto do público que lê”. Assim, a invenção moderna da noção do público parece ser necessariamente atrelada à ideia de uma audiência à qual destinam-se discursos:

Um público é um espaço de discurso organizado por nada além do próprio discurso. Ele é autotélico: *existe pela virtude de ser endereçado*. (...) Sem a ideia de textos que podem ser tomados em diferentes épocas e lugares por pessoas não relacionadas entre si, não imagináramos um público como uma entidade que abrange todos os usuários daquele texto, quem quer que sejam. (WARNER, 2002, p. 413-414; grifo original)

A produção do público pela circulação de discursos, tematizada por Warner através da noção da audiência, seria retomada na década 1960 por Jürgen Habermas no clássico “Mudança Estrutural da Esfera Pública”. Na leitura de Habermas, aquele debate crítico-racional prescrito por Kant como o próprio *locus* da experiência da cidadania ganharia expressão social nas práticas comunicacionais que concernem ao interesse geral.

Ao falarmos do surgimento da *esfera pública* na esteira de Habermas, estamos lidando com uma criação conceitual que atende a uma dupla exigência histórica de publicidade: que as ações de governo não sejam secretas, mas apresentadas ao escrutínio dos governados, e que espelhem a capacidade deliberativa de cidadãos livres e iguais. Falamos aqui então do nascimento de categorias que passam a orientar a construção do “interesse geral” no declínio do Antigo Regime: o uso público da razão emerge como desdobramento de demandas filosóficas, mas também propriamente políticas.

Para Habermas, a esfera pública moderna resulta do desenvolvimento da economia mercantil, das trocas de informações no contexto das práticas comerciais e da ascensão da classe burguesa na cena política, que projetam um âmbito de regulação das competências do Estado por meio de um “corpo público de indivíduos privados”. O sentido do público que dá contorno a essa esfera decorre de transformações trazidas tanto pelos movimentos de reforma religiosa quanto pela fermentação conceitual do Estado moderno: o poder deixa de ser compreendido como um direito natural e transcendente, e passa a ser uma função à qual correspondem deveres perante os governados.

Esse fenômeno dialoga com a diferenciação de esferas sociais antes entendidas como únicas. A Igreja continua a figurar como um corpo público dentre outros, mas o assentimento quanto à fonte divina de seu poder passa a ser entendido como uma questão de consciência privada; as contas do Estado se diferenciam entre o orçamento público e os gastos pessoais do

soberano; as instituições burocráticas e militares marcam sua independência funcional da esfera da corte, e assim sucessivamente. (HABERMAS, 2010, p. 117)

O surgimento histórico da burguesia como força política será capaz de instalar espaços e procedimentos de crítica racional por meio das quais o Estado seja continuamente submetido à tarefa pública de legitimar sua autoridade: uma instância de mediação entre a emergente sociedade civil e o Estado na qual as posições políticas sejam definidas não pelo lugar social dos atores, mas pela sustentação racional de argumentos. Segundo Habermas, esse arranjo se tornaria o princípio de organização do Estado constitucional liberal, congregando em torno de si ideias de publicidade e razão crítica que modelam as sociedades burguesas do século XVIII. Os direitos fundamentais garantidos nas primeiras constituições liberais, lembra o autor, definiam

a sociedade como uma esfera de autonomia privada e a restrição da autoridade pública a poucas funções. Entre essas duas esferas, as constituições asseguravam a existência de um âmbito de indivíduos privados reunidos em um corpo público, os quais, como cidadãos, transmitiriam ao Estado as demandas da sociedade burguesa para que, idealmente, a autoridade política se transformasse em uma “autoridade racional”. De acordo com o pressuposto de uma sociedade de livre troca de mercadorias, o interesse geral – a própria medida dessa racionalidade – era então garantido ao se eximirem as atividades econômicas dos indivíduos de coações sociais ou pressões políticas. (*Ibid.*, p. 117)

Esses “indivíduos privados” com acesso à esfera pública burguesa teriam que atender a pré-requisitos bastante precisos: “propriedade [de bens] e formação educacional” (*Id.*, 2003, p. 107). Essa dupla característica seria responsável por definir tanto a igualdade entre cidadãos na esfera pública quanto a unidade de seu interesse na preservação do direito à propriedade. O conjunto dos proprietários de bens com formação educacional desponta nesse modelo como “corpo público” da sociedade civil, delimitando condições para o exercício da cidadania a partir do imperativo da *qualificação racional* dos discursos que moldam a vida coletiva.⁵⁷

⁵⁷ Habermas reservará uma visão negativa acerca desse parâmetro de esfera pública fora do âmbito das chamadas “sociedades burguesas” dos séculos XVIII e XIX. Ao analisar as feições dessa ideia no século XX, o autor afirma o esvaziamento de seu sentido a partir de dois condicionantes centrais: o aparecimento da mídia de massa, que reduziria a liberdade do debate público ao obedecer a interesses comerciais, e do *Welfare State*, que contribuiria para a “refeudalização” da esfera pública, com a compartimentalização dos conflitos sociais e dos diferentes grupos de interesse cooperando para uma nova indistinção entre os âmbitos público e privado.

Sabemos que a parametrização da esfera pública racional pela sua realização nas sociedades burguesas é o mote de grande parte das críticas dirigidas à teoria de Habermas ao longo do meio século que já se estende desde seu aparecimento. Invariavelmente, ao ser transportada para a análise de outros contextos sociais e históricos, a noção do público ali elaborada demanda revisões das premissas adotadas pelo filósofo em seu seminal estudo.

Lembremos, por exemplo, da problematização feita por Nancy Fraser (2010) ao denunciar a exclusão da maioria da população – e, em especial, das mulheres e dos operários – desse modelo de esfera pública. Fraser argumentará, noutra via, que toda sociedade moderna comporta uma diversidade de esferas públicas não burguesas, cunhando para tanto a noção dos *contrapúblicos subalternos*: segmentos sociais que produzem e difundem práticas discursivas próprias, através das quais formulam e defendem interesses, influenciando à sua maneira as dinâmicas da sociedade civil e suas relações com o Estado.

Resgato o trabalho de Habermas assinalando, portanto, que numerosas reformulações desse conceito já foram propostas pelo próprio filósofo e por seus críticos⁵⁸ nas últimas décadas. Em obras posteriores⁵⁹, Habermas buscará expandir os contornos de sua concepção, defendendo que a esfera pública responde por uma capacidade da comunicação humana que extrapola o modelo histórico das sociedades liberais burguesas.

O intuito em convocar o trabalho de Habermas não é destacar as questões formais que abre acerca das relações entre sociedade civil e Estado, mas chamar atenção para outra e menos controversa dimensão do estudo original, que documenta a pregnância de certo desenho da experiência pública tal como ali concebida. Essa questão concerne à indispensabilidade do papel assumido pela imprensa na configuração da ascendente esfera pública democrática.

A figura do “público que lê” definida por Kant e seguida por Habermas demonstra que o acompanhamento e a participação nos debates públicos tornam-se condição para a experiência cidadã, com a produção dos meios de comunicação se apresentando como interface com o tempo presente.

Uma parte da esfera pública se compõe em toda conversa na qual indivíduos se juntam para formar um corpo público. Eles não se comportam então como homens de negócio ou profissionais versando sobre temas privados, ou como membros de uma ordem constitucional subordinada a limites legais e

⁵⁸ Ver, por exemplo: BAKER, Keith Michael. Defining the public sphere in Eighteenth Century France: Variation on a theme by Habermas. In: CALHOUN, Craig (Org.). *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992. p.181-211

⁵⁹ Ver, por exemplo: HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

burocráticos. Os cidadãos se comportam como um corpo público quando deliberam de maneira ilimitada – isto é, com garantia da liberdade para se associarem, expressarem e publicarem sua opinião – sobre temas de interesse geral. Em um grande corpo público, esse tipo de comunicação requer meios específicos para a transmissão de informações e a influência dos receptores. Jornais e revistas, rádio e TV são hoje os meios da esfera pública. (HABERMAS, 1992, p. 114-115)

Com o crescimento e a pluralização das demandas sociais e do “corpo público” que os representa, a realização desse espaço comunal se tornará cada vez mais dependente de formas de comunicação mediada. O surgimento de uma imprensa comercial já em meados do século XIX, tanto no continente europeu quanto nos EUA, remodelaria as feições da esfera pública. Para Habermas, essa mudança consiste em que, de um papel público, assegurado por um corpo de indivíduos comprometidos com a racionalização dos pleitos coletivos, a imprensa tenha se tornado um corpo colonizado por interesses privados, resultado da comoditização de seu serviço na sociedade de consumo.

O papel histórico desempenhado pelos *mass media* consiste, para o filósofo, em uma nociva verticalização do desenho do espaço público, cujos contornos seriam definidos por uma indústria que fabrica a realidade social a partir de motivações comerciais. Os *media* viriam a desempenhar uma fantasiosa unificação da narrativa pública do “interesse geral”, premissa que parece fundamentar sua influência sobre o mundo social e político ainda hoje.

Mesmo após as significativas transformações das práticas de comunicação social ocorridas nas últimas décadas, a abstração da esfera pública parece continuar a encontrar ordenamento para grande parte da população através do noticiário. No encontro com a produção dos jornais, das revistas, da TV e das agências de notícia somos instados a vincular nosso cotidiano à experiência de uma coletividade.

Destaco essas características já que o objeto deste estudo será recolhido precisamente aí, em meio a discursos públicos cuja regularidade aponto como *tendência*, observando como definem sua publicidade a partir da suspensão de particularidades e da busca por formas de abordagem universais. Entendo que, na maneira como colocam o tema da fé em análise, as práticas discursivas que serão analisadas a seguir são devedoras de experiências de enunciação que as precedem no convite feito ao “conjunto do público que lê” para o exercício do *pertencimento à sua atualidade*.

I.I.III. Opinião Pública

A esfera pública habermasiana pode ser ainda sintetizada como o mero “domínio da vida social no qual se forma algo como a *opinião pública*” (2010, p. 114 - grifo meu). A importância em apreender a configuração do espaço de livre debate dos temas de interesse geral consiste em assimilar seu caráter produtivo: a esfera pública nos diz respeito na medida em que nela se maquina uma *intenção*, um direcionamento da vontade coletiva, na forma do que chamamos de *opinião pública*.

Mesmo longe de ser uma unanimidade conceitual, essa noção é estratégica para o presente trabalho, uma vez que é para a modelização dos julgamentos comuns sobre o tema da fé que o objeto de estudo parece concorrer. Na esteira de Elisabeth Noëlle-Neumann (1995), proponho aqui que as múltiplas definições de opinião pública podem ser revistas em duas vias centrais de problematização: aquela do *processo racional* e a do *controle social*. Cada linha de abordagem é inspirada por diferentes perspectivas teóricas, que auxiliam a tematização dessa ideia e de sua presença no imaginário sociopolítico.

Pensar a opinião pública como um processo racional significa inscrevê-la como uma *função manifesta* da sociedade democrática, reconhecida pelos participantes do sistema político como resultado da deliberação coletiva de assuntos públicos. Trata-se de observar que, nos contextos nos quais o interesse geral se disputa, pontos de vista conflitantes chegam a consensos por meio de uma árdua negociação racional, à qual os atores envolvidos na esfera pública se dispõem.

Como vimos, Habermas se inscreve nessa elaboração ao dar sequência à concepção da razão pública, especulando sobre a centralidade do debate crítico-racional para a produção dos entendimentos políticos. Também decorre de seu princípio de publicidade a exigência de que o produto mesmo dessas deliberações, a opinião pública, seja um fator preponderante nas decisões do governo. Tem-se com essa abordagem uma definição do público equivalente ao *conteúdo* e à *forma* dos debates políticos em que, por meio da participação cidadã, uma opinião se produz.

Por outro lado, falar no controle social da opinião pública implica reconhecer sua *função latente*, ou seja, a existência de níveis de consenso social a respeito de valores e objetivos comuns. Se o processo racional da opinião pública está baseado nas controvérsias da vida política, em cujas discussões efetivamente se envolve um restrito grupo de cidadãos informados e atuantes, o controle social da opinião pública alcança todos os membros e instituições de uma comunidade.

Trata-se de identificar aqui o poder dos juízos socialmente produzidos, aos quais nem indivíduos nem instituições estão imunes. A autoridade desse controle social procede da ameaça de isolamento que se apresenta a toda forma de desvio: sua regulação se dá pelo medo de que uma posição, uma decisão, uma conduta resultem na quebra da adesão social. Tal visada da opinião pública, assim, “não leva em conta a qualidade dos argumentos. O fator decisivo é qual dos lados de uma controvérsia tem força suficiente para ameaçar o lado contrário com o isolamento, o rechaço e o ostracismo”. (NOËLLE-NEUMANN, 1995, p. 201)

Esse dado explica por quê o controle social afeta tanto indivíduos quanto o próprio Estado: se os primeiros temem sofrer discriminação de seus pares, os poderes constituídos receiam perder o apoio popular, a base mesma de sua governabilidade. Em lugar de uma concepção do público que privilegia conteúdos e formas de debates políticos específicos, tem-se então a noção ampliada de um “olho público”, um tribunal responsável por julgar todas as ações que atravessam a cena social.

A acepção da opinião pública como controle social de toda comunidade humana corresponde a um fenômeno trans-histórico, a sugerir atmosferas cognitivas e morais variáveis frente à presença de determinados objetos e experiências. Uma abordagem primordial das implicações dessa função latente das opiniões para o exercício do poder foi legada pela obra de Maquiavel, que tematizou as ameaças intangíveis colocadas pelo temperamento e pelas disposições culturais de um povo ao governante. Já no século XVIII, David Hume daria expressão à autoridade política das opiniões em seu ensaio sobre os “Primeiros Princípios de Governo”, no qual afirmava que

nada pode ser mais surpreendente para aqueles que observam os assuntos humanos com perspectiva filosófica do que a facilidade com que poucos governam muitos, assim como a submissão implícita com que os homens abdicam de seus próprios sentimentos e paixões em favor dos seus governantes. Se indagarmos por que meios se consegue esse prodígio, verificaremos que, como a *força* está sempre do lado dos governados, os governantes se sustentam unicamente na opinião. O governo, pois, funda-se somente na opinião. E esta máxima se aplica tanto aos governos mais despóticos e militares quanto aos mais livres e populares. (HUME, 1987, p. 239)
(grifo original)

Garantida pela maioria numérica, a força dos *muitos* governados se opõe, para Hume, à vulnerabilidade dos *poucos* que governam. O milagre da inversão de suas potências seria efeito da coesão da opinião dos governados, da qual os governantes obtêm sua autoridade em contextos livres ou despóticos.

Quando, em lugar das instituições, leva-se em conta a influência da opinião pública sobre os indivíduos, o controle social pode ser melhor entendido como uma regulação psicossociológica, orientada pela premissa de que qualquer ator evita a alienação de seu

ambiente de interações. Nossos mais diferentes posicionamentos resultariam do contínuo exame do entorno, em busca de sinais das forças e fraquezas dos lados em disputa quanto a temas apresentados a julgamento público.

Noëlle-Neumann (1995) constrói sua teoria da opinião pública ao qualificá-la como uma espécie de *pele social*: um órgão quasi-estatístico, que nos permite apurar informações sobre o que se sente e pensa no ambiente de nossa intervenção. Para a autora, existiria em todo agrupamento humano uma *espiral do silêncio*, na forma de uma pressão sentida pelos atores sociais para que escondam suas visões quando se percebem em minoria. O medo de serem rechaçados pela defesa de uma opinião não dominante levaria os indivíduos a se alinharem às ideias presentes nos debates públicos que lhes representem um menor custo social.⁶⁰

O perímetro da opinião pública poderia ser assim notado toda vez em que uma perspectiva política ou moral *não* coloca quem a professa sob risco de isolamento. Para a autora, o processo em espiral no qual um ponto de vista sobre um tema domina a cena e faz com que outros sejam emudecidos é caudatário da lógica com que a comunicação de massa ordena o sentimento público: os *media* não apenas nos dizem sobre o que pensar, como também criam um clima social, ou seja, a ilusão de que aquilo que enunciam é o que todos estão pensando.

Ao levarem à frente a visão da opinião pública como controle social, essas ideias de Noëlle-Neumann guardam parentesco com pelo menos duas outras abordagens sociológicas do tema: a de Pierre Bourdieu e a de Gabriel Tarde. A primeira pode ser sintetizada pela famosa afirmação de que “a opinião pública não existe” (1973). Tomando por base o modelo de realização de pesquisas de opinião como aquelas frequentemente usadas na imprensa, Bourdieu argumenta que as temáticas em geral propostas por sondagens públicas indicam um claro recorte político, que predetermina os significados das respostas e de sua divulgação na forma de “porcentagem” nos jornais.

Tais pesquisas seriam uma espécie de fabricação de uma coletividade que não se verifica no corpo social, estando a serviço de uma assimetria de interesses: problemas que se apresentam para alguns são tomados como se fossem pertinentes a todos. Dessa forma, a

⁶⁰ Noëlle-Neumann (1995, p. 150) sustenta que existem duas minorias que desafiam a *espiral do silêncio* e vocalizam ideias que dissentem da opinião pública: os (I) *não-conformistas*, que têm crenças socialmente rejeitadas e encarnam uma posição defensiva, como se não tivessem nada a perder ao assumi-las: o isolamento é, para eles, como um preço a pagar; e os (II) *vanguardistas*, grupo composto por artistas, intelectuais e reformistas, que veem na reprovação pública de suas ideias uma demonstração de seu arrojo, já que estão comprometidos com especulações de cenários morais futuros.

noção de uma “opinião pública” corresponderia, para Bourdieu, a um artefato político, capaz de dissimular as tensões sociais e forças em disputa sobre um dado assunto.

Já para Tarde, sofremos, de modo consciente ou irrefletido, influência de crenças e desejos alheios, sendo constantemente contagiados por exemplos que orientam nosso comportamento. Propondo o processo de *imitação* como base da experiência da sociabilidade, Tarde constrói o argumento de “A Opinião e as Massas”, no qual define a opinião pública como “um grupo momentâneo e mais ou menos lógico de juízos, os quais, respondendo a problemas atualmente colocados, acham-se reproduzidos em numerosos exemplares de pessoas do mesmo país, da mesma época, da mesma sociedade”. (2005, p. 83)

A opinião pública consistiria, para o autor, em uma das faces do espírito social, junto à tradição - a herança da opinião dos mortos - e à razão - os juízos da elite intelectual, apartados dos humores da “massa”. O nexa conferido pela opinião pública ao espírito social teria a ver com a consciência tácita que ela produz acerca de uma comunidade de juízos partilhados. Para o sociólogo, é através do noticiário que, todos os dias, uma numerosa massa de indivíduos se *reúne à distância*, conectando-se através da narrativa pública do interesse geral: “coube à imprensa tornar nacional, europeu, cósmico tudo aquilo de local que, outrora, qualquer que fosse seu interesse intrínseco, teria permanecido desconhecido além de um raio limitado”. (*Ibid.*, 68)

O movimento proposto até aqui obedece à intenção de localizar as ideias de *razão pública*, *esfera pública* e *opinião pública* como sintomas da emergência conceitual e fenomênica do espaço público no período moderno. Como anunciado no início deste capítulo, tal gesto objetiva iluminar aspectos da relação público X privado que regulam a maneira como o fato religioso veio a ser tematizado em nossas sociedades liberais, concorrendo para certa concepção secular do *comum*. A seguir, aprofundo a leitura sobre essa relação observando como a opinião pública moderna se desdobra de elementos nucleares do imaginário religioso, e corresponde, à luz da crítica contemporânea, a um dos mitos fundacionais da democracia secular.

Como visto acima, para Gabriel Tarde, Pierre Bourdieu e Elisabeth Noëlle-Neumann o controle social exercido pela opinião pública está intrinsecamente relacionado aos discursos que ganham corpo na imprensa. A oferta de temas, ideias ou pesquisas de opinião nos persuade quanto ao grau de nossa aderência à *comunidade imaginada*: somos diariamente

convidados a escolher lados e nos situar perante as tendências com as quais os discursos públicos moldam o pertencimento à atualidade.

A concepção de uma função latente da opinião pública indica que esse tribunal existente em toda sociedade humana predispõe a *equalização implícita de padrões de juízo*. Encontramos nessa impermanente especulação sobre o certo e o errado, o bem e o mal, uma referência para o governo de nossa ação. A opinião pública, assim, diria respeito a uma instância da vida social que, assumindo com a comunicação mediada uma feição modelar, fornece parâmetros para as formas de cidadania e sociabilidade, na medida em que expressa valores de uma experiência comum.

Através desse enfoque, encontramos um inescapável elo entre as noções de opinião pública e moralidade. Por integrarmos comunidades que julgam seus atores, submetemos nossos atos e pensamentos a uma avaliação de risco, em que se ponderam as ameaças de isolamento, perda de prestígio e deslegitimação. Daí decorre a ideia de que toda sociedade é atravessada por discursos públicos e silêncios privados, com a cena comunal sendo definida pelas relações de força que conferem visibilidade ou obsolescência a temas, proposições e possibilidades de ação política.

Essa visada da opinião pública exige então um recuo, a fim de que examinemos reflexões mais inaugurais acerca dos modos de julgamento pelos quais um indivíduo se localiza ante uma coletividade. É possível que em meio a ideias primordiais do pensamento moderno estejam impressas pistas dessa forma de controle social, a partir das quais as relações entre os campos da opinião e da moralidade sejam vislumbradas.

Sabemos, por exemplo, que esse foi um tema caro a Jean-Jacques Rousseau, que definiu a opinião pública como um acordo subliminar sobre a norma moral corrente, uma condição de possibilidade para a existência da sociedade. Lembremos que, no “Contrato Social”, Rousseau depreende o próprio sentido do público a partir da estabilização dos valores comuns, aventando a materialidade de uma lei que

não se grava nem no mármore nem no bronze, mas no coração dos cidadãos; que adquire diariamente forças novas; que reanima ou substitui as outras leis quando envelhecem ou se extinguem, que retém o povo dentro do espírito de sua instituição, e substitui insensivelmente a força da autoridade pela do hábito. Falo da moral, dos costumes e, em especial, da opinião pública: um poder desconhecido para os pensadores políticos, e do qual, no entanto, dependerá o sucesso de todos os outros campos. (ROUSSEAU, 2002, p. 27)

Essa regra invisível que se sobrepõe às leis civis não indica apenas que a opinião é a guardiã da moralidade pública, como também que toda sociedade dispõe de um *fundamento coletivo*, ao qual os indivíduos devem assentir. Tal ideia integra o conhecido esforço de

Rousseau em definir a prevalência do público sobre o privado: a opinião seria uma força coercitiva a proteger a comunidade dos caprichos da ação do indivíduo, constringendo sua ambição pela própria glória perante os demais.

Tem-se assim no “Contrato”, publicado em 1762, uma exposição das implicações entre opinião e conduta moral. Rousseau sugere que as características essenciais de uma nação são encontradas em seus costumes e tradições, elementos mais perenes da opinião pública. A preservação desses atributos morais, que chega a exigir sob ameaças extremas o uso da censura – o que chama de “tribunal censório” –, seria feita em nome da sustentação do pacto que torna possível o arranjo social.

Contudo, talvez possamos ir ainda um pouco mais atrás na busca por ideias que inspirem a construção do problema desta tese: em um texto aparecido já em 1689, consta uma discussão original sobre as leis que ordenam a vida coletiva e as fontes dos juízos sobre as ações humanas. Mesmo sem mencionar o termo “opinião pública”, o “Ensaio sobre o Entendimento Humano” de John Locke é uma importante referência para a abordagem desta função latente das sociedades modernas.

No “Ensaio”, Locke argumenta que os julgamentos morais correspondem a uma das faces da organização da sociedade, em paralelo ao controle exercido pelas leis dos homens e as leis de Deus. A forma com que cada sociedade determina sua concepção de certo e errado seria devedora de um quadro geral de princípios, conformado da seguinte maneira:

As leis às quais os homens geralmente referem suas ações para julgar sua retidão ou obliquidade parecem ser três: 1) a *lei divina*; 2) a *lei civil*, e 3) a *lei de opinião ou reputação*, se posso assim chamá-la. Pela sua relação com a primeira, os homens julgam se suas ações são pecados ou deveres; em função da segunda, se são criminosas ou inocentes, e, finalmente, em função da terceira, se são virtudes ou vícios. (LOCKE, 1999, p. 336) (grifos originais)

Pode parecer demasiado, sustenta Locke em seu texto, supor uma *lei* que julga vícios e virtudes, em vez de se afirmar a existência do mero juízo privado dos homens, que não teriam, afinal, autoridade suficiente para punir seus iguais, privando-os de sua liberdade. Contudo, responde o “Ensaio”, o elogio e a desgraça são o maior poder moderador do comportamento humano: a história de nossas sociedades comprovaria que a maior parte das pessoas se governa principalmente, “quando não unicamente, pela lei da opinião, dando pouca atenção a Deus ou aos juízes”. (*Ibid.*, p. 339)

Essa *lei da opinião ou reputação* - que Locke também chama de *lei dos costumes* - seria responsável pelo marco moral de todas as condutas, um padrão independente das regras especificamente religiosas ou civis que as possam avaliar. Compreende-se assim que a

experiência social disponibiliza às ações dos homens uma régua não explícita, pela qual sujeitam-se a um conjunto normativo de valores.

Os homens delegam toda sua força ao público, de modo que não podem empregar contra este ou aquele concidadão nada além do que as leis de que o país dispõe. Contudo, eles mantêm ainda o poder de pensar bem ou mal, aprovar ou desaprovar as ações daqueles com quem convivem e conversam; e, através dessa aprovação ou censura, estabelecem entre si o que considerarão vício ou virtude. (*Ibid.*, p. 338)

Vimos que, para Rousseau, a função latente da opinião está em manter o consenso que alicerça a própria experiência da vida pública: trata-se do dispositivo que preserva a estabilidade dos valores e, com eles, a integridade do laço social. Estaria em foco, assim, uma leitura que preconiza a defesa de fundamentos que possibilitem a unificação do interesse comum, e que retenham um povo “dentro do espírito da instituição” de leis que se transformam.

Já a posição de Locke aponta para a arbitrariedade das opiniões e princípios que cimentam o comportamento dos homens. Em verdade, defende o “Ensaio”, discordamos muito frequentemente acerca de nossas pautas morais e suas origens. Para Locke, as contradições existentes na conduta humana, que varia excepcionalmente em cada lugar e cultura, são prova de que não lhe resta uma base comum, uma causação primeira, em suma, um fundamento.

Cabe chamar atenção para tais diferenças porque elas dão acesso ao raciocínio de Rousseau e Locke quanto ao que interessa mais diretamente ao presente trabalho: a questão religiosa. Na reflexão desses dois autores, o papel da opinião como baliza do comportamento social aparece relacionado às vicissitudes que rondam o campo religioso de sua época, fornecedor das principais diretrizes da moralidade vigente.

Ícones do debate filosófico que precisou se haver com o problema das guerras religiosas instaladas após a Reforma Protestante, Locke e Rousseau são dois advogados do chamado *princípio da tolerância*⁶¹ que se tornou mola-mestra da democracia moderna. No pensamento de ambos, não apenas se conjura a plena separação entre os poderes temporal e religioso, como também se pleiteia a proteção das diferentes formas de crença como um direito atinente a cada indivíduo. Porém, através de suas elaborações acerca da opinião, podemos entrever as distintas perspectivas desses autores sobre a participação do discurso religioso na constituição da moralidade pública e, por consequência, do mundo político.

⁶¹ À luz de Cassirer (1992, p. 225), sintetizarei tal princípio como a *premissa de liberdade de crença e consciência* que adquire, para os pensadores das Luzes, “a expressão de uma nova força religiosa positiva”.

Os textos de Rousseau sobre o tema propõem que a natureza social do homem sempre haveria de preservar a centelha do instinto religioso: existiria entre a consciência moral e a experiência da fé uma insuspeita ligação, vizinhança que não poderia ser negligenciada pelo pensamento político. Na obra de Rousseau, o princípio da tolerância marca presença através da cisão entre *religião revelada* - a crença que reivindica a verdade exclusiva de uma confissão - e a *religião natural* - espécie de base comum das experiências de diferentes religiões, “credo mínimo” que conspiraria para o bom ordenamento dos homens. Em uma passagem da “Profissão de fé do Vigário Saboiano”, do tratado educacional “Emílio”, Rousseau sintetiza essa segunda posição ao postular a articulação entre fé e moral nos seguintes termos:

Meu filho, conservai vossa alma em condições de desejar sempre que haja um Deus, e não duvidareis nunca. Ademais, qualquer partido que tomeis, lembrai-vos de que os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens; de que um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade; de que, em qualquer país e e em qualquer seita, amar a Deus acima de tudo e ao próximo como a si mesmo é o sumário da lei; de que não há religião que dispense dos deveres da moral, só eles realmente essenciais; de que o culto interior é o primeiro dos deveres, pois sem a fé nenhuma virtude verdadeira existe. (ROUSSEAU, 1995, p. 367)

Separando os deveres da fé daqueles para com as instituições humanas, o fragmento obedece à premissa de que a moralidade transcende qualquer forma de pertencimento religioso. Ao mesmo tempo, o Vigário adverte que toda virtude dependeria da responsabilidade primeira do indivíduo: a fé, ou “culto interior”. É possível dizer que Rousseau continua a enxergar inescapáveis elos entre os comportamentos moral e religioso, e que enquadra sua concepção desse vínculo em termos dos sentimentos e das formas de consciência que seriam exemplares para o cidadão, aventados no “Contrato Social” com a ideia de uma *religião civil*. Trata-se assim do exercício de reinterpretar a natureza do impulso religioso, a fim de nele encontrar elementos úteis à formação virtuosa do indivíduo e da sociedade.

Por sua vez, temos com Locke uma ordem distinta de tematização das fronteiras entre moralidade e religião. Um dos movimentos centrais do “Ensaio sobre o Entendimento Humano” é a defesa de que não existe assentimento universal quanto a preceitos de conduta: trata-se de posições que se contradizem entre as culturas, como também entre os membros de uma mesma comunidade. Para Locke, não é possível conceber nossos princípios práticos como qualidades inatas, nem verdades autoevidentes, mas sim como resultado de uma negociação com interesses, crenças e tradições que colocam as regras morais continuamente em questão.

Em meio a esse trânsito de balizamentos, Locke (1999, p. 47) admite que a fé não é compreendida por todos os homens como princípio: falamos de uma propriedade da vida moral sobre a qual não estamos todos de acordo. Não sendo impressão nativa da mente humana, esse atributo enseja variados aparecimentos, de acordo com as “regras de conveniência” de cada comunidade humana. Para Locke, o conhecimento que os homens têm ou pensam ter de Deus é decorrente de sua experiência, e não há possibilidade de definir qual igreja ou confissão possui o monopólio da verdade. Isso, contudo, *não* implica que suas convicções em matéria religiosa sejam desautorizadas como fonte para a experiência moral:

A virtude é geralmente aprovada não porque é inata, mas porque é proveitosa. Disso decorre naturalmente a grande variedade de opiniões sobre as regras morais que são encontradas entre os homens, de acordo com os diferentes tipos de felicidade que almejam ou propõem para si. Isso não poderia ocorrer se os princípios práticos fossem inatos, e impressos em nossas mentes diretamente pela mão de Deus. Admito que a existência de Deus é manifestada de muitas formas, e a obediência que lhe devemos é tão congruente à luz da razão que grande parte da humanidade obedece à lei da natureza⁶². Contudo, penso que *deve ser permitido que diversas regras morais recebam dos homens uma aprovação muito geral, sem que conheçam ou admitam o verdadeiro fundamento da moralidade, já que decorrem apenas da vontade e da lei de um deus*, que vê os homens no escuro, tem em suas mãos o prêmio, o castigo e o poder suficiente de chamar o mais orgulhoso ofensor a prestar contas. (*Ibid.*, p. 49-50; grifo meu)

Há aqui uma notável sugestão: Locke defende que “nenhuma regra moral pode ser proposta sem que alguém legitimamente questione sua razão” (*Ibid.*, p. 48), mas afirma em seguida que devemos consentir que, na conduta de cada sujeito, tenham lugar os preceitos religiosos, cujo fundamento não se apresenta ao conhecimento dos homens. Seu argumento é que, em meio à “grande variedade de opiniões sobre as regras morais”, existem aquelas que, por seu estatuto, não devem ser colocadas em disputa.

Ao dispensar sua justificação racional, Locke reserva assim à religião um lugar *sui generis* no âmbito do “mínimo denominador comum” que define o entendimento liberal sobre o governo dos homens. Ao mesmo tempo, abre espaço para a fabulação de um subconjunto arbitrário de valores, na forma de um campo paralelo àquele dos assuntos tratados como norteadores da vida comunal:

(...) não é de se admirar que cada um encoraje os demais às regras de cuja observância esteja certo de colher vantagens para si mesmo. Por interesse, bem como por convicção, pode-se proclamar como sagrado aquilo que, uma vez pisoteado e profanado, já não inspira mais certeza ou segurança. Embora isso não deprecie em nada a obrigação moral e eterna que essas regras têm, mostra que o reconhecimento exterior que os homens lhes dão em suas palavras não prova que sejam princípios inatos. Pelo contrário, prova que os homens não assentem a elas

⁶² Em contraste à ideia das qualidades inatas, que corresponderiam a disposições originalmente impressas na mente humana, Locke define que a lei da natureza diz respeito a “algo que ignoramos, mas cujo conhecimento podemos alcançar pelo uso e devida aplicação de nossas faculdades naturais”. (*Ibid.*, p. 57)

internamente em suas próprias mentes como invioláveis regras de sua conduta, já que o interesse próprio e os benefícios dessa vida os levam a professá-las ainda que suas ações demonstrem pouca consideração ao magistrado que as legislou ou ao inferno que está reservado à punição daqueles que as transgridam. (*Ibid.*, p. 50)

Na visão de John Locke, então, não parece importar se o comportamento moral se orienta pelas regras da terra ou dos céus, por juízes ou divindades. Ao distinguir aquelas três diferentes jurisdições pelas quais as ações dos homens são avaliadas - a *lei divina*, a *lei civil* e a *lei da opinião* -, bem como ao entender que é por essa última que efetivamente se regula o interesse próprio, norte de toda conduta, o “Ensaio” documenta a dissociação conceitual entre os domínios da moralidade e da religião. Esse gesto deriva da atribuição de uma qualidade *fortuita* à adesão religiosa, como uma dobra da experiência subjetiva pertinente à pregação de cada indivíduo, à margem das disputas pelas quais efetivamente se estabelecem as *virtudes* e os *vícios*.

O que está em jogo para Locke é o reconhecimento de uma diversidade de motivações para a conduta humana, dentre as quais encontramos aquelas firmadas nas incognoscíveis vontades e leis dos deuses. Sem buscar encontrar elementos afins nas formas de experiência religiosa como potenciais propulsores da cidadania, Locke parece deduzir o inverso: que a *pluralização das formas de crer requer um quadro comum pautado pela indiferença quanto ao núcleo significante do comportamento dos homens*. É assim que a apreensão liberal da moralidade desponta, no “Ensaio sobre o Entendimento Humano”, como efeito e instrumento de sua submissão ao mandamento civil da tolerância.

I.IV. Sobre o laço civil da opinião

Talvez caiba a pergunta: por quê buscar em referências tão remotas insumos para a análise de acontecimentos discursivos eminentemente contemporâneos? A resposta seria que as elaborações comentadas acima dão testemunho de guinadas no pensamento político das quais ainda parecem depender algumas de nossas certezas sobre as fronteiras entre religião e vida pública.

As reflexões de Rousseau e Locke sobre esse campo de interações são respostas diferentes para o mesmo problema teológico-político que se mantém ainda insuspeitamente atual. Fruto da diáspora religiosa que se seguiu à crise da Cristandade, as obras desses autores procuram saídas para a dissensão social acarretada pela diversificação das doutrinas e confissões, fenômeno que trouxe consigo a demanda por marcos para a constituição da dimensão moral do Estado moderno.

Os textos comentados são posteriores à chamada *Paz de Westfália*, conjunto de acordos internacionais que atestaram o nascimento dos primeiros Estados-nação e buscaram dar termo aos conflitos de ordem religiosa por meio de compromissos em torno da liberdade de crença, bem como do primado do poder secular sobre o eclesiástico. A distinção das naturezas institucionais do Estado e da Igreja baseava-se na premissa de que os interesses religiosos não mais influíssem sobre as decisões de governo, bem como que as questões do espírito estivessem a salvo da intervenção do magistrado. Sem isso, afirma a célebre “Carta sobre a Tolerância”, “não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade”. (LOCKE, 1973, p. 6)

Essas questões históricas têm profunda afinidade com o processo pelo qual a noção da fé veio a ser decantada como cerne da experiência religiosa, conforme problematizarei mais adiante. Antes disso, detalho como o aparecimento fenomênico da opinião pública espelha ainda as ambições da dissociação histórica entre o campo da política secular e o domínio religioso.

Como comentado acima, embora verse sobre uma lei da opinião, o “Ensaio sobre o Entendimento Humano” de John Locke, aparecido em 1689, não menciona a ideia de uma *opinião pública*, como o faz o “Contrato Social” de Rousseau, menos de um século depois. Vê-se que, em um curto intervalo de tempo, essa noção disseminou-se no contexto das transformações trazidas pelas Luzes.

Empregando o método genealógico para investigar as raízes conceituais dessa ideia, o filósofo Bertrand Binoche (2012b) detecta, na produção de autores desde o século XVII, uma expressiva quantidade de antecedentes, como “estima pública”, “opinião da multidão”, “opinião de todos”, “razão geral”, “julgamento geral”, dentre outros. O foco de seu estudo consiste em apresentar a instabilidade histórica dos contornos da opinião pública e comentar o processo que levou tal sintagma a adquirir o status de *palavra-mestra*, sobrepondo-se aos demais. Como guia desse percurso, uma hipótese é anunciada:

Não é por que a religião se torna reduzida a simples opiniões plurais - convicções íntimas em matéria de salvação cuja irredutibilidade é sancionada pela tolerância - que a opinião, a velha *doxa* desprezada por todos os filósofos, adquire uma nova dignidade e se transforma na opinião pública, filosoficamente vocacionada a contribuir para o bem de todos? (BINOCHE, 2012b, p. 18)

Para demonstrar seu pressuposto, Binoche resgata uma impressionante quantidade de textos que revelam que os aspectos dogmáticos do cristianismo tornaram-se objeto de infundável disputa entre diferentes correntes teológicas e institucionais, dificultando um desfecho puramente religioso para o problema. Em meio às tensões sociais causadas pelos conflitos religiosos, instalaram-se determinados requisitos intelectuais para a consagração do princípio da tolerância. Desdobrado do pensamento de John Locke e Pierre Bayle, o preceito basilar de nossos sistemas políticos viria a afirmar a *visão positiva da diferença* como um fundamento da modernidade. Para tais autores,

tolerar era um princípio, uma condição moral deduzida epistemologicamente a partir da incapacidade do entendimento humano de conhecer a verdade, e mais especificamente a verdade em matéria de religião. O resultado era a impossibilidade de se definir em que igreja estava a verdade, e, logo, a impossibilidade de se considerar que qualquer uma delas estivesse em erro na sua doutrina. (...) Tolerância não era uma imposição do Estado para garantir a paz civil, nem o bem comum, mas uma determinação do espírito, que, como não podia ser forçado, coagido, também não podia coagir nem forçar. (D'AMARAL, 2008, p. 247)

A legitimação desse princípio e sua assimilação como eixo das relações políticas sucederam, portanto, árduas tentativas de estancamento das desordens sociais e de elaboração de respostas conceituais para o impasse religioso. E foi diante da colisão dos diferentes entendimentos sobre doutrinas e práticas que a noção da *crença* despontou como um problema político.

Há aí uma singular circunstância intelectual: para a cessação dos conflitos sociais, é preciso renunciar a qualquer justificação político-teológica para a uniformidade nas crenças. Instala-se assim a demanda para que a crença religiosa seja interpretada sem qualquer influência confessional, em uma abordagem capaz de localizar seu funcionamento em termos puramente psicológicos, que respaldem a ideia da arbitrariedade dessa experiência.

No pensamento liberal francês, essa leitura vai ser formulada na defesa da liberdade religiosa feita por Benjamin Constant. Para preservar as diferentes expressões de fé do juro das opiniões da maioria, seria preciso, defende o autor, conceber as diferentes consciências religiosas como um direito privado que, assegurado pelo Estado, não seja determinado por ele. É assim que se aventa o caráter ininstitucionalizável da religião: “não somente a origem das ideias religiosas é inexplicável sem admitirmos a existência do *sentimento religioso*, como ocorrem, na história de todas as religiões, mil fenômenos que são impossíveis de esclarecer sem distinguirmos entre o sentimento e a forma”. (CONSTANT, 1824, p. 39; grifo meu)

A essência da religião, tal como propõe Constant, é a de uma *emoção* irreduzível a toda forma, um *sentimento* que extrapola a provisoriedade de qualquer doutrina e confissão. É frente a esse entendimento secular da crença que se pode enfim constatar que a expectativa pela uniformidade promove o conflito, enquanto a multiplicidade funda a possibilidade de ordem.

Essa solução sobre a qual se funda o campo político moderno não deixa de esconder um paradoxo: o fato de que “aquilo que abandonamos ao desacordo torna-se por consequência não essencial” (BINOCHE, 2012b, p. 51). Imperiosa para a garantia de paz, a aceitação normativa da diversidade de crenças representa também sua redução a uma escolha inócua para a vida comum, já que o que está fora do embate político está também inscrito no domínio do incidental.

O movimento sintetizado acima busca lembrar uma sinuosa operação dada no campo da história das ideias e das sensibilidades políticas a partir do século XVIII: a *separação entre crença religiosa e laço civil*, responsável por repropor o lugar da experiência que lastreava a antiga vida comum. Essa dissolução do amálgama da crença impôs consigo o desafio de se conceber uma reflexividade discursiva a partir da qual a sociedade pactuasse uma nova ordem pública, essencialmente laica.

A questão inevitável à qual as Luzes precisavam então responder dizia respeito à possibilidade de se constituir um tipo de laço civil livre de crenças comuns, já que, toleradas, as convicções religiosas se transformavam em “opiniões” - uma manobra que contornava o problema político representado pela noção da crença no contexto da institucionalização positiva do desacordo.

É nesse cenário que a ideia da opinião pública emerge, significando que o corpo político não mais se sustenta sobre uma autoridade dogmática, mas em um campo de contínua confrontação e dissenso: “à idade teológico-política se sucede aquela que poderíamos chamar de *doxo-política*: a ancestral questão de saber como articular o teológico e o político é substituída por aquela de determinar as relações entre política e imprensa”. (*Id.*, 2012a, p. 36) (grifo original) Não se concebe assim que um novo corpo de crenças venha a substituir o antigo, mas sim que se inaugure um novo regime de reflexividade social, pautado pela transparência do dissenso que nos leva ao comum: “nós não convivemos porque acreditamos na mesma coisa, mas porque pensamos contraditoriamente” (*Ibid.*).

A opinião pública vai ser aí postulada em termos de um “processo imanente pelo qual juízos particulares se reúnem para formar um julgamento geral, que é destinado a continuamente se corrigir” (*Id.*, 2012b, p. 132). É assim que a opinião pública se estabiliza como a face especular da política liberal: segundo Binoche, essa racionalidade coletiva cristaliza-se como uma função política que, encontrando na Inglaterra sua gênese, vai gradativamente se tornar condição de possibilidade para as democracias modernas.

Binoche escreve sua genealogia menos para avalizar a realização histórica da opinião pública do que para documentar os enganos de sua ambição. O autor compreende que, de um conceito erigido em resposta à demanda por um novo modelo de reflexividade social, essa chave se tornou uma “palavra-mestra”, aberta a um contínuo jogo de redefinição política. E, ao comentar o paradeiro da ideia desde seu aparecimento, detecta a perversão do anseio que lhe deu origem: concebida como a positiva e permanente confrontação entre juízos, a opinião pública foi desde sempre definida por um triplo perigo, a saber, a *instrumentalização*, a *sedimentação* e a *desvalorização*. (*Ibid.*, p. 186)

Pela primeira, entende-se a servidão da opinião pública a interesses exteriores ao campo de sua expressão. É dizer: a captura do embate isonômico entre opiniões que representam os diferentes humores sociais por uma espécie de malversação política, que pode levar, por exemplo, a imprensa a agir como sacerdotisa do poder. Por *sedimentação*, Binoche define a absorção da opinião pública por uma *vulgata*, ou seja, uma ortodoxia ou fixação dogmática que a transforma, pela força da maioria, em um novo credo, que interdita o novo. Por fim, a *desvalorização* da opinião pública consiste em sua redução ao pó de opiniões voláteis, niveladas e miméticas, sem efeito político concreto, na forma de uma mera “tagarelice pública”. (*Ibid.*, p. 209)

Na cética leitura oferecida por Binoche, essas três fontes de perigo não aparecem como ameaças das quais a opinião pública deva ser resguardada. Elas integram o próprio documento de sua consecução histórica, e sugerem o fracasso do ideal de um *reflexo não doutrinário do laço civil*. Resposta ao problema colocado pelo cisma religioso, a opinião pública representaria uma experiência política fundadora de novas crenças que se transformaram em enganosas formas de coesão social.

A opinião pública responderia por aspectos modelares da mentalidade liberal menos como uma concreta realidade do que como uma cínica afirmação de princípio. A verdade histórica, sugere Binoche, é que testemunhamos a servidão do debate e a interdição das possibilidades políticas, já que o ideal da transformação de juízos particulares em uma

racionalidade coletiva está sempre aquém do fato da opinião pública: a condução multilateral de “consensos irrefletidos”.

Ao diagnosticar os perigos constituintes dessa forma de reflexividade, o filósofo encerra seu estudo afirmando que a história da opinião pública indica “a impossibilidade da secularização das relações sociais” (2012b, p. 214). A sugestão que é possível daí tirar é que, se aquela crise da Cristandade europeia forneceu ao Ocidente condições exclusivas para a invenção da democracia moderna, também fundou um impasse com o qual seguimos a nos haver: a supressão da ideia da *crença* pela do *consenso* como fonte de sustentação do laço civil.

Ao mesmo tempo, pois, em que reconhece o pluralismo das condutas, postulando a neutralidade do que nos une quanto ao núcleo significativo do comportamento de cada sujeito, nosso modelo de autoridade política parece manter uma tensa relação com a noção da crença, experiência-chave para as formas de pactuação no campo religioso. É assim que a invenção democrática faz da administração das fronteiras entre religião e política um exercício primeiro dos discursos que cotidianamente moldam nossa vida pública.

Propus até aqui uma aproximação teórica ao problema da constituição do espaço público através de três chaves que apresentam não apenas as ambivalências dessa noção, como também ressaltam que tal domínio é elaborado em tensionamento com o campo religioso. Começando pela tematização de Kant acerca da *razão pública* como a forma moderna de se pertencer à atualidade - distinta da “menoridade” que submete os homens à autoridade institucional -, vimos que a racionalidade crítica será assimilada por Habermas como pilar da *esfera pública*, ideia que esteia sua teoria de democracia deliberativa.

Introduzi em seguida a reflexão a respeito da noção de *opinião pública*, buscando problematizá-la, a partir de Noëlle-Neumann, pelas dimensões do processo racional e do controle social. Por essa segunda via de exploração, o texto abordou conexões da ideia de opinião pública com o domínio da moralidade a fim de mostrar como, no pensamento de Locke, a experiência religiosa será caracterizada como uma qualidade fortuita do comportamento humano, que não se coloca no âmbito da disputa entre vícios e virtudes.

O debate sobre esse caráter incidental dado à crença religiosa serviu de acesso às razões históricas que, no domínio da filosofia política liberal, constrangeram-na ao foro da consciência privada, na condição de um *sentimento* não passível de institucionalização, como

formulado por Constant. Com essas dicas, pudemos entender, à luz de Binoche, por quê a emergência histórica do conceito e do fenômeno da opinião pública tem a ver não apenas com a circulação de discursos propiciada pela imprensa, mas fundamentalmente com a privatização do antigo laço civil, processo que reivindica a concepção de uma nova modalidade de reflexividade social.

Destaco assim ideias sobre a configuração do espaço público por meio de uma visada essencialmente conceitual, calçada na análise de sua constituição no caso europeu. Tais autores podem informar nosso olhar já que fornecem categorias que extrapolam seu *locus* de observação: a noção do “público” que recolho de seu pensamento parece integrar o cânone da experiência moderna, influenciando a maneira como esse domínio é efetivamente construído ou ao menos perseguido pelos sujeitos históricos de diferentes contextos ainda hoje.

Saliento essa escolha porque, tendo o objeto de estudo desta tese despontado de maneira semelhante nos EUA e no Brasil, vinculo as razões para seu aparecimento a macrocondições políticas, que determinam, para panoramas socioculturais distintos, um acolhimento editorial similar de discursos públicos sobre o tema da fé. Interessa aqui, portanto, menos realçar as especificidades históricas da “experiência pública” de cada um desses contextos – como recomendaria a disposição analítica de parte das ciências sociais – do que notar, pela análise do regular aparecimento de formas de discurso e tendências de debate, princípios políticos que conectam tais panoramas.

Se os passos percorridos dão já uma visão geral dos requisitos para o surgimento do “espírito público”, é preciso compreender melhor como esse espaço comum instaurado no período moderno lida com aquilo que de si mesmo exclui. As transformações da mentalidade política que foram comentadas até aqui apresentam aos atores e discursos religiosos um novo quadro cognitivo, já que, como lembra Tocqueville (2004, p. 12), o público “possui entre os povos democráticos um poder singular. (...) Ele não persuade por suas crenças, ele as impõe e as faz penetrar nas almas por uma espécie de imensa pressão do espírito de todos sobre a inteligência de cada um”.

Em termos de sua realização histórica, a “pressão” que conduz a religião ao domínio privado depende não apenas de princípios da filosofia política, mas também de soluções culturais pelas quais o *público* se imponha. A fim de atingir o cerne da hipótese da pesquisa - a ideia de que a opinião pública secular coopera para a neutralização discursiva do conteúdo político da experiência religiosa - proponho então uma inversão de perspectiva. Na próxima seção, busco contar uma outra história da modernidade, observando a maneira como o

processo de secularização de nossas sociedades *inventa* a “religião” ao deslocá-la da estrutura imanente que regula essa nova ordem pública.

SEÇÃO II | PRIVADO

Durante a maior parte do século XX, o mundo se dividiu por uma guerra de ideias: as destrutivas visões totalitárias versus a liberdade e a igualdade. Aquela guerra acabou. A América está agora menos sob a ameaça de países em ascensão do que daqueles em declínio. (...) A Guerra ao Terror não é um choque de civilizações. Ela revela, contudo, um choque no interior de uma civilização, uma batalha pelo futuro do mundo muçulmano. Esse é um confronto de ideias e é uma área na qual a América deve se sobressair. (...) Os Estados Unidos usarão esse momento de oportunidade para estender os benefícios da liberdade ao redor do globo. Nós trabalharemos ativamente para trazer a esperança da democracia, do desenvolvimento, do livre mercado e do livre comércio para todos os cantos do mundo.⁶³

Lançada pela Casa Branca em 2002, a “Estratégia da Segurança Nacional” é um admirável resumo do que veio a ficar conhecido como “doutrina Bush”. Elencando os argumentos do Governo norte-americano para justificar “ataques preventivos” a países do Oriente Médio após o 11 de setembro, o documento delinea a dimensão moral da “Guerra ao Terror”: o conflito não é feito apenas de espionagens ou operações secretas, mas possui também uma *função manifesta*, notadamente pedagógica.

O que se defende de modo explícito nesse documento é que os princípios da democracia liberal são a única saída para o “futuro do mundo muçulmano”. No conturbado cenário político instalado pelo atentado a Nova York, a Casa Branca afirma que o combate ao terrorismo exige a universalização de certos “valores civilizacionais”, que teriam encontrado na América sua mais plena realização.

O documento declara a cisão entre a experiência liberal e o que vagamente chama de “mundo muçulmano”, ou, para usar uma expressão que ganhou eco com o 11 de setembro, a cisão entre “o Ocidente e o resto”. Os EUA se comprometem a apresentar a esse conjunto de países “em declínio”, como o Afeganistão, “as inegociáveis demandas da dignidade humana”⁶⁴, como a liberdade de expressão e de culto, a tolerância religiosa e étnica, o respeito à propriedade privada, entre outros preceitos liberais.

Os resultados históricos dessa empreitada são bem conhecidos, e a retórica americana no contexto da “Guerra ao Terror” será melhor analisada no terceiro capítulo deste estudo. Por ora, vale apenas chamar atenção para a naturalidade com que o documento do Governo Bush cinde o tabuleiro das relações internacionais em termos binários: no *conflito de ideias* em que

⁶³ “The National Security Strategy of the United States of America”, publicado pela Casa Branca em 17 de setembro de 2002. Disponível em: <http://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf>. Acesso em 27 de novembro de 2015.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 3

a América deve se sobressair, estão, de um lado, o terrorismo e a barbárie do “mundo muçulmano”, e, de outro, a igualdade e a liberdade de “nossa nação, nossos aliados e amigos”.⁶⁵

O discurso americano não apela à ideia de uma mera retaliação pelos civis mortos no ataque ao World Trade Center. O combate ao terrorismo representa uma guerra diferente, para a qual a resposta da América depende não só de armas, mas do obstinado *ensinamento* a respeito das mais básicas “demandas da dignidade humana”. A defesa do caráter universal dos valores liberais faz do documento uma peça de clara carga ideológica, na medida em que, pela própria naturalização dos argumentos, a “lógica de legitimação da relação de dominação permanece oculta”. (ŽIŽEK, 1996, p. 13)

Essa lógica de legitimação está claramente assentada no binarismo que equivale o “resto” a uma espécie de limbo da modernidade. Os “países em declínio”, alvo da esperança apresentada pelos EUA, parecem ser aqueles que foram incapazes de institucionalizar determinados projetos modernos, dentre os quais estão o constitucionalismo, os direitos humanos ou o livre mercado.

Dentre eles, está também a doutrina política do *secularismo*, que desponta na “Estratégia de Segurança” como um patente critério da modernidade ocidental. Descontado seu tom imperialista, o documento parece assim partir das mesmas bases de argumentação de debates públicos que, frente ao recente avanço de movimentos religiosos radicais no seio das democracias avançadas, recolocam em foco nossas noções liberais sobre as fronteiras entre religião e política.

Sabemos que, ao menos desde o 11 de setembro, algumas fraturas desse projeto moderno têm sido expostas pelo aparecimento do seu avesso. Com o terrorismo islâmico e os discursos fundamentalistas ganhando terreno em diversos países, o fenômeno religioso parece ter reentrado em cena como força mobilizadora, representando uma forma de *excesso* a ser administrado em termos políticos. Uma encruzilhada descrita nos seguintes termos por Bruno Latour:

Nós sabíamos (eu sabia!) que jamais fomos modernos, mas agora o somos menos ainda: frágeis, fracos, ameaçados; ou seja, de volta ao normal, de volta ao estágio ansioso e cuidadoso no qual os “outros” costumavam viver antes de serem “libertados” de suas “crenças absurdas” pela nossa corajosa e ambiciosa modernização. (LATOUR *apud* GIUMBELLI, 2011, p. 347)

⁶⁵ *Ibid.*, p. 14

O objetivo da presente seção é mostrar como a ambição moderna do *público* se comporta ante a persistência social dessas crenças, requerendo assim negociações que as inscrevam na ordem do *privado*. Veremos, para tanto, que convergem em torno do processo de secularização das sociedades ocidentais olhares contemporâneos que refinam a hipótese de um simples destacamento da religião do espaço público, procurando revelar por meio de quais discursos e experiências nosso regime de reflexividade continuamente lhe propõe *lugar*.

Não parece arriscado dizer que, em escala global, a paisagem religiosa atravessa significativas transformações nas últimas décadas, impulsionadas por fatores como, por exemplo, os processos migratórios que expandem o número de fiéis do Islã em diferentes países do continente europeu. Ao mirarmos os cenários brasileiro e norte-americano, vemos que a cena religiosa também registra importantes alterações, como ilustra o declínio do catolicismo e o crescimento do segmento neopentecostal⁶⁶ ou de confissões não cristãs.⁶⁷

Esses amplos movimentos no campo religioso colocam o tema em evidência, trazendo consigo um fato intrigante. Não raramente, na cobertura jornalística e mesmo nos estudos acadêmicos, os trânsitos religiosos, que atingem diferentes profissões de fé, ensejam imagens-síntese como as do “retorno do sagrado”⁶⁸, da “dessecularização”⁶⁹ ou, no limite, da “revanche de Deus”.⁷⁰

É certo que o pertencimento religioso corresponde a um eloquente elemento da tradição cultural tanto do Brasil quanto dos EUA, focos de análise deste estudo. Contudo, parece também claro que esses panoramas sociais não presenciam algo como uma onda de “reavivamento espiritual” generalizada que justificaria tais imagens. O dado de interesse dessas ideias está na sugestão de um “retorno”, como se a questão religiosa tivesse, por algum motivo, ausentado-se do plano das mentalidades e das experiências, e agora ressurgisse no centro da cena social. Valendo-se das indefectíveis sondagens públicas, uma matéria de 2009

⁶⁶ Ver, por exemplo: MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In: *Etnográfica*, maio de 2009, 13 (1): 7-16.

⁶⁷ Ver, por exemplo: “America’s Changing Religious Landscape”, pesquisa do PewResearch Center disponível em: <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/>;

⁶⁸ Cf. NUNES, Tiago Ribeiro. O retorno do religioso na contemporaneidade. In: *Psicologia USP*, v. 19, n. 4. São Paulo: 2008.

⁶⁹ Cf. BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000

⁷⁰ Cf. KEPPEL, Gilles. *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil, 2001.

da revista *Época* resume essa perplexidade ao decretar, diante dos altos índices de religiosidade detectados entre a população jovem brasileira, que “Deus está de volta”.⁷¹

É, contudo, bastante fácil refutar essa ideia: os levantamentos estatísticos⁷² dizem que, percentualmente, não nos declaramos hoje mais religiosos do que nos dizíamos décadas atrás. Pelo contrário, tomando por referência tanto o caso brasileiro como o norte-americano, vemos que, apesar da estável maioria de devotos, cresce o número de pessoas que se declaram sem religião - e, nos EUA, mesmo daquelas que se dizem ateias.

A tese desse “retorno” exige então que notemos o óbvio: tal fenômeno não se processa no nível de nossa experiência social - atravessada de forma historicamente expressiva pela questão religiosa. Trata-se, antes, de um acontecimento discursivo, uma resposta sensível ao religioso em certo *circuito de visibilidade*, que aguça as atenções públicas para seu aparecimento.

Não se trata aqui de destacar apenas a presença de temas concernentes ao campo da religião na pauta dos *media*, de onde parecem nunca ter saído⁷³. Sugiro, antes, que as questões da fé têm se feito notar mais vivamente no âmbito das disputas comuns sobre *vícios* e *virtudes*, seja através de sua participação na política institucional⁷⁴ ou mesmo na difusão programática de ideias religiosas por inúmeros canais de comunicação, como exemplificam as emissoras de rádio e TV controladas por igrejas⁷⁵. É esse comparecimento mais intenso do elemento religioso no perímetro de nosso espaço compartilhado, ao alcance de nossa percepção cotidiana, que reforça a evidência do campo perante o “olho público” e concorre para a ideia de um possível “retorno”.

Em geral, a imagem da volta da religião evoca a recuperação do status de algo suplantado ou esquecido, que seria novamente reabilitado como possibilidade de experimentação no tempo presente. É como se, por motivos exteriores a seu campo de expressão, a religião tivesse sido silenciada no plano das escolhas, e reivindicasse agora um protagonismo que lhe fora negado.

⁷¹ “Deus é pop”, matéria de Nelito Fernandes para *Época*, publicada em 11 de junho de 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI77113-15228,00-DEUS+E+POP+TRECHO.html>. Acesso em 11 de fevereiro de 2016.

⁷² “America’s Changing Religious Landscape”, pesquisa do PewResearch Center disponível em: <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/>; Censo Brasileiro de 2010, IBGE. Dados disponíveis em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf/

⁷³ No segundo capítulo, comentarei a presença de temas afins ao campo religioso na chamada “imprensa secular” desses contextos.

⁷⁴ Detalharei essa questão no terceiro capítulo do estudo.

⁷⁵ A esse respeito, ver, por exemplo: CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

Vejamos, por exemplo, como aquela reportagem da revista *Época*, ao abordar as “formas inovadoras” que os jovens brasileiros encontram para “expressar sua religiosidade”, apresenta a seu leitor as razões pelas quais “Deus está de volta”:

Em 1882, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche assinou a certidão de óbito divina com a célebre afirmativa: “Deus está morto”. Para ele, os homens não precisariam mais viver a ilusão do sobrenatural. Nietzsche não foi o único. O anacronismo da fé religiosa era uma premissa do socialismo. “A religião é o ópio do povo” está entre as frases mais conhecidas de Karl Marx. Para Sigmund Freud, a necessidade que o homem tem de religião decorreria de incapacidade de conceber um mundo sem pais - daí a invenção de um Deus. A influência de Marx e de Freud no pensamento do século XX afastou gerações de jovens da fé. Mas *a derrocada do socialismo e as críticas à psicanálise freudiana parecem ter deixado espaço para a religiosidade se manifestar*, sobretudo entre os jovens.⁷⁶ (grifo meu)

Sem mencionar o eventual declínio do socialismo ou da teoria psicanalítica, Fernanda Soares, de 19 anos, apresenta à reportagem outro motivo para sua religiosidade: diz que, na igreja que frequenta, não se sente julgada pelas mais de 20 tatuagens que exibe pelo corpo - “a igreja está lá para transformar sua vida, e não sua aparência”⁷⁷, diz.

O hiato entre a fala espontânea da entrevistada e o discurso dedutivo da revista parece digno de nota. Na tentativa de explicar à sua audiência as razões que levam os jovens brasileiros a se dizerem religiosos, *Época* sentencia certo ocaso do pensamento moderno, como se a juventude abraçasse novamente a religião pela falta histórica de ideologias mais atraentes.

Destaco esse fato porque a revista não está sozinha na suposição de que a chamada “crise da metafísica” estaria sofrendo hoje uma “revanche de Deus”. Muitos discursos midiáticos⁷⁸ e mesmo acadêmicos⁷⁹ explicam a vitalidade social do fenômeno religioso aludindo a um possível “retorno do recalcado”, como se se tratasse de um reaparecimento do que fora suprimido do plano da consciência coletiva.

Parece haver aí uma série de mal-entendidos. Se a questão religiosa nunca deixou de ser um dos eixos de nossa experiência sociocultural, é preciso pensar sobre a incongruência entre esses discursos e o que buscam descrever. Imagens como a “volta do sagrado”, o “reencantamento do mundo” ou a “dessecularização” parecem saídas terminológicas infelizes

⁷⁶ “Deus é pop”, matéria de Nelito Fernandes para *Época*, publicada em 11 de junho de 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI77113-15228,00-DEUS+E+POP+TRECHO.html>. Acesso em 11 de fevereiro de 2016.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Ver, por exemplo, a matéria “O novo retrato da fé no Brasil”, da revista *Isto É*, publicada em 19 de agosto de 2011; ou “A sobrevivência da fé”, publicada pela revista *Veja* em 25 de dezembro de 2002.

⁷⁹ Ver, por exemplo: MIRANDA, Cláudio. *Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e a reconfiguração do religioso na contemporaneidade*. Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da PUC-RS. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5290/1/000438299-Texto%2BCompleto-0.pdf>.

para abordar o fenômeno, já que acabam por desconsiderar seu aspecto central: não assistimos a algo como um “retorno da religião”, mas sim ao despertar de sensibilidades religiosas que desafiam nossas premissas do isolamento secular do espaço público. Daquela faixa proselitista do atacante Neymar à teologia política da carta de Mahmoud Ahmadinejad, notamos a frequente ocorrência de situações que representam quebras do *script* da modernidade, instalando um problema em meio à arena compartilhada que quisemos blindar ao registro da crença.

Ao apostar na remissão a um tempo passado, a “hipótese do retorno” parece não iluminar satisfatoriamente o que fica no meio do caminho entre a cultura religiosa que nos antecedeu e a linguagem da imanência que modela o presente. Precisamos, então, olhar com mais atenção para o termo forte de tais imagens, a fim de compreendermos qual o sentido da ruptura que sugerem estar em vias de ser reparada.

Costumamos dar por certo que as sociedades ocidentais são *secularizadas*, subentendendo daí que atravessaram um processo histórico que as conduziu do antigo *ethos* mágico-religioso a experiências reflexivas que não apelam a fontes transcendentais de autoridade e significação. Em geral, consideramos que é de dentro desse quadro que podem emergir a crítica à religião e o próprio espírito da modernidade, em cujo contexto sentenciam-se a morte de Deus, o anacronismo da fé ou o caráter ilusório do discurso religioso, apenas para usar ideias citadas pela revista *Época*. Louis Dumont sintetiza essa transição:

a religião medieval foi um grande manto - penso aqui no manto de Nossa Senhora das Mercês. Uma vez que ela se tornou uma questão individual, perdeu sua capacidade totalizante e se tornou apenas um dentre outros fatores em aparente pé de igualdade, entre os quais o político foi o primeiro a nascer. Cada indivíduo pode, é claro, e talvez o faça, reconhecer na religião (ou na filosofia) a mesma capacidade totalizante com que antes ela era dotada *socialmente*. No entanto, no nível do consenso social ou da ideologia, a mesma pessoa migrará para uma configuração de valores distinta, na qual valores autônomos (religiosos, políticos etc.) são aparentemente justapostos, assim como os indivíduos estão justapostos na sociedade. (DUMONT *apud* ASAD, 2010, p. 263; grifo original).

Portanto, embora os índices estatísticos e nossas interações cotidianas em contextos como o Brasil e os EUA sugiram que a religião não desapareceu como um fenômeno social, ela seria caracterizada em relação à modernidade como uma espécie de *resíduo*, ou um discurso que, sendo ainda capaz de organizar comunidades morais em torno de si, define-se por sua natureza excêntrica e não-axiológica. A seguir, proponho uma reflexão sobre o *processo* que nos leva a esse raciocínio.

Antes de representar a diretiva moderna que autonomiza nossas sociedades da tutela religiosa, a *secularização* tem a ver com uma invenção da própria Igreja Católica. Foi Giacomo Marramao (1997, p. 17) quem identificou que esse termo nasce como uma metáfora: a *saecularisatio* aparece no Código do Direito Canônico no século XVI, descrevendo um processo de transferência de “bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas”, ou seja, uma expropriação que se segue aos movimentos que dissolvem a autoridade política da Igreja de Roma.

Essa *saecularisatio*, restrita a um sentido essencialmente jurídico, vincula-se a uma outra acepção, que é a da mudança de estatuto de um membro da Igreja: a transformação de um clérigo em *leigo*. Tem-se aí a contração do status religioso de um membro do corpo *regular* da Igreja para a condição dos que já não vivem sob regras monásticas, mas no âmbito terreno do *secular* (o *saeculum*⁸⁰). Logo em seu nascimento, então, imprime-se sobre a noção de secularização um *esquema antitético*, que opõe o “regular” ao “secular”, reproduzindo dualismos próprios da teologia cristã, como as ideias de céu e terra. (*Ibid.*, p. 18)

É assim que a ideia da secularização adquire seu primeiro significado histórico: o de trazer algo ou alguém que pertencia ao âmbito religioso ao domínio do temporal. A dualidade que marca a ideia desde seus primórdios consiste em estabelecer a existência de dois reinos, o da dimensão sagrada e espiritual - o *religioso* -, e aquele que diz respeito ao mundo profano e terreno - o *secular*.

O aparecimento de tais noções denota certa complexificação do ambiente eclesiástico no período dos movimentos de reforma. Sua gradativa transformação em um operador teológico, que designa uma *relação* entre duas esferas entre as quais os homens transitam, acaba por abrir condições conceituais para a dissociação entre os poderes temporal e religioso. Tendo, pois, nascido como uma ideia propriamente religiosa, a secularização espelha a ideia de *diferenciação* entre domínios, que será indispensável para o desmantelamento da teologia política.⁸¹

⁸⁰ Segundo Marramao (1997, p. 10-11), o *saeculum* é “etimologicamente associado ao verbo *sero*: seminar, plantar, ou, em sentido metafórico, procriar - originariamente significa ‘geração’, implicando por isso a ideia de duração, de um tempo que ‘cresce’”. Em perspectiva semelhante, Casanova (2011, p. 56) define que “a palavra latina *saeculum*, como em *per saecula saeculorum*, significava apenas um período de tempo indefinido. Mas finalmente, veio a se tornar um dos termos de uma diáde, religioso/secular, que serviu para estruturar a completa realidade espacial e temporal da Cristandade medieval em um sistema binário de classificação, que separava dois mundos: o domínio religioso-espiritual-sagrado da salvação e o terreno secular-temporal-profano”.

⁸¹ Marcel Gauchet (1997) concebe o cristianismo como a *religião da saída da religião*, já que essas distinções entre céu e terra são um espelho do paradoxo anterior da própria encarnação da divindade. Ao assumir forma humana e fundar uma comunidade que mantém vivo seu corpo após sua morte, o Deus cristão teria conferido dignidade ontológica à esfera terrena. Esse dualismo entre céu e terra define sua própria superação como um

Podemos dizer que o processo histórico da secularização se realiza em duas dinâmicas diferentes, que influenciam uma à outra. A primeira diz respeito à maneira como, teologicamente, a própria Cristandade reelaborou o sentido da relação do espiritual com o terreno, em uma tentativa de suplantar a dicotomia entre os termos. Um dos programas dos movimentos reformistas foi, aponta Casanova (2011, p. 56), “espiritualizar o temporal e trazer a vida de perfeição religiosa para fora dos monastérios, de modo que qualquer um pudesse se tornar um ‘monge asceta secular’”. Enfatiza-se assim a proposta de unificação entre as duas diferentes dimensões, que será radicalizada pelo Calvinismo anglo-saxão e encontrará plena expressão histórica nas formas de ascetismo que integram a cultura religiosa norte-americana.

O outro viés do processo de secularização corresponde ao sentido que se tornou prevalente: a apropriação da ideia de um domínio *secular* em oposição ao *religioso* a fim de se empreender sua completa emancipação da autoridade clerical. Em lugar de defender uma sobreposição entre as duas esferas, essa dinâmica da secularização proclama sua absoluta diferenciação: “as fronteiras entre o religioso e o secular são rigidamente mantidas, mas os limites da primeira esfera são empurrados para as margens, a fim de se conter, privatizar e marginalizar o religioso, excluindo os vestígios de sua presença do espaço público secular”. (*Ibid.*, p. 57)

Ao contrário dos processos de reforma religiosa, que buscaram desencastelar a vida espiritual dos monastérios e estabelecer inspirações ascéticas para o domínio terreno, a Revolução Francesa materializa historicamente essa segunda dinâmica do secular, propondo a retirada do conteúdo religioso do espaço público e a concepção do mundo como um ambiente saneado de símbolos religiosos. Para Casanova, esse é o sentido do termo que predomina nos países europeus de tradição católica: o âmbito do secular é assimilado como *a realidade desvencilhada da religião*, um entendimento que parecer ter encontrado sua realização paradigmática no caso francês da *laïcité*.⁸²

ideal, através do desafio de se “reconhecer a substância e o valor da vida neste mundo em seus próprios termos, e se recusar a se adaptar a eles”. (p. 76)

⁸² Usados muitas vezes como sinônimos no panorama brasileiro, os termos *laicidade* e *secularização* podem ser entendidos como faces de um processo comum, mas com ênfases diferentes: o primeiro definindo o modelo de organização política e regulação jurídica que se distingue da esfera da religião, como evidencia a expressão “Estado laico”; o segundo correspondendo ao retraimento do religioso no campo das experiências sociais e culturais. O francês *laïcité* engloba os dois sentidos. Privilegiarei o termo *secularização* tendo em vista os propósitos desta tese, não excluindo da análise entendimentos de ordem política que também são denominados sob o prisma da secularização, como a chamada *doutrina do secularismo*. Optarei assim por empregar a noção de *laicidade* apenas quando o sentido estrito acima mencionado for demandado.

As duas diferentes dinâmicas do secular comentadas acima, uma propondo a aproximação com o religioso e outra o afastamento dele, negociam entre si e fazem emergir muito distintas experiências históricas de secularização. Na formação dos EUA, por exemplo, o próprio campo religioso corresponde a um fundamental propulsor da constituição do secular, já que o aparecimento da sociedade civil é um processo protagonizado pelas igrejas e movimentos a elas vinculados. Essa é a razão para que o religioso e o secular tenham estabelecido naquele país uma relação de contiguidade, e não de oposição, como no caso europeu.

A plena separação entre essas esferas, contudo, não seria apenas uma peça retórica da famosa primeira emenda à Constituição de 1787. Segundo Casanova, os domínios secular e religioso seriam efetivamente reconhecidos como distintos pela sociedade norte-americana, mas não estabeleceriam entre si uma relação de hostilidade, da forma como respondeu a experiência europeia à dissociação entre os poderes religioso e secular.

Em suas anotações sobre a América, Tocqueville dava contornos a essa diferenciação já no século XIX, lembrando que, ali, “a religião, por assim dizer, estabeleceu ela própria seus limites” (2004, p. 7). É possível então pensar o distanciamento entre os processos de secularização norte-americano e europeu a partir de certa *naturalidade* com que essas fronteiras se produziram na América, como um desdobramento do ideal de liberdade religiosa que motivou a própria colonização dos EUA.

O caso brasileiro possui muitas especificidades, mas, ao menos nesse ponto, aproxima-se do norte-americano: o domínio do secular não se constrói como tentativa de supressão do religioso, mas como resultado dele. O vínculo umbilical existente entre o Estado e a Igreja Católica desde a época do Brasil Colônia propiciou um arranjo singular entre os campos da religião e da política no país, fazendo com que o catolicismo se naturalizasse na paisagem social como uma dimensão da civilidade brasileira - da qual os crucifixos instalados em nossas repartições públicas dão ainda testemunho.

Na esteira de Giumbelli (2008) e Montero (2006), é possível dizer que essa relação só passa a ser tensionada com os debates que conduziram à nossa própria invenção republicana. Em fins do século XIX, Estado e Igreja tornam-se oficialmente entidades distintas, com o ensino sendo declarado leigo e os atos civis, como matrimônios ou sepultamentos, deixando de ser entendidos como procedimentos religiosos. Esse esforço traz à tona as discussões em torno da ideia da liberdade religiosa, que apresenta consigo um desafio: o estabelecimento de uma definição própria do que seria “religião”. A busca por marcos regulatórios da relação

entre Estado e movimentos religiosos cria um impasse político, com as categorias de *religião* e *magia* servindo de critério para a classificação das mais diferentes práticas e crenças, tendo sempre no cristianismo católico o parâmetro sancionado.

Contudo, em vez de criar um modelo único de interação entre Estado e igrejas ou, ao contrário, simplesmente erradicar o elemento religioso do espaço público, esse fato trouxe a contrapelo a visibilização de outros grupos e expressões de fé, em um paulatino processo de reconhecimento que integra a própria história de formação da sociedade civil brasileira. Paula Montero (2006, p. 17) resume essa cena ao afirmar que

a instauração de um Estado secular produziu ao mesmo tempo um espaço civil e novas religiões. A demarcação das fronteiras religiosas foi resultado de um processo histórico de diferenciação entre magia e religião, e seus limites se deslocam continuamente em função dos consensos produzidos a cada momento. O pluralismo religioso, convencionalmente compreendido como tolerância com a diversidade de cultos e como respeito à liberdade de consciência, se constituiu às avessas no Brasil: não foi fundamento do Estado moderno, mas seu produto.

Tendo preservado um lugar privilegiado na composição social e nas relações com o Estado, o catolicismo responderia ainda pelo aparecimento de outras feições do secular brasileiro. Na perspectiva de Eduardo Dullo (2013), a obra pedagógica de Paulo Freire e o legado da Teologia da Libertação são evidência de como se conjuraram, ao longo da segunda metade do século XX, experiências de formação cidadã pautadas por um *catolicismo mundanizado*, por meio das quais atores e discursos religiosos se engajaram na vida pública na forma de uma relação *positiva* com a democracia secular. Esse feito pode ser ainda detectado na formação histórica do Partido dos Trabalhadores, de conhecidas bases históricas católicas.

Esses breves aspectos dos processos de secularização das sociedades brasileira e norte-americana ajudarão a nuançar, mais à frente, os contextos de aparecimento do objeto desta pesquisa. Mas, para além disso, tais ideias mostram que aquele antigo dualismo, que separa e ao mesmo tempo define uma permanente relação entre os domínios do céu e da terra, inspira formas históricas variadas de negociação entre o religioso e o secular.

Com suas inúmeras especificidades, os casos do Brasil e dos EUA parecem sugerir que esses termos não necessariamente se estranham, sendo capazes de criar entre si dinâmicas de influência, bem como uma produção de fronteiras mais ou menos maleável. Essas formas de aparecimento do secular apresentariam um contraponto em relação à conjuntura da Cristandade europeia, em especial nos países de maioria católica, historicamente caracterizados por aquela tentativa de superar o impasse dos conflitos pós-Reforma e fundar uma realidade comum desvencilhada da autoridade e dos simbolismos religiosos.

Em meio a essa heterogeneidade de realizações do secular, parece ser preciso compreender melhor o que nos leva a classificar essas diferentes sociedades ocidentais como integrantes legítimas de uma mesma modernidade, já que *secularizadas*.

Até aqui, foram convocadas até aqui as noções da *secularização*, do *secularismo* e do *secular* como recursos analíticos para o tratamento de questões que concernem à presença social do fenômeno religioso. É importante destacar que essas categorias têm sido tensionadas na investigação acadêmica mais recente, em um movimento que busca aprimorar as condições do debate acerca de um processo cuja realização histórica costumávamos dar mais ou menos por semelhante em diferentes experiências culturais. Veremos a seguir em que consiste esse debate, e de que modo o instrumental interpretativo influencia nosso olhar a respeito das relações entre o secular e o religioso.

Se apareceu como um termo pela primeira vez para definir a transferência de algo ou alguém para um âmbito não-religioso, a secularização veio a se alastrar efetivamente como um *conceito*, que sugere determinado processo vivido pelas sociedades ocidentais, sob a ótica de seu mais influente teórico moderno: Max Weber. É da obra do sociólogo que decorrem pistas essenciais de nossa compreensão dessa ideia, bem como os limites analíticos que suscitam, nos últimos anos, uma estimulante revisão no campo das ciências sociais.

Weber não foi um ideólogo da secularização: sua exploração do tema consiste em descrever um processo sociopolítico que, no início do século XX, já considera como concluído. Esse fenômeno corresponde à maneira como as sociedades europeias e a norte-americana teriam constituído formas de racionalidade e sociabilidade caracterizadas pelo distanciamento em relação ao domínio do religioso.

Em seu pensamento, a secularização representa, sobretudo, o desenvolvimento de formas de racionalização do aparato normativo-jurídico, um processo que guarda paralelo com a busca por fundamentação lógica operada pelo próprio discurso religioso no Ocidente. Para Weber, o *desencantamento* não é assim um mero sinônimo da *secularização*, mas um fenômeno anterior a ela e promovido pela própria religião. Isso quer dizer que, no longo edifício da elaboração teológica cristã, o elemento mágico ou místico da experiência religiosa teria sido suprimido em favor de um ascetismo racionalizado: é assim que a salvação da alma deixa gradativamente de ser tematizada no registro da revelação sobrenatural para ser localizada no exercício de uma *ética*.

Partindo dessa referência, pode-se falar de uma secularização da lei: a maneira como se conceberam formas *desencantadas* de organização do discurso jurídico, ou seja, procedimentos racionais que contrastam com os princípios de autoridade do Direito Canônico. Para Weber, esse progressivo feito histórico é o que permite a superação da normatividade do *carisma*, desobrigando o âmbito da lei das verdades reveladas, que passam a integrar um jargão essencialmente teológico.

A nitidez com que se apresentava, já no início da modernização capitalista, esta específica separação de esferas normativas desobstruiu o caminho para a imposição de leis emanadas legitimamente apenas da autoridade secular e, além disso, pavimentou a estrada para o desenvolvimento lógico do formalismo jurídico. (PIERUCCI, 1998, p. 10)

Falamos assim de um *processo de secularização* que atinge o cerne das concepções normativas no Ocidente⁸³. Desse primeiro descolamento entre a religião e o aparelho jurídico-político poderá emergir também a diferenciação com as demais esferas institucionais ou subsistemas da sociedade, delineando, por exemplo, o terreno da “ciência”, da “política” ou da “economia” seculares. Trata-se de pensar a autonomização funcional de diversos saberes e práticas, fato que indica a complexificação da experiência moderna e a delimitação de seus “âmbitos”, “domínios” ou “esferas”.

Junto à ideia da racionalização jurídico-política, a análise weberiana dispõe outro enfoque do processo de secularização, exemplificado por um trecho do ensaio “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo” que comenta uma mudança na paisagem religiosa nos EUA:

Há pouco menos de uma geração, quando os homens de negócios se estavam estabelecendo e fazendo novos contatos sociais, encontravam a pergunta: ‘A que igreja pertence?’, formulada com naturalidade. Esta pergunta era feita discretamente e de maneira que parecia adequada. Evidentemente, porém, jamais tal pergunta era feita por acaso. Até mesmo em Brooklyn, a cidade gêmea de Nova York, essa velha tradição era conservada em grau acentuado, e isso corria ainda mais nas comunidades menos expostas à influência da imigração. (WEBER, 1982, p. 348)

Weber nota que, embora as igrejas norte-americanas continuassem a registrar altos índices de frequência, os homens de negócio de sua geração já não se sentiam à vontade para formular a questão sobre a filiação religiosa. Esse constrangimento seria, para o autor, sintoma do ocaso da convencionalidade sociocultural da religião nos EUA, um fenômeno que encontraria feições ainda mais evidentes nos países europeus, ensejando seu prognóstico de um *retraimento* da religião. Declínio esse que derivaria do “constante progresso do processo

⁸³ Giorgio Agamben assina uma instigante leitura desse processo ao identificar, em obras como “O Reino e a Glória”, a forma teológica que ainda parece estruturar as concepções políticas modernas, desdobrando criticamente a trilha aberta pela “Teologia Política” de Carl Schmitt.

característico de ‘secularização’, a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas”. (*Ibid.*, p. 353)

Assim, em sua concepção weberiana o chamado processo de secularização indica tanto o aparecimento da racionalização jurídico-política - o desencantamento da lei - quanto a dinâmica de retração da religião em meio às práticas sociais. Elaboradas no início do século XX, essas ideias alcançaram aos poucos condição de paradigma analítico da secularização na pesquisa social, colaborando para a popularização daquela imagem de uma obsolescência do fenômeno religioso, como exemplifiquei com a reportagem da revista *Época* comentada anteriormente.

Tais ideias viriam a ser submetidas a uma renovada agenda crítica com o aparecimento de “Public Religions in the Modern World”, estudo do sociólogo espanhol José Casanova lançado em 1994. A hipótese central desse trabalho não é um simples desmentido da teoria weberiana: Casanova reconhece que o núcleo da especulação de Weber - o surgimento da racionalidade instrumental jurídico-política - parece ser ainda uma baliza pertinente para a compreensão de como a modernidade veio a se organizar em termos institucionais. Contudo, valendo-se de estudos de caso originados de quatro diferentes contextos, a obra desafia as outras teses do paradigma da secularização.

Casanova analisa o aparecimento histórico da Revolução Iraniana, do movimento Solidariedade na Polônia, da direita evangélica nos EUA e da esquerda católica latino-americana a fim de constatar que a religião simplesmente se recusava a aceitar sua retração ao domínio privado. Investigando como esses processos se desencadearam ao longo da década de 1980, o autor chamava atenção para a recorrente politização de movimentos religiosos, e a insuficiência das análises então disponíveis para a abordagem dessa cena:

Ao redor do mundo, as religiões estão entrando na esfera pública e na arena da contestação política não apenas para defender seu próprio quinhão, como fizeram no passado, mas para participar das disputas que definem os limites entre o público e o privado, a legalidade e a moralidade, o indivíduo e a sociedade, a família, a sociedade civil e o Estado. (1994, p. 130⁸⁴)

Frente ao surgimento disso a que deu o nome de *religiões públicas*, Casanova propõe uma revisão do paradigma da secularização, identificando que ele teria se assentado sobre três diferentes subteses, não necessariamente interconectadas. A primeira corresponde àquela *diferenciação* das esferas institucionais que permitiu a autonomização da “política”, da “economia” ou da “ciência” seculares; a segunda diz respeito ao progressivo *declínio* da

⁸⁴ Posição na versão digital do livro.

presença social de práticas e crenças religiosas; a terceira define a *privatização* da religião, ou seja, a supressão de seus símbolos e discursos do espaço público secular. Enquanto, portanto, a primeira dinâmica define a independência jurídico-normativa do secular em relação ao religioso, as duas seguintes refletiriam a feição sociopolítica e cultural do mesmo processo.

Segundo Casanova, o fato de termos assimilado essas três diferentes dimensões como uma diretiva única decorre de sua realização mais ou menos equânime no continente europeu. É possível falar que, ali, esses níveis da secularização se deflagraram de maneira harmônica, definindo uma perspectiva do que viria a ser a natural efetivação do projeto moderno.

Contudo, um olhar mais atento mostraria, por exemplo, que a secularização nos EUA contradisse a previsão de Weber: se se estabeleceu no país a distinção funcional entre os âmbitos de atuação do Estado, das igrejas, do mercado etc., a questão religiosa não deixou de marcar presença no espaço público, tampouco teve reduzida sua centralidade na paisagem social. Um diagnóstico - é plausível acrescentar - que parece não estar tão distante do caso brasileiro.

A fundamental contribuição de Casanova para a reflexão que este trabalho pretende levantar está na descrição do *eurocentrismo* e da *teleologia* que se fixaram ao paradigma da secularização. A sugestão de que esse processo se empreende em três dinâmicas não obrigatoriamente interrelacionadas coloca o debate em novas condições instrumentais, delineando a secularização como um fenômeno sem desfecho.

É preciso compreender então como esse processo se forja também como um *parâmetro*, que vai ser decisivamente confrontado pelo encontro com o Outro decorrente do processo colonial ou dos fluxos migratórios mais recentes da globalização. Nessas aproximações entre diferentes concepções do religioso e de sua eventual participação na vida pública se deflagram sintomáticos choques civilizacionais: a aderência às diferentes subteses que compõem o paradigma weberiano da secularização leva à produção de indicadores nem sempre razoavelmente administrados. Como exemplifica o caso da estudante muçulmana impedida de frequentar a escola por conta do comprimento de sua saia, o ideal de neutralização secular do espaço público demonstra certo anseio em atribuir um caráter religioso a símbolos e práticas que podem não ser tomados assim pelos próprios sujeitos da experiência.

Tematizar a presença do fenômeno religioso em um mundo tido como multicultural e secularizado requer então um duplo compromisso. Primeiro, que levemos em conta que a secularização não é apenas um processo histórico e sociopolítico concreto, mas também uma produção discursiva, que transforma em critério aquela antiga relação diferencial entre o

secular e o religioso inventados pela Cristandade europeia. É a universalização das categorias epistêmicas do Ocidente que trata, em sua marcha civilizacional, de avaliar, classificar ou corrigir as diferentes expressões dessa relação ao redor do mundo, como ilustra o documento do Governo Bush sobre os impasses do “mundo muçulmano”.

O segundo compromisso é admitir que a unidade entre os três níveis da secularização - a lembrar: diferenciação funcional entre subsistemas, declínio e privatização da religião -, bem como a equivalência entre eles e o projeto moderno correspondem menos a um dado real do que a um *padrão de desejabilidade*. Diante da vitalidade social da religião e seu contínuo atravessamento com o espaço público ao redor do mundo, pode-se dizer que apenas a primeira tese do paradigma da secularização segue a ser um fato distintivo da vida moderna, com a independência secular do discurso jurídico-político possibilitando o aparecimento de outras esferas institucionais autônomas. Contudo, o panorama contemporâneo indica também que, se as teses subsequentes da retração do religioso ainda procedem, caracterizam-se como uma excepcionalidade do caso europeu, e que tomar o declínio e a privatização da religião como referência pode ser uma mera expectativa secularizante de nosso projeto de modernização.

Para que o exercício crítico se atualize, é preciso então aprimorar o ferramental de análise, buscando observar as relações de força que se estabelecem no cenário atual em torno do campo religioso. Nesse sentido, um oportuno debate se apresenta sobre a noção do *secularismo*, ou seja,

uma variedade de perspectivas e ideologias modernas a respeito da religião, que podem ser elaboradas de forma consciente e reflexiva ou, ao contrário, que tomam conta de nós e funcionam como premissas dadas por certas na constituição de nossa reinante *doxa* - epistêmica ou irrefletida. (CASANOVA, 2011, p. 66)

A noção do *secularismo* pode ser entendida por duas perspectivas. A primeira responde pela doutrina política moderna que estabelece a neutralidade do Estado perante as diferentes religiões, bem como sua proteção à liberdade de consciência de cada indivíduo. Esse princípio remete à indiferença do Estado quanto ao elemento religioso, não trazendo em seu bojo uma teorização que endosse ou desaprove qualquer ideia específica de “religião”.

Contudo, para sua concreta efetivação, essa doutrina precisa sempre apontar o que a “religião” significa para o Estado. Como citado anteriormente, em nossa primeira República essa exata questão se apresentou na forma de um embate em torno das noções de religião e magia, provocando o enfrentamento entre diferentes grupos sociais e certo tensionamento das relações entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica.

Em toda situação - envolvendo ou não a esfera do Estado - em que o sentido da “religião” é definido, ingressamos na segunda dimensão do secularismo: a ideologia. Ela

consiste em estipular que “a ‘religião’, de forma abstrata, é algo que tem uma essência e que produz efeitos particulares e predizíveis” (*Ibid.*), premissa que ganha clara discursividade nas diversas filosofias do progresso - como o positivismo, o humanismo ateu ou o republicanismo laicista - que reificam a religião como uma sobra de uma era ultrapassada ou um discurso ao qual o espaço público deve estar blindado.

Contudo, o secularismo não se detecta apenas no plano da elaboração filosófica. Ele afeta também o nível da experiência mais ordinária dos indivíduos, na maneira como são persuadidos de que a “religião”, *sempre de forma abstrata*, possui uma substância própria e consequências predizíveis.

Chegamos aqui finalmente à mudança de perspectiva em relação à história contada na primeira seção deste capítulo. Para entendermos que a modernidade não é neutra ou “desvencilhada” da religião, é preciso propor a desinvisibilização de um conjunto de discursos, crenças e sensibilidades que, de tão atrelados à vida moderna, podem parecer demasiado naturais. Trata-se da tarefa de pensar que a “religião”, como um campo fechado de sentido, é uma criação necessariamente moderna, invenção que pauta nossa resposta aos muito diferentes aparecimentos do *religioso*.

Na inspiradora definição de Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 20), a verdadeira missão da antropologia é “ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”. Não parece ser então por acaso que exercícios eminentemente antropológicos venham revendo certas premissas em torno do que chamamos de secularização, dando corpo a ideias que buscam descolonizar nosso raciocínio sobre o tema.

Composta pela contribuição de diferentes linhas da pesquisa social⁸⁵, essa corrente tenta depreender o sentido político da dinâmica que transforma a própria religião em um objeto de estudo e disputa discursiva. Tais autores chamam nossa atenção para o fato de que o secularismo pressupõe um programa analítico de pretensões universais, oferecendo categorias mais ou menos uniformes para fenômenos notavelmente distintos do religioso.

A partir desse enfoque, nota-se que os esforços feitos no período moderno em torno de uma definição secular da religião portam em si as ambiguidades do próprio processo que teria

⁸⁵ Esses esforços de pesquisa podem ser reconhecidos nas abordagens sobre o tema oferecidas por autores como Talal Asad, Webb Keane, Paula Montero, Eduardo Dullo, Charles Hirschkind, Emerson Giumbelli, dentre outros.

nos afastado desse campo da experiência. É que a antítese originalmente teológica entre aqueles domínios do céu e da terra prescreve ainda sua dinâmica relacional: acreditamos que o religioso é delimitado por nós a partir de um terreno neutro, esquecendo que a existência conceitual do secular se dá *por causa* da religião.

O processo histórico da secularização efetua uma notável inversão ideológica. O “secular” nasceu como parte do discurso teológico. (...) Na versão da modernidade, o “secular” se apresenta como o solo do qual o discurso teológico foi gerado (como uma forma de falsa consciência) e do qual ele gradualmente se emancipa em uma marcha rumo à liberdade. (...) O interessante dessa perspectiva é que, embora a religião seja considerada alheia ao secular, esse último domínio é visto como responsável por ter gerado a religião. (ASAD, 2003, p. 3041⁸⁶)

Sondar paradoxalidades entre o religioso e o secular sem resvalar em nostalgias requer alguns cuidados. O primeiro e mais importante deles é afirmar, categoricamente, que não se trata de empreender uma simples crítica do secularismo, como se estivéssemos ou pudéssemos estar de alguma forma fora dele. O secularismo é uma dimensão fundacional da vida moderna, dificilmente observada em termos analíticos diretos: “o secular é a água em que nadamos”, como resume Hirschkind. (2011, p. 634)

O desafio aqui, contudo, é propor um nível de análise que realce alguns impasses e contradições próprios do secularismo, justamente para que sejam preservados suas virtudes e conquistas. Isso porque suas conquistas históricas sofrem ameaças de sequestro não apenas quando espectros autoritários da “religião” de fato lhes assombram, mas também quando as fronteiras entre o religioso e o secular são tão estritamente forjadas - como novamente ilustra o caso da saia da estudante muçulmana - que acabam por suscitar ressentimentos políticos.

Para atingir esse grau de observação, é preciso antes reconhecer, junto a William Connolly (2001, p. 19), que o *modus vivendi* que o secularismo nos apresentou

está chegando à beira do abismo. O secularismo em suas formas euro-americanas foi uma mudança um pouco conturbada, mas ainda assim razoavelmente eficaz, na organização do espaço público, que abriu novas possibilidades de liberdade e de ação. Ele dispôs algumas das suas próprias pré-condições de existência na direção de um espaço recém-criado sobre a privatização da religião, da fé e do ritual. O secularismo demanda uma cautelosa reconfiguração agora, quando as diferenças religiosas, metafísicas, étnicas, sexuais e de gênero extrapolam aquelas anteriormente legítimas no interior da Cristandade europeia, contestando as imodestas concepções éticas, teóricas e da vida pública que o secularismo esculpiu a partir dali. (...) O secularismo precisa ser remodelado, não eliminado.

Adotando essa ideia como diretriz, aceito que analisar alguns dos conflitos centrais do tempo presente demanda que questionemos as premissas que continuamente constroem nosso

⁸⁶ Posição na versão digital do livro.

olhar para o que venha a ser a “religião”. É dizer: talvez seja preciso observar menos o que parece ser alheio ao espaço público democrático - tema monitorado por uma vasta literatura contemporânea⁸⁷ - do que o significado político do esforço em dele escantear o religioso.

Essa agenda veio a ganhar contornos mais claros com “Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity” (2003). A coletânea de ensaios de Talal Asad representa um salto qualitativo nesse debate por lembrar que, antes de haver secularização ou secularismo, houve o secular. O processo de distanciamento da religião, recorda Asad, tem início com o aparecimento do *saeculum*, um âmbito conceitualmente delimitado pelo discurso teológico. Principal operador epistêmico do processo de secularização, o secular indica que nosso experimento civilizacional se respalda em um adjetivo, que constrói e codifica *diferencialmente* uma realidade vinculada ao religioso.

Em visada genealógica, Asad tem a intenção de resgatar “as contingências que vieram a se unir para fornecer nossas certezas” (p. 316⁸⁸), e observa que o secularismo não se apresenta apenas como a doutrina política da separação entre Estado e Igreja, mas também como um *ethos* que formula diferentes disposições afetivas, sensíveis e mentais baseadas em formas de apreensão do fenômeno religioso. Essas percepções modernas estariam sendo especialmente aguçadas nos últimos anos, com a eclosão de atos de violência e a organização de grupos radicais que reivindicam identidades religiosas. Um fato histórico ao qual responde uma pletera de discursos, empenhados em aplacar sua suposta ideologia motivadora, a abstrata “religião”.

Essa reação do secular pode ser facilmente exemplificada com um texto de intervenção do escritor José Saramago chamado “O Fator Deus”, publicado uma semana após a tragédia do 11 de setembro por jornais de diferentes países. Veiculado no Brasil pela *Folha de São Paulo*, o texto analisava o atentado apontando que “a pior e mais criminosa maneira de levar um ser humano à morte” seria aquela justificada em nome da fé: um tipo de morte que “ofende a simples razão” e que teria como resultado a inocência de Deus, inculpável precisamente porque “não existe, não existiu, nem existirá nunca”:

Os deuses, acho eu, só existem no cérebro humano, prosperam ou definham dentro do mesmo universo que os inventou, mas o “fator Deus” está presente na vida como se efetivamente fosse o dono e o senhor dela. Não é um deus, mas o “fator Deus” que se exhibe nas notas de dólar e se mostra nos cartazes que pedem para a América a benção divina. E foi o “fator Deus”, em que o deus islâmico se transformou, que

⁸⁷ Essa produção discursiva compõe o *corpus* analisado no terceiro capítulo.

⁸⁸ *Ibid.*

atirou contra as torres do World Trade Center os aviões da revolta contra os desprezos da vingança.⁸⁹

Talal Asad questiona os termos desse raciocínio ao propor, por exemplo, uma reflexão sobre a ideia do sofrimento e as injunções culturais que historicamente o justificam ou condenam. Comenta assim que “não fica sempre claro se é com a dor e o sofrimento em si que nos importamos ou se com a dor e o sofrimento que podem ser atribuídos à violência religiosa, já que são formas de tormento que o imaginário moderno concebe como *gratuitas*” (2003, p. 224⁹⁰; grifo meu). Não apenas em casos extremos, mas também no julgamento de nossas experiências interacionais mais ordinárias, o sofrimento eventualmente causado pela “religião” teria se tornado, no plano de nossa economia moral, condenável porque imprecendente.

Asad coloca em foco esse regime de sensibilidade moderno a fim de desnaturalizar seu mero caráter “não-religioso”, buscando nele reconhecer funções propositivas. Para tanto, constata que a “religião” é um dos filões mais investigados nas ciências sociais: o campo comparece na pesquisa acadêmica com teorias que recobrem temas como “sagrado”, “mito”, “magia”, “feitiçaria” ou “possessão”. Os sentidos do *religioso* parecem ter sido assim analiticamente esquadrihados, sem que houvesse curiosidade semelhante a respeito do *secular*.

Costumamos entender o secular como uma categoria residual, que indica o que fica da realidade quando ela é desvencilhada da religião. Contudo, o secular não é um simples desdobramento teleológico do religioso - seu progresso histórico -, tampouco uma ruptura com ele - sua supressão. É preciso pensar que esse domínio tem uma qualidade produtiva, cujos efeitos são observáveis toda vez em que “o” sentido do religioso é colocado em cena. O secular e o religioso formam assim um par - necessariamente moderno, ocidental e cristão -, e constituem-se mutuamente em um processo nunca casual de invenção de fronteiras.

É no contexto geral desse gesto que situo a presente pesquisa, buscando observar respostas sensíveis do secular frente à presença social do religioso, a serem examinadas a partir da maneira como a ideia da fé se apresenta para debate público. Acredito que examinar a forma como discursos seculares se apropriam de uma experiência-chave do campo religioso pode ser uma fértil maneira de problematizar as fronteiras engendradas pelo secularismo, entendido como uma espécie de *narrativa moral da modernidade*, como sintetiza Keane:

⁸⁹ “O fator Deus”, artigo de José Saramago publicado pela *Folha de São Paulo* em 19 de setembro de 2001.

⁹⁰ Posição na versão digital do livro.

Se, no passado, os homens eram escravos de poderes ilegítimos, como reis, tradições rígidas criadas por escrituras, e fetiches irreais como rituais e relíquias religiosas, conforme eles se tornam modernos compreendem a verdadeira natureza da agência humana. De acordo com essa narrativa moral, a modernidade é a história da liberação humana de um conjunto de crenças falsas e fetichismos que minavam a liberdade. Aquelas pessoas que seguem a substituir sua própria agência por tais regras, tradições ou fetiches (como textos sagrados) estão fora de sintonia com seu tempo. Elas são preocupantes anacronismos em termos políticos e morais. (KEANE, 2013, p. 160)

Essa concepção do secularismo como uma avaliação moral se afina à maneira como Taylor (2007) problematiza as chamadas *narrativas de subtração*, ou seja, um conjunto de perspectivas acerca da modernidade e da secularidade que presumem que haveríamos historicamente nos desprendido de horizontes confinados, ilusões e limitações do conhecimento. Essas narrativas insistem em que a era moderna teria emancipado características constitutivas da natureza humana que, existindo desde sempre, haveriam sido bloqueadas por aquilo de que enfim nos livramos: “uma vez que as crenças religiosas e metafísicas declinam, ficamos com os ordinários desejos humanos que formam a base do humanismo moderno. Esse é o resíduo, já que as falsas mitologias foram subtraídas”. (p. 245)

Aventar o primado moral da condição secular significa então assumir que ela se apresenta, para o autêntico sujeito moderno, como um devir prescrito, cuja inobservância pode vir a ser danosa não apenas para ele, mas para toda a sociedade. Em seu famoso ensaio de 1927 sobre o futuro da religião, Freud (1996, p. 47) ilustrava esse anseio secular ao dividir as forças agentes da civilização em duas claras categorias:

A civilização tem pouco a temer das pessoas instruídas e dos que trabalham com o cérebro. Neles, a substituição dos motivos religiosos para o comportamento civilizado por outros motivos, seculares, se daria discretamente; ademais, essas pessoas são em grande parte, elas próprias, veículos de civilização. Mas a coisa já é outra com a grande massa dos não instruídos e oprimidos, que possuem todos os motivos para ser inimigos da civilização.

O secular não se apresentaria apenas como o campo das escolhas dos atores não-religiosos, mas também forneceria bases de narrativas modelares a respeito do *resíduo* da religião que segue a marcar presença em nossas sociedades.

Falamos então de valores que estruturam o secular pelo permanente antagonismo às experiências que seriam intrínsecas ao religioso. Contudo, o que fundamenta todo esse campo em relação ao qual o secularismo se constitui sempre diferencialmente? Designar o que significa a “religião” é um passo bastante fundamental para destacá-la do espaço público e dos enfrentamentos legítimos da política moderna, uma operação que possui sua história própria, como veremos a seguir.

Para propor uma aproximação ao que vem a ser esse domínio da experiência ao qual damos o nome de “religião”, lanço mão uma vez mais das observações de Talal Asad, cujos trabalhos genealógicos se ocupam justamente de problematizar as teorias totalizantes do tema. Assumidamente inspirado pelo pensamento de Michel Foucault, Asad busca mostrar que essencializar a religião é sempre obedecer a processos discursivos e diversificadas agendas políticas.

Asad sugere que a tentação do Ocidente moderno em buscar coerência entre doutrinas, práticas, regras e regulações acaba por forjar critérios incabíveis para outras tradições culturais, e mesmo para o cristianismo pré-Reforma. Em suma, seria preciso reconhecer o que está por trás desse empenho analítico: “a busca teórica por uma essência da religião nos convida a separá-la conceitualmente do domínio do poder”. (2010, p. 264)

Asad identifica que as primeiras tentativas sistemáticas de conceituação universal da religião ocorrem em meio à desintegração da Cristandade europeia. No contexto do século XVII, uma série de fatores históricos se somam para demandar um entendimento básico do fundamento disso que se quer determinar como um campo. De um lado, estão o declínio da autoridade da Igreja de Roma e o florescimento de novos poderes eclesiásticos; de outro, o desenvolvimento de redes de comércio e contatos coloniais que confrontam a Cristandade com diferentes interpretações do religioso. (*Ibid.*, 270)

É nesse movimento que vai ser desenhada a ideia de uma *religião natural*, significando um conjunto mínimo de crenças em um poder supremo, que enseja códigos de conduta e formas organizadas de devoção. Dentro dessa noção elementar, a ideia da *revelação* - que judeus, cristãos e muçulmanos reportam à autoridade da Torá, da Bíblia e do Corão, respectivamente - será secundária à maneira como a própria Natureza, em seu perfeito funcionamento, daria provas da ação divina, favor ao qual prestam culto as mais diferentes sociedades e culturas humanas.

Em fins do século XVIII, Kant, por exemplo, mostrava a pregnância dessa perspectiva de uma única religião natural ao descrever a diferença fenomênica das formas de crença e do conteúdo dos textos sagrados, mas a unidade de um mesmo comportamento religioso que seria válido para todos os homens.

Diversidade das religiões: expressão estranha! Tal como se também se falasse de *diferentes morais*. Pode, sem dúvida, haver diferentes tipos de fé que não radicam na religião, mas na história dos meios utilizados para o seu fomento, pertencentes ao campo da erudição; e pode igualmente haver diferentes livros religiosos (Zendavesta, Veda, Corão, etc.); mas só pode existir uma única religião válida para

todos os homens e em todos os tempos. Por conseguinte, as crenças apenas contêm o veículo da religião, que é acidental e pode variar segundo os tempos e os lugares. (KANT, 2008, p. 30; grifos originais)

Vê-se que, se as crenças têm caráter acidental, a “religião” em si mesma corresponderia a um fato singular: o religioso, em suas diferentes manifestações, passa a ser visto como expressão de um fenômeno próprio da natureza humana, cujos “veículos” podem “variar segundo os tempos e os lugares”.

Esse é o tipo de compreensão que decorre da quebra da antiga unidade doutrinária cristã, que cria, nos séculos seguintes, condições e demandas para um empreendimento filosófico e antropológico em torno de uma noção secular e axiológica da religião. Para Asad (*Ibid.* p. 271), o resultado mais expressivo desse movimento é que, “de um conjunto concreto de regras práticas ancoradas em processos específicos de poder e conhecimento, a religião se tornou abstrata e universalizada”.

Essa “abstração” indica que, a despeito da variedade fenomênica de atos, práticas e regras que caracterizam o *religioso* ao redor do mundo, a religião passa a ser entendida essencialmente como um âmbito da experiência subjetiva de cada indivíduo. Esse é, portanto, um dado fundamental do que chamamos de processo de secularização no Ocidente: o surgimento da categoria universal da religião é simultâneo a seu entendimento psicologizado.

Sabemos que a emergência do espaço público comentada na primeira seção deste capítulo é necessariamente simultânea à invenção do *homo psychologicus* moderno, um processo que tem a ver com certo confinamento das subjetividades que decorre do surgimento do modelo da família conjugal, da nova organização do trabalho e do desenvolvimento do ambiente urbano. Tais feitos abrem caminho para uma nova ordem psíquica, definida pela ruptura com as antigas dependências que situavam o sujeito nos sistemas de clãs, nas comunidades religiosas etc., formando o terreno para o aparecimento do *self* moderno.⁹¹

⁹¹ Para Taylor (2007, p. 539), o *self* secular e moderno é caracterizado por uma nova consciência de seu lugar no cosmos: ele não é poroso e vulnerável a um mundo de forças e espíritos como antes, mas um *self* protegido (*buffered*). Esse fechamento do *self* decorre de uma compreensão desencantada da realidade que o torna menos suscetível ao sobrenatural, bem como de uma maior confiança em sua própria capacidade na regulação da experiência moral. É assim que os sucessivos avanços da ciência moderna e a consolidação da chamada *sociedade disciplinar* ensejariam, segundo Taylor, a produção histórica de um esquema reflexivo fechado em si, fazendo com que a conduta individual cada vez mais se ancorasse nas referências disponibilizadas por uma *estrutura imanente*. Esse enquadramento é pautado por uma compreensão impessoal da ordem cósmica, social e moral. Para o autor, a estrutura imanente produz um regime de sensações compatível com o ordenamento natural do mundo, filtrando todos os fenômenos que escapam à sua circunscrição.

Gostaria de propor aqui uma análise muito pontual desse complexo movimento⁹² ao mirar as condições abertas pelo próprio campo das mentalidades religiosas para a emergência do *homo psychologicus*. Para tanto, é preciso reconhecer o papel da Reforma Protestante na maneira como viríamos a conceber a moderna noção do *indivíduo*.

Sabemos que a Reforma simbolizou o fatal desencantamento do discurso religioso e a reivindicação de uma experiência comunitária livre das antigas amarras hierárquicas, postulando que Deus se relaciona diretamente com cada criatura, delas demandando nada além de *fé*. É a partir dessa diretiva central do raciocínio protestante que as concepções teológicas da Cristandade são reelaboradas na aurora do período moderno, proporcionando contrastações com os simbolismos do cristianismo medieval e suas formas coletivas de ritualização. A Reforma pode ser considerada o mais claro efeito e instrumento do que viríamos a reconhecer como o *self* moderno: ela cria e ao mesmo tempo atende ao ideal da autonomia, moldando a *voluntariedade* da adesão do indivíduo àquilo em que crê.

A obra da Reforma parece consistir assim no aparecimento de um modo essencialmente pessoal de devoção, sem o qual a vida na comunidade religiosa passa a ser entendida como vazia de sentido. Todo crente deve agora assumir o compromisso da santificação da vida, o que não é garantido por ritos ou expedientes místicos, mas pelo empreendimento de sua própria relação com Deus através da *fé*:

Isso muda todo o centro de gravidade da vida religiosa. O poder de Deus não opera através de “sacramentos” ou de locais sagrados, que são agora vistos como algo profano, algo que podemos controlar. De certa forma, podemos dizer que a distinção sagrado/profano se quebra, na medida em que pode ser localizada em pessoas, tempos, espaços ou atitudes. Isso significa que o sagrado é repentinamente ampliado: para os salvos, Deus os santifica em qualquer lugar, seja na vida cotidiana, no trabalho, no casamento etc. Mas, ao contrário, os canais são radicalmente afunilados, porque essa santificação depende inteiramente agora de uma transformação interior, de se entregar à misericórdia de Deus pela *fé*. (TAYLOR, 2007, p. 79)

Cabe ressaltar que, juntamente à categorização universal da religião tematizada por Asad, a noção da *fé* desponta, a partir da Reforma, como o elemento fundador da *verdadeira* experiência religiosa. Trata-se de uma operação propriamente teológica, que busca contrapor a espiritualidade reformada à sensibilidade cristã medieval, atravessada por recursos muito diferentes de pertencimento, ascese e devoção, incluindo práticas como confissões,

⁹² Falamos do nascimento da noção moderna de *indivíduo*, fenômeno que extrapola nosso raio de observação neste trabalho e que é ricamente analisado, por exemplo, nos trabalhos de: Georg Simmel, “A metrópole e a vida mental”; Richard Sennett, “O declínio do homem público: As tiranias da intimidade”; Peter Burke, “A invenção da biografia e o individualismo renascentista”; Niklas Luhmann, “The individuality of the individual: historical meanings and contemporary problems”.

peregrinações e a própria comunhão da Eucaristia. Por outro lado, a interiorizada concepção religiosa protestante sugere que, sem a fé - esse elemento que só os salvos conhecem -, nenhum esforço é agradável aos olhos de Deus.

Vale prestar atenção nessa característica porque ela excede a circunstância histórica em foco: a Reforma funda a ideia da *autenticidade* da experiência religiosa, estabelecendo critérios para nosso entendimento moderno do que venha a ser a jornada espiritual de cada sujeito. Como lembra Webb Keane, a própria noção da *sinceridade* aparece como uma virtude - e um pré-requisito - da vida religiosa através das transformações trazidas pelos movimentos reformistas, nos quais se coloca em questão o alinhamento entre um estado interior e o discurso que um sujeito produz sobre si. Keane exemplifica a difusão desse valor no processo colonial, comentando o comportamento dos habitantes da ilha de Sumba, na Indonésia, convertidos pelos missionários cristãos:

Os protestantes sumbaneses são muito preocupados com o problema da autenticidade do discurso na oração. Eles são críticos tanto em relação aos tradicionais rituais locais, que usam fórmulas legadas pelos antepassados, quanto com as cerimônias católicas, nas quais as pessoas se apoiam em preces impressas. Ao contrário, as orações protestantes devem vir do coração, espontâneas, e verdadeiramente sentidas; ou seja, devem ser sinceras. (2002, p. 77)

Resgato esses aspectos para realçar o foco dado pela Reforma ao elemento da *fé*, garantia e expressão de uma relação individual autêntica com Deus. Os movimentos reformistas buscavam purificar o cristianismo das deturpações mágicas que enxergavam nos ritos e sacramentos católicos, exigindo uma nova vida religiosa pautada pela conduta disciplinada, um ascetismo regido pela interiorização da fé. Como arremata Taylor, “a Reforma exigiu que toda pessoa fosse *realmente, 100% cristã*. A Reforma não apenas desencanta, ela disciplina e reordena a vida e a sociedade, cooperando para uma nova ordem moral, que dá novos sentidos para o cristianismo e as demandas da fé”. (2007, p. 774; grifo original)

Não parece ser por acaso que, justamente no embalo desses movimentos que levam às últimas consequências o papel do indivíduo como ser autônomo, o sentido universal da religião também vá ser elaborado. O religioso, aquele campo de experiências porosas ao sobrenatural e atreladas a práticas e ritos que se confundiam com a vida comunal na Cristandade da Idade Média, adquire uma nova conotação para os espíritos modernos. Tem-se com a Reforma, como indica Taylor, uma mudança no centro de gravidade da vida religiosa:

com a iconoclasta ética protestante determinando a desmaterialização dos antigos simbolismos cristãos, a religião pode passar a ser entendida como uma espécie de *elaboração interior*.

Pois se, como queriam os reformistas, o núcleo da religião é a fé e a ação de Deus sobre os homens é continuamente racionalizada em sua conduta ascética, a crença corresponde ao estado cuja autenticidade é testemunhada pela vida de quem crê. Ao contrário daquele manto medieval que recobria a comunidade e disciplinava o pertencimento dos homens com rotinas materiais de ritualização, a religião parece assumir agora um novo estatuto, definido pelo *consentimento pessoal a ideias*, que podem ser julgadas comparativamente com outras de cunho metafísico ou religioso.

Assinalo que o *surgimento histórico da categoria universal da “religião” é emparelhado com sua redução ontológica a uma experiência de crença*, uma adesão ao conhecimento sensível e interiorizado que um indivíduo pode vir a ter do transcendente em sua caminhada espiritual. Essa façanha filosófica e antropológica indica que, se o domínio do secular foi uma criação do discurso teológico, a “religião”, como um gênero universal de experiências humanas, é uma fabulação própria do pensamento secular moderno.

Tal feito parece representar também uma conveniência política: é a partir da concepção da religião como uma crença individualmente assentida que podem vir a ter lugar o Estado secular moderno e o acordo liberal acerca da arbitrariedade do elemento religioso. Como vimos, as marcas desse processo já estavam impressas no calvinista John Locke, que não apenas postulava a separação entre a *lei divina*, a *lei civil* e a *lei da opinião*, como também prescrevia para a fé um *locus* fenomênico estritamente cognitivo.

No capítulo do “Ensaio sobre o Entendimento Humano” que versa “Sobre a Fé e a Razão, e suas distintas províncias”, Locke ilustra o raciocínio liberal sobre esses operadores e apresenta a fé como uma arbitrária apreensão pessoal da experiência da verdade:

Compreendo a razão como a descoberta da certeza ou da probabilidade de proposições ou verdades às quais a mente chega por dedução, feita a partir de ideias pelo uso de suas faculdades naturais, ou seja, pela sensação ou pela reflexão. A fé, por outro lado, é o assentimento a qualquer proposição - não por meio de deduções racionais, mas por conta do proponente - como uma verdade proveniente de Deus, por meio de alguma extraordinária forma de comunicação. A essa maneira de descobrir verdades chamamos revelação. (LOCKE, 1999, p. 685)

A fé consiste então, para Locke, no assentimento particular à revelação, que não corresponde a uma fórmula do *conhecimento verdadeiro*, mas no movimento que singulariza o repertório moral do indivíduo na esteira de sua experiência sensível com o divino. É por isso que o governo civil deve se eximir da questão religiosa, ocupando-se dos interesses públicos

objetivos - como a proteção da vida ou o direito à propriedade -, enquanto “o cuidado da alma e de assuntos espirituais, que não pertencem e não se subordinam ao Estado, é reservado e mantido por cada indivíduo”. (*Ibid.* 1973, p. 22)

Trata-se de insistir aqui que a apreensão liberal do fenômeno religioso como uma forma excepcional de crença é historicamente engendrada pela concepção protestante da fé como o núcleo da autêntica experiência religiosa. É desse movimento, a propósito, que se desdobrará a noção iluminista da ação moral, calcada em uma capacidade racional de deliberação: ser responsável pelos próprios pensamentos e atos, lembra Keane (2013, p. 165), implica a demanda de que sejam “objetificáveis, passíveis de apresentação em explícitas formas proposicionais. O alto valor geralmente dado à instância proposicional na direção dos pensamentos tornou-se uma expectativa geral dentro do quadro do secularismo”.

Como se vê, a natureza *proposicional* da religião é uma construção histórica bastante recente, que submete as diferentes premissas éticas e cosmológicas que compõem o domínio do religioso a uma elaboração mais ou menos consciente. Atingimos aqui o sentido mais profundo da *privatização* da religião, um processo que não diz respeito apenas à retirada de seus discursos e símbolos do espaço público, mas à sua gradativa transformação em uma *experiência de crença*.

Na esteira da “obra da Reforma” e do surgimento de uma categoria universal da religião, a interiorização mental da fé é o que viabiliza o aparecimento do domínio da política secular e liberal, que poderá enfim assentar sua autoridade não mais sobre a verdade revelada, mas através da árdua produção dos consensos no terreno da opinião pública.

Busquei resgatar nesta segunda seção uma história da modernidade que conta outra versão dos fatos comentados no início do capítulo. Pois se o espaço público foi uma invenção necessária para o florescimento da política moderna, a definição de um território privado para a experiência religiosa corresponde à sua própria condição de possibilidade. Procurei realçar aqui teorias pelas quais esse âmbito foi historicamente fabulado, dispondo narrativas que prescrevem lugares e olhares para a persistente presença do religioso no mundo moderno.

Empreendi uma leitura crítica da teleologia e do eurocentrismo do paradigma da secularização, colocando em foco as diferentes subteses que compõem essa diretiva da modernidade. Assim, indiquei que os prognósticos do declínio da presença social da religião ou de seu constrangimento ao domínio da privacidade encontram-se hoje em xeque frente ao

ingresso de discursos religiosos na vida pública, um fenômeno que não se restringe ao caso brasileiro ou norte-americano, mas se processa em escala global, como mostra Casanova.

A partir daí, busquei desinvisibilizar padrões avaliativos do secularismo, entendido não apenas como doutrina política, mas como uma função do raciocínio moderno que é responsável por produzir o sentido abstrato da “religião”. A fim de compreender em relação a quê o *secular* se constitui diferencialmente, a seção reviu, com Asad, os esforços modernos para a definição da categoria universal da religião. Tal processo histórico coincide com a defesa protestante de que a fé seja o núcleo da autêntica conduta religiosa, uma perspectiva que cooperará para a redução ontológica da religião à forma da crença em um *conjunto de proposições* assentidas individualmente, como proposto pelo pensamento liberal.

Naquilo em que se conectam e também naquilo em que se distanciam, as duas histórias da modernidade contadas até aqui manifestam esforços de nossa racionalidade política em administrar o problema da experiência religiosa, tarefa que parece cada vez mais complexa no contexto de um mundo atravessado por fluxos migratórios e demandas de pluralismo. Como veremos, o *corpus* da pesquisa demonstra a proliferação contemporânea de discursos sobre o tema da fé, chamando atenção por um preciso ajustamento conceitual às formas sensíveis e cognitivas prescritas pelo secularismo: esses enunciados dispersos, que atendem a gostos e públicos muito variados, parecem interessados em nos convencer de que a religião, afinal, em nada diz respeito ao domínio do poder. A seguir, delineio a hipótese que regerá a análise da produção editorial debatida nos próximos capítulos.

SEÇÃO III | ENTREMEIO

O fundamentalismo islâmico confronta a civilização ocidental não apenas com sangue e fogo, mas com a contradição entre a própria necessidade do Ocidente de crer e sua incapacidade crônica para tanto. O Ocidente se vê agora cara a cara com um inimigo “metafísico” puro-sangue, para o qual verdades e fundamentos absolutos não constituem problema algum (quem dera constituíssem!) - e isso no ponto em que uma civilização ocidental às portas da modernidade tardia precisa prosseguir crendo o mínimo que decentemente lhe seja possível. (EAGLETON, 2011, p. 130)

Em sua análise a respeito dos efeitos sociopolíticos do 11 de setembro, Terry Eagleton comenta que o radicalismo islâmico seria como uma versão externa de uma série de outros fundamentalismos, “criados em casa” pelo *modus operandi* liberal. Em seu argumento, os ideólogos da direita cristã norte-americana são exemplo de como a dissolução da metafísica produz efeitos culturais provincianos: a tentativa de grupos conservadores em colocar “valores transcendentais” no centro da cena política seria um tosco reflexo das contradições do ambiente social, no interior do qual “os que acreditam muito pouco convivem com os que estão prontos para acreditar em quase tudo”. (*Ibid.*, p. 132)

Segundo Eagleton, “Deus é ritualmente invocado nas plataformas políticas americanas, mas não ficaria bem fazer o mesmo em uma reunião do Banco Mundial”. A religião desponta como um elemento *sui generis* em meio à deriva geral de subsunção da política pela economia que caracteriza nosso tempo, como um resquício a nos lembrar que “o capitalismo não pode facilmente dispensar valores metafísicos, nem levá-los demasiado a sério”. (*Ibid.*)

A eclosão do radicalismo islâmico no contexto das democracias avançadas colocaria tais contrassensos em evidência, já que é nos momentos de crise que a moribunda metafísica geralmente volta a ser demandada, como ilustra aquele documento do Governo Bush que menciona “guerras de ideias” e a “superioridade simbólica” da América. Em meio a essa cena, “mais do que nunca é necessário que os indivíduos acreditem, precisamente no momento em que o estilo de vida ocidental pouco incentivo lhes dá para isso”. (*Ibid.*)

O trágico atentado a Nova York e outros eventos mais recentes têm sido capazes de desencadear um amplo debate internacional sobre as relações entre política e religião, duas dimensões da vida social cuja separação supúnhamos estar assegurada em nossa condição secular e moderna. Mas, lembra Casanova (2008, p. 102), “toda semana sabemos agora de uma grande conferência sobre religião sendo organizada em algum lugar na Europa, ou de um recém-criado centro ou projeto de pesquisa sobre ‘religião e política’, ou ‘imigração e

religião’, ou ‘religião e violência’, ou ‘diálogo interreligioso’”. Parece claro que a religião está no centro do debate público, exigindo revisões em nossas convicções políticas, bem como o reconhecimento de *contrapúblicos subalternos* em busca de protagonismo.

Esse é um problema histórico de tal envergadura que fica difícil para qualquer esforço reflexivo isolado oferecer uma contribuição minimamente pertinente. Há aí muitas dinâmicas em jogo, complexas o bastante para tornar todo posicionamento passível de tropeço. Contudo, este trabalho busca indicar breves pistas acerca de um clima cultural que resulta dos recentes enfrentamentos entre os campos da religião e da política, capazes de nos sugerir, por seus rastros discursivos, sensibilidades em formação.

O que chama atenção é que, na exata circunstância em que os limites entre política e religião, Estado e Igreja voltam a ser debatidos, os mercados editoriais norte-americano e brasileiro acolham uma coleção de discursos que posicionam o tema da fé entre os itens prioritários da opinião pública. A partir de fontes empíricas que vão de livros de auto-ajuda a tratados sobre os absurdos da Bíblia ou do Corão, buscarei detectar nos capítulos a seguir *como e por quê* nosso raciocínio político parece ser cada vez mais dependente daquela criação de fronteiras entre o religioso e o secular.

Ao longo deste capítulo, vimos um conjunto de argumentos teóricos que justificam o isolamento da questão religiosa do espaço público democrático, premissas ainda capazes de informar nossa compreensão dos domínios autorizados ao aparecimento do religioso no mundo moderno. Contudo, sabemos também que entre os princípios políticos e sua concreta efetivação se processam lutas nem sempre evidentes pelo estabelecimento dos muros entre esses dois terrenos.

Frente ao panorama sociocultural de países como o Brasil ou os EUA, é cada vez mais preciso abrir mão das narrativas subtrativas que nos garantiam que, desvencilhados das falsas crenças e mitologias, encontraríamos o mundo neutro e disponível à agência humana. O mundo que a modernidade nos legou - e isso parece valer mesmo (ou até principalmente) para o singular caso da *laïcité* francesa - não parece ser um espaço residual: ele não apenas é atravessado pelas cada vez mais diferentes expressões de fé, como também é determinado pela *função propositiva do secularismo*, continuamente empenhado em definir a dimensão política do religioso.

É por isso que enfrento a tarefa de refletir sobre as dinâmicas entre religião e política observando menos como a religião “invade” o espaço público democrático, e mais como ela é discursivamente construída como um domínio alheio às legítimas relações de poder. Analisarei discursos capazes de influenciar, pelo juízo latente da opinião pública, o campo das

ações possíveis dos “que acreditam muito pouco” e dos “que estão prontos para acreditar em quase tudo”. Assim, buscarei demonstrar a regularidade de certos enunciados e sugestões, com o intuito de revelar como “nossa necessidade de crer e nossa incapacidade crônica para tanto” parecem ser hoje reguladas pelo modo como o secular e o religioso se constroem mutuamente.

Diversas ideias apresentadas na segunda seção deste capítulo dialogam ou são uma resposta direta às hipóteses de um extenso estudo escrito pelo filósofo Charles Taylor intitulado “Uma era secular”. Lançado em 2007, o trabalho problematiza o chamado processo de secularização em múltiplos níveis, procurando oferecer uma visão abrangente de sua efetivação nas sociedades europeias e norte-americanas. Taylor tem um objetivo-guia: entender as razões “por quê era praticamente impossível não acreditar em Deus por volta de 1500 nas sociedades ocidentais, enquanto no ano 2000 muitos de nós acham isso não apenas fácil, mas até mesmo inevitável”. (2007, p. 25)

Essa inevitabilidade seria, para Taylor, resultado da produção histórica de um esquema reflexivo fechado em si, que leva a conduta individual a se ancorar nas referências de uma *estrutura imanente*. Tal enquadramento é pautado por uma compreensão natural da ordem cósmica, social e moral, resultando em um regime de interpretação que filtra todos os fenômenos que escapam à sua circunscrição.

A identidade fechada do indivíduo disciplinado se locomove em um espaço socialmente construído, no qual a racionalidade instrumental é um valor-chave e o tempo é pervasivamente secular. Tudo isso compõe o que chamo de “estrutura imanente”. (...) Essa estrutura constitui uma ordem “natural”, contrastada com o ordenamento “sobrenatural”; um mundo “imanente” contraposto a um possível mundo “transcendente”. (*Ibid.*, p. 542)

Para Taylor, nossa era secular não se define apenas pela privatização da religião ou por um eventual retraimento da adesão às suas práticas e organizações. Por meio da análise de diversas camadas do entendimento moderno, Taylor demonstra que a secularidade significa essencialmente uma radical *fragilização das condições de crença*. A estrutura imanente faria da fé religiosa um “terreno acidentado”, já que falamos de um “mundo no qual o destino da crença depende muito mais do que antes de poderosas intuições dos indivíduos, que estarão longe de ser autoevidentes para os outros” (*Ibid.*, p. 531). Com o descrédito do transcendente, reduz-se também a plausibilidade dos conteúdos simbólicos das tradições religiosas, apoiadas

nas revelações dos deuses, espíritos, forças mágicas ou outras referências do domínio do sobrenatural.

Arriscando uma síntese arbitrária de um profundo empenho intelectual de mais de 900 páginas, é possível dizer que essas seriam para Taylor as razões pelas quais, de um mundo em que era quase automático acreditar em Deus em 1500, teríamos feito desta uma tarefa praticamente impossível nos anos 2000. Para o filósofo, as condições abertas pela modernidade tornam a crença em Deus um ato privado e individualmente interpretado, posicionando-a apenas como uma escolha, e excêntrica, no rol das possibilidades de realização moral disponibilizadas para o *self*.

Contudo, para não incorrerem em uma simples narrativa substitutiva do imaginário transcendente rumo à estrutura imanente, talvez possamos, com Asad (2010), pensar que o que Taylor chama de “acreditar em Deus” na Europa medieval fosse algo bem diferente do que o que significa para nós, modernos. Entender o significado desse ato, “acreditar em Deus”, pode nos abrir caminho para uma discussão sobre a maneira pela qual viemos a conceber os conteúdos religiosos como destinos mais ou menos plausíveis de nossa crença, uma operação que condiz com a própria transformação da religião em um domínio, dentre outros, do mundo social.

Analisando estudos de medievalistas, reconhecemos que o ato de “crer” não tinha essencialmente a dimensão *proposicional* que viemos a dar na modernidade, como uma experiência de consentimento individual a um conjunto de asserções. A experiência de “ter fé” em algo ou alguém estava prioritariamente envolvida em situações interacionais, correspondendo à dimensão ética e prática de se *confiar* em um acordo ou trato, por exemplo. “Nem a fé nem a falta dela denotavam fundamentalmente convicções pessoais”, define Weltecke (2008, p. 110): o que importava era, sobretudo, a interrelação entre sujeitos, os compromissos mutuamente assumidos, que forneciam o sentido relacional da crença como uma experiência vivida, e não racionalizada.

Não havia conceito de “descrença” ou “incredulidade” como tais durante a Idade Média. As heresias ficavam sob jurisdição da Igreja e as blasfêmias predominantemente sob julgamento dos poderes locais e dos reis, mas não havia uma categoria jurídica para definir a incredulidade como uma falha em acreditar ou como uma conduta ímpia. A descrença, como falta de crença ou dúvida, não estava incluída nas categorias de heresia ou blasfêmia, nem era automaticamente sujeita a punições. (*Ibid.*, p. 114)

Portanto, se era quase impossível não acreditar em Deus por volta de 1500 é provavelmente porque essa questão não se apresentava às consciências da forma como se coloca para nós. Isso obviamente não é dizer que todos os indivíduos tinham a mesma fé, ou

que não houvesse ateus àquela altura; antes, que o ato de interpretar a experiência no mundo talvez não fosse tão atravessado pela estrita oposição entre os domínios do transcendente e do imanente, da maneira como Charles Taylor parece entender nossa era secular. Noutras palavras, é provável que “acreditar em Deus” representasse um ato muito mais próximo de formas práticas de se levar a vida - certamente influenciadas pelo imaginário religioso da época - do que de uma operação cognitiva de assentimento individual a determinado conjunto de proposições, tal como nosso espírito moderno veio a projetar essa questão.

Se o objetivo desta tese é investigar como o tema da fé se apresenta para debate público, esse parece ser então um problema de primeira grandeza. Nos próximos capítulos, não serão observadas produções editoriais que versam sobre o tema da religião de modo geral, mas especificamente aquelas que mobilizam a noção da fé como operador discursivo. Possivelmente, tal estratégia não faria sentido se a pesquisa abordasse outros contextos socioculturais, não tão determinados pelo entendimento religioso judaico-cristão. Mas é exatamente porque estão em foco panoramas nos quais essa herança é decisiva que parece razoável tomar a ideia da fé como núcleo da problematização.

Nas duas primeiras seções deste capítulo, foram observados aspectos específicos da formação moderna dos âmbitos *público* e *privado*, recortados pelo papel desempenhado pela religião na invenção de tais domínios. Resgato dois pontos do percurso feito até aqui, que dizem respeito a diferentes tentativas de se definir teoricamente o significado da religião e de sua experiência-chave, ideias fundamentais para a hipótese da pesquisa, a ser apresentada a seguir.

(I) Conforme a leitura feita por Bertrand Binoche sobre o nascimento moderno da *opinião pública*, vimos que a renúncia à uniformidade de consciência em matéria religiosa cria um problema para os pensadores das Luzes: é preciso afirmar o caráter ininstitucionalizável da religião, a fim de que se suplante sua antiga função como fonte do laço civil. Frente à diversificação das confissões, cresce a demanda por uma interpretação secular da religião, desprovida de causação teológica que lhe impute qualquer autoridade política. O principal articulador dessa perspectiva será Benjamin Constant, que definirá a religião através da distinção entre o *sentimento* e a *forma*, nos seguintes termos: “o sentimento religioso surge da necessidade do homem em se

comunicar com poderes invisíveis. A forma surge da necessidade que ele igualmente sente de tornar permanentes e regulares os meios de comunicação que acredita ter descoberto” (1824, p. 40). Na visão de Constant, o sentimento religioso é uma emoção irreduzível a toda forma, e corresponde à autêntica expressão da busca humana por tais “poderes invisíveis”. As diferentes tradições e doutrinas - as *formas religiosas* - seriam manifestação provisória e equívoca desse sentimento universal, respondendo por seu caráter conflitivo e pela servidão dogmática das consciências:

As contradições entre a teoria e a prática da maior parte dos sistemas religiosos propiciam duas opiniões que podem ser funestas, ambas igualmente falsas: a primeira é que a religião é uma aliada natural do despotismo; a segunda, que a ausência do sentimento religioso é favorável à liberdade. A distinção entre o sentimento e as formas religiosas nos livra desse duplo preconceito. Em consideração ao sentimento religioso em si mesmo, e independentemente de todas as formas que pode tomar, é evidente que não contém nenhum princípio, nem qualquer elemento de escravidão. A liberdade, a igualdade e a justiça são, ao contrário, suas concepções favoritas. (*Ibid.*, p. 86)

(II) Seguindo o caminho de Talal Asad em sua genealogia da categoria antropológica da “religião”, vimos que, no século XVI, surgem as primeiras tentativas de conceituação do tema, que desencadeiam a ideia de uma *Religião Natural*, comum a todos os homens: crenças, variáveis nos tempos e lugares, em um ser supremo. Essa concepção interioriza a religião ao defini-la como um âmbito da experiência subjetiva pelo qual responde cada indivíduo. Vimos como essa visão se afina ao raciocínio protestante a respeito da autenticidade da fé, que funda novos parâmetros para o entendimento moderno da religião como a confissão sincera de um estado interior. Esse é o movimento geral que conduz à definição *proposicional* da religião, ou seja, sua redução a um assentimento individual a um conjunto de proposições de cunho metafísico, distintas, por exemplo, dos axiomas oferecidos pelas chamadas ciências naturais. É nessa trilha que vai se firmar a visão de John Locke.

Propus assim dois percursos distintos a fim de mostrar tentativas do pensamento liberal em contornar o antigo problema da autoridade político-teológica com teorias que versam sobre a privatização da experiência-chave do campo religioso. As apreciações de Constant e Locke parecem se encontrar em um duplo sentido: ambas apontam para a universalidade e, ao mesmo tempo, para a arbitrariedade da experiência religiosa. Se a religião é uma predisposição comum aos homens, que ganha as mais diferentes formas no tempo e no espaço, é também uma maneira precária de se perseguir o que podemos considerar como “verdade”.

Contudo, há aqui também uma sinuosa distinção: enquanto Constant define o autêntico impulso religioso em termos de um “sentimento sem princípio”, Locke vai abraçar a versão proposicional da religião, a fim de estipular sua paridade com outros atos cognitivos. Como se vê, ambas essas perspectivas conspiram para uma redução ontológica da religião, mas parecem também estabelecer uma dicotomia na apreensão de sua experiência-chave por meio da qual podemos acessar, provisoriamente, o problema moderno das relações entre *fé* e *crença*.

Empregados como sinônimos em nosso cotidiano - e mesmo no presente texto -, os termos *fé* e *crença* apontam para ideias diferentes, e sua equivalência no jargão moderno é, por si só, sintoma da construção política da “religião” como uma categoria de fenômenos específicos. Para dar início à exploração dessas duas ideias, é preciso reconhecer que, enquanto a *fé* é um operador derivado do campo da teologia, a *crença* é uma noção fundamental para as discussões em epistemologia.

Começemos a problematização observando a perspectiva proposicional, que busca enquadrar a questão religiosa como um dos fenômenos que integram nossa economia cognitiva. Ela postula que as diferentes maneiras pelas quais os homens cultuam deuses, ou significam a existência tendo por referência a ação do sobrenatural, constituem-se, primordialmente, como *experiências de crença*. As religiões seriam, nessa visada, o reflexo da multiplicidade das crenças pelas quais os sujeitos históricos chegaram a certo consenso sobre sua concepção do divino ou do transcendente.

Noção complexa e objeto de longa tradição analítica, a *crença* poderia ser resumida como o estado mental que confere a uma ideia ou proposição um valor de verdade. Entendemos melhor essa definição através do pensamento de David Hume, para quem a *crença* era uma das mais vitais funções do ser humano: “a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a crer” (2000, p. 216). Dessa forma, a *crença* estaria longe de dizer respeito apenas às ideias religiosas, mas seria um ato cognitivo inato, viabilizador das mais ordinárias atividades humanas: não podemos afirmar que não temos crenças, pois, como defende Hume, não há vida que se sustente unicamente pela dedução racional.

Contudo, o conteúdo das crenças não é naturalmente dado; é no terreno da experiência social e histórica que formulamos o teor daquilo em que cremos. A notável variedade das crenças - religiosas, políticas, filosóficas - indica que o preenchimento dessa experiência é contingencial: “as crenças, em todas as questões de fato, brota apenas do costume, e é uma ideia concebida de um modo peculiar”. (*Ibid.*, 1995, p. 81-82)

Na esteira de Hume, podemos assumir que as crenças resultam de um esforço inconsciente de atribuição de sentido à nossa experiência no mundo, e que a estabilização desses nexos é uma indispensável condição para a sociabilidade. As crenças embasam nossos hábitos de ação, e é porque cremos em valores, ideias e até mesmo nos mais básicos efeitos da linguagem que podemos constituir comunidades humanas.

Vai ficando assim mais claro em que consiste aquela redução proposicional mencionada anteriormente: trata-se de pensar que a religião é um subgrupo dentre os muito diversos tipos de crença. O próprio David Hume encarregou-se de problematizar a formação da crença religiosa em trabalhos como “História Natural da Religião”. Para o filósofo⁹³, as diferentes crenças religiosas teriam origem em instintos humanos básicos, que ganham formas culturais às expensas da perpetuação de nossas fraquezas psicológicas: “as primeiras ideias da religião não nasceram da contemplação das obras da natureza, mas de uma preocupação em relação aos acontecimentos da vida, e da incessante esperança e medo que influenciaram o espírito humano” (HUME, 2005, p. 31). Nessa visada, as ideias religiosas seriam uma espécie de resposta psico-cognitiva ao desamparo inerente à condição humana.

Se a crença religiosa é entendida como a operação que nos faz assentir a um determinado conjunto de proposições, ela pode ser comparada a outras experiências de crença. A adesão a ideias religiosas deve assim ser aceita como uma questão mais ou menos voluntária, assumida por conta e risco de quem a professa. Tal ideia é responsável por minar as ambições totalizantes do discurso religioso rumo a uma experiência da verdade válida para todos os homens.

Crença e conhecimento constituem dois modos de atividade mental muito distintos e de origem muito diferentes. A primeira é uma intuição inconsciente provada por certas causas independentes da nossa vontade; a segunda representa uma aquisição consciente, edificada por métodos exclusivamente racionais, tais como a experiência e a observação. (...) Todos os homens possuem crenças; muito poucos se elevam até o conhecimento. (LE BON, 2001, p. 24-25)

Se entendemos a crença como uma forma de atribuição de um valor de verdade, podemos compreender porque este é um estado mental de especial relevância para o domínio da epistemologia: é preciso estabelecer a qualidade desse ato em distinção ao *conhecimento*, que é capaz de nos assegurar convicções verificáveis acerca da experiência no mundo. A posição de Gustave Le Bon aponta o demérito da crença na construção social da verdade, ao sugerir que o modo de concepção dos objetos propiciado pela crença se caracteriza pelo que

⁹³ A abordagem de Sigmund Freud sobre o processo de formação da crença religiosa em textos como “O futuro de uma ilusão” é assim claramente tributária da perspectiva legada por David Hume.

não pode ser provado de forma empírica ou racional. Noutros termos, sobre um objeto de crença não desfrutamos do direito da *certeza*, aquele estado de conhecimento a cujos diferentes graus acedemos através de evidências.⁹⁴

Podemos assim considerar que aquela perspectiva liberal do fenômeno religioso como uma forma de crença a submete a um estatuto epistemológico. Se o discurso religioso é caracterizado por uma pretensão à verdade, a atitude que guia essa busca ou essa afirmação, na forma da “revelação divina”, deve ser subordinada a procedimentos de demonstrabilidade, a fim de que tal asserção possa reivindicar caráter público ou validade universal. Não é preciso ir muito longe para reconhecer que é na impossibilidade das proposições religiosas atingirem tal exigência que o discurso científico modelará a experiência da verdade no imaginário moderno, restando à religião, como vimos, o papel de fornecer recursos para a singularização do repertório moral de cada indivíduo.

Quando falamos de “crença religiosa”, vocalizamos a forma moderna da noção da *fé*⁹⁵. Gostaria de dar início à tematização dessa ideia mostrando como, em curiosa sintonia com a perspectiva proposicional abordada acima, Tomás de Aquino situa, na “Suma Teológica”, a *experiência intelectual* da fé em um lugar além da opinião e aquém do conhecimento:

Quanto ao sujeito, a opinião, a fé e a ciência diferem entre si, como o conhecimento perfeito e o imperfeito. Pois é da essência da opinião que se aceite algo com receio do oposto, e por isso falta uma firme adesão. A essência da ciência, ao contrário, implica a adesão firme com a visão intelectual, porque tem uma certeza baseada no entendimento dos princípios. A fé, por fim, ocupa uma posição média: por envolver uma adesão firme, supera a opinião; mas é inferior à ciência, por não gozar da visão. (AQUINO, 2005, p. 229-230)

Para o sujeito, a fé não é, portanto, um correspondente pleno nem do conhecimento, nem da opinião. A adesão requerida pela ciência diz respeito a uma proposição da qual temos

⁹⁴ Diferentemente dessa visão de Le Bon, típica do início do século XX, para o debate epistemológico contemporâneo a crença e o conhecimento não correspondem a atos mentais tão radicalmente diferentes; antes, eles seriam estágios da probabilidade, da certeza, ou, no limite, da verdade de determinada proposição. É possível dizer que a própria investigação científica não se constrói no *vazio da crença*, mas tem o intuito de desvelar suas condições de razoabilidade e verificabilidade rumo à produção do conhecimento. Como diz Pascal Engel (2004, p. 78), “se a verdade é o objetivo fundamental da investigação científica, aquilo a que nossas crenças se dirigem, então é plausível reivindicar que a crença é o tipo de atitude através da qual tentamos atingir esse objetivo”.

⁹⁵ A respeito da tradução moderna da fé como crença, ver: KIRALY, Cesar. *Ceticismo e Política*. São Paulo: Giz Editorial, 2013 (p. 313)

indícios mais ou menos conclusivos: não se trata de um *ato livre*⁹⁶, cuja justificação se dê pelo próprio sujeito, mas de um assentimento em relação ao que, de alguma forma, pode ser comprovado no “mundo real”. Por outro lado, a opinião se refere àquele tipo de atitude intelectual que, não dispondo de provas suficientes sobre uma dada proposição, reflete uma aceitação parcial, aberta à possibilidade do erro.

Assim como o conhecimento, a fé representa uma adesão firme a uma dada proposição. Contudo, para que seja caracterizada como um ato livre, não pode se beneficiar do privilégio da prova, o que a tornaria mero conhecimento. Nesse sentido, a fé se assemelha à opinião, já que não está assentada sobre uma evidência possivelmente localizada no real, mas, ao mesmo tempo, também difere-se dela por produzir um engajamento que não hesita.

A fé despontaria como uma disposição subjetiva labiríntica, capaz de produzir um sentido seguro, à revelia das exigências estabelecidas pelo conhecimento para a formação da convicção. Importa destacar, a partir da leitura de Aquino, a ideia de que a fé e o conhecimento correspondem a uma espécie de autoridade, que possibilita ao sujeito uma apreciação firme da experiência. Tais operações se distinguiriam quanto à possibilidade da evidência de sua proposição, mas seriam igualmente capazes de produzir um *estado de segurança*, que as afasta do terreno movediço da opinião.

Ao mesmo tempo em que postula essa específica similaridade entre fé e conhecimento, Aquino mostra também que aquela redução epistemológica da religião à crença em um conjunto de ideias não é uma fabulação da filosofia política moderna: trata-se de uma questão já presente para a intelectualidade escolástica do século XIII. A “Suma Teológica” não afirma que a razão seja maior do que a fé; pelo contrário, defende que, quando temos evidências para crer, já estamos fora do terreno da fé. No entanto, o empenho tomista em estabelecer uma teoria geral do conhecimento baseada na teologia cristã acaba por imputar à fé a condição de *conhecimento imperfeito*, já que não podemos compreender a totalidade dos mistérios de Deus.

A gnose aristotélica tão presente no raciocínio de Aquino dá exemplo do desencantamento da teologia cristã medieval, aventando que somos fundamentalmente sujeitos cognoscentes, em busca do maior entendimento da natureza de Deus e do mundo. É no contexto dessa elaboração que a experiência da fé se apresentará não apenas como uma

⁹⁶ A ideia de *ato livre* faz referência à maneira como Aquino separa a fé do conhecimento, valendo-se de uma observação sobre o que se assentaria ou não sobre um indício concreto. Aqui, um *ato livre* não significa um *ato voluntário*.

vocação universal proclamada pela Igreja, mas também como uma questão a ser continuamente justificada por sua teologia.⁹⁷

É possível, contudo, encontrar na sugestão de Aquino de que a fé é uma *adesão firme anterior a toda compreensão* uma outra chave de exploração do problema desta tese. Lembremos que, para Benjamin Constant, a autenticidade da religião estava no sentimento, e não na forma. Essa trilha aberta pelo pensamento liberal a respeito da religião nos conduz também a uma apreensão não-intelectiva, que se difere portanto da noção da crença como ato cognitivo, e por meio da qual talvez possamos entrever outra face da fé, uma *adesão anterior a toda compreensão*.

Umbilicalmente atrelada ao imaginário judaico-cristão, a ideia da fé comparece apenas quatro vezes⁹⁸ nos livros do Pentateuco - ou Torá - e no restante do Velho Testamento, sendo compreendida por aquela dimensão ética que diz respeito à confiança em um pacto, como a fidelidade que leva Abraão ao monte para sacrificar seu único filho em holocausto, obedecendo a uma ordem divina.

No Pentateuco, a fé representa, sobretudo, a expectativa de que, na aliança feita entre Deus e o povo escolhido, cada um comparecerá com sua parte, e que não haverá quebra do compromisso mutuamente assumido. A fé não se apresenta ainda aí na acepção de *acreditar que Deus existe*; antes, é a convicção de sua existência que faz os homens do Velho Testamento ouvirem sua voz, aceitarem seus mandamentos e se predisporem a uma relação de confiança com um ser supremo.

Da forma como viemos a conhecê-la, a fé é uma invenção histórica do apóstolo Paulo, cujas cartas pastorais às primeiras comunidades cristãs são anteriores ao aparecimento dos próprios evangelhos, tendo sido redigidas por volta do ano 50 d.C.. Paulo utiliza a palavra grega πίστη, ou *pistis*, para exprimir “o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que não se veem”, como afirma aos hebreus (cap. 11, vs. 1)⁹⁹. É, portanto, apenas no contexto do Novo Testamento que a fé se apresenta não como a ética de um pacto

⁹⁷ Valho-me aqui da crítica feita por Michel Foucault às pretensões universais da teologia tomista nas duas primeiras aulas do curso que veio a ser conhecido como “A Hermenêutica do Sujeito”.

⁹⁸ Nas seguintes passagens: Habacuque 2:4; Juizes 9:16 e 9:19; e 1 Samuel 21:5.

⁹⁹ Utilizo a edição Bíblia de Jerusalém (Ed. Paulus).

mais ou menos objetivo firmado pela tradição, mas como um comprometimento subjetivo em relação àquilo que não pode ser provado.

O motivo dessa mutação semântica é conhecido: Paulo de Tarso é o único apóstolo que não conviveu com o Messias, nem foi assim denominado pelo próprio Cristo perante os demais. Sua *conversão*, portanto, não se dá por uma persuasão da ordem do testemunho histórico direto, mas por um evento aleatório, ocorrido na estrada de Damasco. Esse fato representa uma espécie de corte ontológico, que constrange Paulo a romper com a identidade de fariseu, doutor da lei e perseguidor dos cristãos, passando a viver em nome de um Acontecimento.

Para trazer à luz esse novo sentido dado à noção da fé, sigo o caminho aberto por Alain Badiou (2009) na análise do projeto apostólico paulino¹⁰⁰. Badiou enxerga na conversão de Paulo o que chama de Acontecimento, ou seja, um fenômeno inesperado que, embora se processe no interior de uma situação histórica, é capaz de transcendê-la. O Acontecimento para Badiou é o que desencadeia uma ruptura subjetiva e o que escapa dos signos e significados pré-estabelecidos pela linguagem, propiciando uma fratura da qual um novo sujeito emerge. Justamente por não ser definido pelo que o antecede, o Acontecimento funda novos processos subjetivos, insubordinados às ideias de identidade, cultura ou tradição, criando múltiplas e novas formas de verdade que só podem ser autenticadas pelo próprio sujeito, em *fidelidade ao Acontecimento*.

Esse é o sentido da fé que Badiou enxerga a partir da experiência disruptiva do apóstolo Paulo na estrada de Damasco. Tal conversão dá ao antigo fariseu a missão de anunciar uma boa-nova: o reino dos céus não é exclusividade de um povo, mas uma dádiva oferecida a judeus e gentios, escravos e livres, homens e mulheres, através de um Acontecimento-graça pelo qual se chega à fé:

A ressurreição não é, na opinião do próprio Paulo, da ordem do fato, falsificável ou demonstrável. Ela é puro acontecimento, começo de uma época, mudança das relações entre o possível e o impossível, pois o que interessa na ressurreição de Cristo não está nela mesma, como seria o caso de um fato particular ou milagroso. Seu sentido verdadeiro é que ela revela a vitória possível sobre a morte, morte que Paulo considera não como facticidade, mas como disposição subjetiva. (BADIOU, 2009, p. 56)

¹⁰⁰ É preciso lembrar que um dos gestos fundamentais da filosofia de Badiou é a recuperação da questão do *ser* como um pré-requisito do debate político, entendido como um campo de invenção de mundos possíveis, e não apenas uma gestão racional de dados concretos. A crítica basilar de Badiou insiste que a política não se resume à produção de consensos sobre um estado de realidade e formas eficazes de intervenção; antes, que é um terreno de contínua suspensão de valores normativos e dos ordenamentos que limitam as potencialidades da vida, como a própria lei.

Nos escritos paulinos, a morte corresponde às disposições subjetivas da filosofia grega e do regime profético judaico, aos quais se contrapõe a possibilidade histórica de uma nova *experiência da verdade*. Não são poucas as vezes em que Paulo aborda a ideia da fé como uma espécie de delírio: a fé é um escândalo para “os judeus que aguardam sinais” e uma loucura para “os gregos que buscam sabedoria”¹⁰¹.

O filósofo conhece as verdades eternas, o profeta, o sentido unívoco do que virá. O apóstolo, que proclama uma possibilidade inédita, ela própria dependente de uma graça pertinente ao acontecimento, nada conhece, no sentido exato da palavra. Como se deve conhecer, sendo apóstolo? De acordo com a verdade de uma declaração e de suas consequências que, não tendo provas nem visibilidade, surge no desaparecimento do saber, seja empírico ou conceitual. (*Ibid.*)

A fé, assim, necessariamente não resulta de uma apreensão de fatos. Contudo, tampouco pode ser definida como uma simples emoção, na forma de uma experiência mística que comove os sentidos. Na concepção original paulina, o Acontecimento da fé é o ato fundacional do novo ser do sujeito, o que institui para ele processos de verdade totalmente outros.

Temos uma considerável questão a enfrentar, então, quando constatamos que a πίστη, essa invenção conceitual do apóstolo Paulo que indica a fidelidade à aceitação da ressurreição do Cristo, transformou-se, ao longo da História, em um termo que extrapola em muito as fronteiras teológicas do cristianismo. A palavra *fé* é hoje genérica o suficiente para designar aquele antigo entendimento de um compromisso ético (a exemplo de seu uso na expressão “boa-fé”), mas também as experiências de devoção que singularizam diferentes tradições religiosas, como o judaísmo¹⁰², o islamismo¹⁰³, o espiritismo¹⁰⁴, a umbanda¹⁰⁵, o budismo¹⁰⁶ ou o hinduísmo¹⁰⁷.

¹⁰¹ Primeira Epístola aos Coríntios, capítulo 1.

¹⁰² Diz o rabino Nilton Bonder em sua “Carta aos Judeus”: “A tradição de Abraão é vínculo e não dogma. (...) Trata-se da fé no Homem Único, unido por vínculos inéditos que compõem a nova terra apontada”. Disponível em: http://cjb.org.br/arquivo/2014/03/Carta%20aos%20Judeus_Rabino%20Nilton%20Bonder%20Blinkguia.pdf. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

¹⁰³ Diz o verso 137 da seção IV do Corão: “Aqueles que acreditam, e depois rejeitam a fé, depois acreditam (novamente) e de novo rejeitam a fé, e seguem assim no caminho da descrença, Alá não os perdoará, nem os conduzirá de volta ao caminho”. Disponível em: <http://quran.com>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

¹⁰⁴ Diz Allan Kardec no sexto capítulo de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”: “Para algumas pessoas, a fé parece de alguma forma inata: basta uma faísca para desenvolvê-la. Essa facilidade para assimilar as verdades espíritas é sinal evidente de progresso anterior. Para outras, ao contrário, é com dificuldade que elas são assimiladas, sinal também evidente de uma natureza em atraso”. Disponível em: <https://evangelhoespirita.wordpress.com/capitulos-1-a-27/cap-19-a-fe-que-transporta-montanhas/a-fe-religiosa-condicao-da-fe-inabalavel/>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

¹⁰⁵ Diz o médium Rubens Saraceni: “A fé, na Umbanda, transcende e torna-se um estado de espírito através do qual são realizadas as engiras ou sessões de atendimento das pessoas necessitadas de auxílio espiritual e de orientação doutrinária e religiosa. Fé, na Umbanda é sinônimo de trabalho em prol do próximo, de evolução consciencial e transcendência espiritual para os seus adeptos e seus médiuns praticantes”. Disponível em:

Vemos assim uma notável ampliação dos significados da fé, que indica sua apropriação por diferentes repertórios culturais e religiosos. Contudo, para não cair em mero nominalismo, é preciso considerar que essa palavra pode ser de alguma forma radicada em termos conceituais. A partir do que vimos com Badiou, parece que o que pode fazer do tema da fé uma questão de fundamental relevância política é que, ainda que se contraponha às verdades produzidas pela sabedoria filosófica ou científica, ela pretende ser um *estado gnosiológico* - uma experiência de conhecimento - bem como uma *ruptura ontológica*, que transforma o sujeito do Acontecimento e requer a declaração dessa verdade.

A leitura de Badiou traz assim ecos de certa dimensão trágica da experiência religiosa que também pode ser encontrada em pensadores como Kierkegaard (1990) em sua concepção de um “salto da fé”, que não ofereceria qualquer garantia racional para o sujeito. Tal como na história de Abraão, esse salto representaria, a um só tempo, um encontro com o Absoluto e uma espécie de estado de exceção quanto ao mundo ao redor. Algo que, para o teólogo Paul Tillich (1985, p. 5), poderia ainda ser sintetizado nos seguintes termos: “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.

Certamente, essa capacidade disruptiva está longe de ser uma exclusividade de personagens-chave das narrativas mitológicas. Fabián Ludueña Romandini (2012, p. 240) lembra que o objetivo último de toda experiência religiosa “não é abolir o homem, mas sim levá-lo a seu máximo grau de possibilidades; não é eliminar a forma humana, mas alcançar, pela primeira vez, sua autêntica plenitude”. É por isso que a ideia de *passagem* comparece em inúmeras tradições religiosas, expressando uma verdade que não é naturalmente dada ao sujeito, mas buscada como um Acontecimento.

O que se verifica nessa multiplicidade de caminhos de busca da verdade é a ideia de uma mudança de um modo de ser a outro, a alteração entre duas situações existenciais distintas. Em seus estudos comparativos de diferentes tradições religiosas, Mircea Eliade afirma que a noção de passagem exprime uma concepção específica da existência humana:

<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/A-fé-na-Umbanda.pdf>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

¹⁰⁶ Diz a monja Coen: “A determinação e a persistência estão muito ligadas com a fé. Às vezes me perguntam qual é a fé no budismo, se o budismo não fala de Deus. (...) A fé é nos Três Tesouros: Buda - Ser Iluminado, Darma - Lei Verdadeira e Sanga - Comunidade de praticantes em harmonia”. Disponível em: <http://www.monjacoen.com.br/textos-budistas/textos-da-monja-coen/149-meu-nome-e-coen>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

¹⁰⁷ Diz o mestre Satguru Sivaya Subramuniyaswami: “O hinduísmo é uma vasta e profunda fé. O hindu está completamente preenchido por ela todo o tempo”. Disponível em: <http://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=3106>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer uma segunda vez, espiritualmente; torna-se homem completo passando de um estado imperfeito, embrionário, a um estado perfeito, de adulto. (...) A iniciação, como a morte, o êxtase místico, o conhecimento absoluto, a fé, equivale a uma passagem de um modo de ser a outro e opera uma verdadeira mutação ontológica. Para sugerir essa passagem paradoxal (pois implica sempre uma rotura e uma transcendência), as diversas tradições religiosas utilizaram abundantemente o simbolismo da ponte perigosa ou da porta estreita. (2010, p. 147-148)

A concepção da fé como uma possibilidade de ruptura corresponde, portanto, ao conceito regulador do meu horizonte de crítica nesta tese. Ou seja, ao falar de fé, não me refiro à maneira como essa experiência esteja a se processar por atores sociais concretos, mas de debater as possíveis deficiências nos modelos atuais de realização de uma *ideia*, que tem uma história e uma tradição crítica próprias. Insisto assim na circunscrição conceitual deste exercício reflexivo, interessado em sugerir que as evidências do corpo empírico demonstram determinada *aplicação* desta ideia, como resposta a inflexões políticas do tempo presente.

Sabemos que, em nosso entendimento ocidental e moderno, a palavra *fé* veio a protagonizar o papel de guardião da “porta estreita” identificada acima por Mircea Eliade, como se fosse o inescapável meio do devir proposto por diferentes religiões. Não por acaso, justamente essa noção se torna objeto de redobrada atenção discursiva na atualidade: em meio a uma circunstância histórica de variadas e por vezes trágicas publicizações das sensibilidades religiosas, é preciso que essa experiência seja retoricamente produzida nos limites de determinado *modus operandi*. Veremos a seguir o que postulo ser um processo de produção imunitária da ideia da fé, ou seja, uma construção de sentido que neutraliza qualquer articulação comunitária dos processos decorrentes de seu Acontecimento.

Se as diferentes tradições são capazes de produzir efeitos ascéticos e mutações no ser do sujeito, por que então não acatar a ideia de Benjamin Constant e assumir que a religião é essencialmente um elã, uma energia espiritual, um sentimento irreduzível a toda forma? Não seria razoável entender que, sendo as formas religiosas contingencialmente dadas, o que resta sempre é uma pulsão na direção de poderes invisíveis, universalmente compartilhada por cristãos, judeus, muçulmanos, budistas, hindus e até “espiritualizados-não-religiosos”?

Meu argumento é que a equação tolerante descrita acima é uma função secularista do multiculturalismo liberal, ou seja, uma tarefa ideológica de mitigação de identidades religiosas substanciais. Para descortinar essa sugestão e encaminhar o desenho da hipótese da pesquisa, gostaria de acessar um horizonte de crítica mais ampliado, buscando pensar no

papel que as matrizes identitárias vieram a desempenhar em lutas de afirmação política durante as últimas décadas.

Sabemos que, ao menos desde os anos 1980, determinadas mudanças nos modos de circulação de mercadorias, agentes produtivos e capitais vêm prescrevendo o quadro global do *multiculturalismo*, configurado pelo encontro e pela contínua politização dos mais diferentes grupos sociais e estilos de vida no centro da vida pública. No cenário do chamado “fim da História”¹⁰⁸, a luta política passaria a estar “centrada em múltiplas formas de reconhecimento no campo da cultura, da vida sexual, das etnias e no desenvolvimento das potencialidades individuais da pessoa” (SAFATLE, 2015b, p. 85).

É nessa exata circunstância histórica que se elabora a exigência central do multiculturalismo sob a forma das *políticas de reconhecimento*, a lembrarem que o dever democrático está submetido a um princípio de igualdade universal. Como lembra Charles Taylor (1994, p. 59) em um texto seminal sobre o tema, a “política da diferença implica inúmeras denúncias de discriminação e recusa da cidadania de segunda categoria”, uma pauta comum dos regimes liberais contemporâneos.

A noção do *protagonismo* passa a embasar reivindicações de indivíduos e grupos politicamente fragilizados, como exemplificam os campos de luta dos movimentos feminista, negro ou LGBT, e, especialmente nos países europeus e nos EUA, dos imigrantes. Integra o ideário do reconhecimento a premissa de que o Estado e a sociedade devem tratamentos diferenciados a indivíduos e grupos definidos por identidades que são singulares e, de alguma forma, desprivilegiadas pelas relações de poder, demandando portanto políticas compensatórias. Desse cenário emergem linhas centrais do discurso progressista nas últimas décadas, tanto nas democracias avançadas quanto naquelas em desenvolvimento, como o Brasil.

Por outro lado, a crítica contemporânea aponta a precariedade das categorias sobre as quais esse horizonte se firma, já que apela a termos pré-políticos e psicologizados - como a própria noção de *identidade pessoal* - para estabelecer a legitimidade da ação e do discurso reivindicatórios no espaço público. Vladimir Safatle elabora essa apreciação ao advogar a premência de um *reconhecimento não-predicativo*, ou seja, a possibilidade da emergência de um terreno político que não seja previamente loteado pelas diferenças entre os indivíduos:

¹⁰⁸ Referimo-nos à ideia de Fukuyama acerca da consagração do modelo da democracia liberal ante a falência das ideologias revolucionárias encarnadas pelo bloco soviético Ver: FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Um predicado é algo que possuo, que é expressão do que faz parte das condições que estabelecem o campo da minha propriedade. Por isso, ao definir a predicação como modo privilegiado de reconhecimento, eleva-se a possessão a um modo naturalizado de relação. Essa pressuposição de um solo pré-político no qual encontramos a individualidade proprietária é uma decisão politicamente prenhe de consequências por trazer em seu bojo a crença de as lutas sociais serem, em sua compreensão genérica, lutas que visam à constituição de um espaço social de reconhecimento de indivíduos proprietários emancipados. Ela simplesmente desconsidera a força produtiva do reconhecimento daquilo que não se deixa predicar como atributo da pessoa individualizada. (2015a, p. 28)

A definição do campo das lutas sociais a partir da noção da diferença aponta assim para a dependência do imaginário multicultural em relação a tal *função predicativa*. Parece claro que é no interior dessa construção histórica que a categoria da identidade se tornará a mola-mestra dos processos de enfrentamento político, mobilizando relações entre indivíduos, comunidades e a esfera do Estado.

Recolho essas breves ideias da discussão atual acerca das dinâmicas do multiculturalismo a fim de lançar uma pergunta. Se as características de ordem sexual, de gênero, étnicas e culturais passaram a pautar a agenda pública com base em singularidades dos diferentes grupos sociais, quais respostas são produzidas por esse mesmo imaginário liberal a respeito das demandas que concernem às identidades religiosas? Pareceria procedente pensar que as diferentes religiões, tendo papel formativo na identidade cultural de seus adeptos, também são um vetor determinante no quadro do reconhecimento multicultural.

Contudo, se esse paradigma atende a reivindicações de proteção dos direitos básicos de diferentes grupos religiosos, há uma mudança de percepção no caso das políticas compensatórias. Analisando a situação dos imigrantes na Inglaterra, Tariq Modood observa, por exemplo, que as demandas de grupos muçulmanos por leis anti-blasfêmia ou financiamento para escolas que preservam cultura do Islã provocam intensas controvérsias públicas, tendo como dado central a concepção de que a religião é uma questão de ordem privada:

Temos uma confusa situação em que multiculturalistas podem advogar que a vida sexual dos indivíduos - tradicionalmente, uma área central da privacidade liberal - é um traço legítimo das identidades políticas e do discurso público, (...) enquanto, por outro lado, a religião - uma fonte primordial da identidade comunal em sociedades tradicionais, não liberais - é considerada uma questão privada, talvez como uma questão exclusivamente privada. (MODOOD, 2005, p. 12)

Paula Montero (2013, p. 19) lembra que a desigualdade entre os pleitos identitários descritos por Modood deriva do fato de as condições sexual e étnica terem sido politicamente compreendidas como *constituintes legítimas* do sujeito social, enquanto “ser muçulmano, assim como ser adepto de qualquer outra ‘religião’, é consensualmente percebido como objeto de ‘livre escolha’”. Esse processo nos leva a perceber como as fronteiras entre o *religioso* e o

secular seguem a produzir efeitos práticos no campo das lutas políticas. E se, por um lado, o ideário contemporâneo da diferença consolida conquistas para grupos sociais vulnerabilizados, por outro escancara certo colapso do paradigma do reconhecimento predicativo frente à questão religiosa.

A transformação política da religião em uma “questão exclusivamente privada” no âmbito do raciocínio liberal demanda, como já assinalai, sua redução a uma forma de *crença* ou de *sentimento*. A partir dessa constatação, quero argumentar que, dentro de um imaginário político subsumido pela lógica da diferença e no qual a maximização da economia é tomada como a única regra de valor universal, uma das funções prioritárias do poder parece ser privatizar o religioso de modo a também desencorajar as experiências públicas que engendra.

Essa é uma ideia trabalhada de forma perspicaz por Slavoj Žižek, que denuncia a norma da filtragem da existência política pela débil categoria dos *estilos de vida*. Dentro do panorama contemporâneo, destaca o filósofo esloveno, devemos tolerar as identidades alheias assumindo-as como predisposições singulares de indivíduos ou grupos, em um solo político que reforça as diferenças ao prescrever sua permanente autonomização predicativa. O discurso religioso desponta aí como um problema tortuoso, já que reivindica não apenas a possibilidade de um modo de vida substancial, como também a assunção comunitária de uma experiência da verdade:

As pessoas podem muito bem ter sua religião, contanto que esta não se configure como um modo de vida substancial, isto é, desde que ela seja entendida como uma “cultura” particular ou, melhor dizendo, um simples fenômeno de estilo de vida: o que a legitima não é aquilo que lhe é imanente, a afirmação de uma verdade, mas o fato de nos permitir expressar nossos sentimentos e atitudes mais íntimos. (ŽIŽEK, 2004)

Um conjunto de evidências culturais contemporâneas – que inclui aquele evangelho *new age* encarnado pela apresentadora Oprah Winfrey e todo o corpo empírico que será analisado no segundo capítulo deste estudo – sugere que a trilha aberta por Benjamin Constant continua a ser prenha no vocabulário liberal. Falo da visão que circunscreve a religião ao âmbito dos sentimentos, e que procura assim contornar o problema teológico-político defendendo que as formas religiosas são dogmas contingenciais, a colonizarem o autêntico e universal impulso religioso. A primeira hipótese que rege esta pesquisa é que (I) *esse possível “sentimento” tem sido retoricamente orientado de modo a nunca se estabilizar como uma adesão a um conteúdo de verdade religiosa.*

Por outro lado, examinarei no terceiro capítulo uma ordem diversa de fenômenos discursivos, que mostram a atualidade da perspectiva proposicional da religião, conforme vimos com Locke. Essa é aquela premissa que denota o consentimento, “por conta do proponente”, de ideias de cunho metafísico que não podem ser provadas a não ser por uma “extraordinária forma de comunicação” de cada um com o divino. A segunda hipótese da pesquisa é que (II) *a apreciação da religião como uma forma excepcional de “crença” e atribuição de sentido tem caucionado sua arbitrariedade como um “objeto de livre escolha”, o qual, sendo incapaz de produzir consenso, deve ter suas manifestações isoladas do espaço público.*

Está claro que os movimentos descritos acima não chegam nunca a se contradizer. Trata-se de linhas de força de *um mesmo processo de imunização do fenômeno religioso*, ou seja, tentativas de neutralizar o risco de uma experiência comunitária e pública pactuada sobre a ideia da verdade. Um esforço multilateral e não-subjetivo que parece ter a ver com o aparecimento do problema político - essencialmente contemporâneo - do chamado *fundamentalismo religioso*.

A maneira pela qual as duas tendências discursivas que analisarei se efetivam como *agendas* diz respeito às suas prescrições da ideia da fé religiosa. Essas abordagens, dispersas em materiais editoriais bastante diferentes entre si, negam à fé a dimensão de Acontecimento ao continuamente censurá-la como um distintivo legítimo de determinado modo de existência política.

Mas por quê problematizar essas construções do lugar político da fé? Por quê suspeitar que essa possa ser uma experiência outra de uma dobra da consciência privada, saída histórica que parece ter sido a mais razoável para nossa convivência política? Não é justamente o controle exercido pelo secularismo que estanca as pretensões dos discursos passionais e possibilita um espaço público racional e democrático?

De partida, afirmo a impossibilidade de responder a impasses milenares que envolvem a relação entre política e religião. Contudo, acredito ser possível destacar, a partir das evidências empíricas reunidas à frente, certas nuances de nosso entendimento secular a respeito da fé, capazes de revelar menos sobre essa experiência e sua reivindicação por sujeitos históricos do que sobre nossa própria grade de leitura das diferentes forças em disputa no campo social.

O *corpus* da pesquisa indica ainda algo além do conhecido embaraço do imaginário liberal no tratamento da questão religiosa. Ele expõe um conjunto de regras tácitas que, ao estabelecerem inegociáveis fronteiras entre o *privado* e o *público*, respondem por tarefas

políticas primordiais da atualidade. Arriscando um possível encontro entre as teses de Esposito (2015) e Safatle (2015a), diria que tais agendas editoriais explicitam formas de *imunização de afetos*.

Isso quer dizer, primeiro, que testemunhamos a construção de modelos de interface entre indivíduo e sociedade regidos pelo princípio do risco. Dentro dessa cena, o dever biopolítico central consiste na produção de *sujeitos imunes*, ou seja, indivíduos isentos das obrigações e perigos que são inerentes a toda experiência comunitária. Trata-se de uma disposição que opera a rotura na circulação entre diferentes ideias, crenças e pulsões que conjuram a vida social, por meio de um permanente convite à deserção do indivíduo desse circuito de trocas. Contudo, a essa função negacional se soma sempre também uma dimensão propositiva: a invenção de uma *aisthesis*, ou seja, modos de sensibilidade capazes de estipular o regime desejável das afecções sociais para a sustentação da autoridade política.

No interior desse quadro de tão estritas margens para o privado e o público, o indivíduo e a comunidade, a *fé* parece despontar como um delicado entremeio. Penso que sua redução a um *sentimento* de transcendência ou um *assentimento* a ideias metafísicas provoca notáveis prejuízos para a análise das dinâmicas políticas do campo religioso, capazes de cristalizar lugares nunca obedecidos e, no limite, suscitar ressentimentos que ameaçam a própria “coexistência possível” em nome da qual essas concepções se fizeram erguer.

Talvez a fé corresponda a uma noção de significado político mais complexo, e daí nossa dificuldade em imunizá-la na história do pensamento e da práxis liberais. Tematizar os efeitos sociais dessa experiência sem repetir as narrativas morais da modernidade parece exigir um diálogo desarmado com propostas renovadoras de democracia, além de desnaturalizações do secularismo, como os inspiradores gestos de Asad (2003), Badiou (2009) e Žižek (2015).

A seguir, inicio a apresentação do *corpus* da pesquisa, por meio de cuja análise tentarei dar exemplaridade ao conjunto de inquietações apresentadas aqui. Após a discussão do corpo empírico, retomarei no quarto capítulo algumas dessas questões, a fim de encaminhar a hipótese do estudo em confronto com as ideias suscitadas pelas agendas positiva e negativa.

CAPÍTULO II

AGENDA POSITIVA

SEÇÃO I | O RECURSO DA FÉ

A Irmã São João retornou à sua cela, ajoelhou-se e desfocou sua vista. A pura consciência despiu-a de tudo. Foi uma sensação agradável; ela experimentou algo que ascendia de dentro de si, como se seu espírito não pudesse mais ser contido pelo corpo. Tornou-se uma brasa suspensa pelo calor de uma chama invisível. Subiu cada vez mais alto, desligando-se de tudo o que conhecia. Mais luminosa do que o sol, a labareda consumiu tudo e iluminou toda a existência. Nessa claridão, ela podia ver para sempre e em qualquer lugar o amor de Deus. Assim que pôde se mover novamente, ela abriu seu *notebook* e começou a escrever. (SALZMAN, 2000, p. 5)

O êxtase de sentir o próprio corpo como uma labareda é a primeira reviravolta a atingir a vida da Irmã São João da Cruz, membro de um convento nos arredores da Los Angeles de hoje. A freira pertence à Ordem dos Carmelitas Descalços, fundada no século XVI pela Santa Teresa de Ávila, mística conhecida na história da Igreja pela atenção que dedicou às orações mentais e às práticas contemplativas.

A Irmã São João leva uma rotina austera, regada por preces e silêncio, seguindo os princípios de sua congregação de fé. Embora seu cotidiano seja cercado de paz e ordem, a Irmã atravessa vinte e oito anos de reclusão com um inescapável sentimento de vazio: suas orações em frente à cruz de madeira na cela individual dão a ver a expectativa em torno do “ainda não sentido, conhecido ou imaginado”. (p. 3)

A história muda quando, em suas práticas de devoção, a Irmã São João passa a ter sensações e visões que acredita serem mensagens de Deus. O antigo hábito de escrever poemas e ensaios sobre as vicissitudes da vida espiritual funciona então como um recurso que a ajuda a expressar o novo momento. Aos poucos, as experiências vão se tornando mais frequentes, e a Irmã transforma em literatura seus arrebatados encontros com o divino.

O talento para a escrita e a intensidade de suas experiências vão dando à Irmã São João um lugar especial dentro de sua ordem religiosa. Seus textos acabam por ser reunidos para publicação em um livro, “Sparrow on a Roof”, no qual narra suas visões como resultado de uma busca diária por Deus. O título se torna um *best-seller*, e o dinheiro angariado com as vendas é revertido para as atividades do convento. A freira é então convidada pela cúpula da Igreja a ler seus poemas no Vaticano, sendo alçada ao papel de celebridade no contexto da comunidade de fé que lhe ensinara as virtudes do sacrifício e da abnegação.

A guinada se complica quando, junto às visões, a freira começa a sentir dores de cabeça. Primeiramente, a Irmã imagina, em silêncio, que aquele seja o preço a ser pago por poder desfrutar de uma conexão tão íntima com Deus. Contudo, quando as dores começam a

atrapalhar sua rotina no convento, a Madre Superiora se vê compelida a levar São João ao hospital.

O neurologista recomenda alguns exames de imagem para que seja confirmada sua suspeita clínica: o quadro da Irmã São João da Cruz consiste em uma epilepsia do lobo temporal, uma atipia elétrica no funcionamento do cérebro responsável não apenas pelas dores de cabeça, mas também pelas sensações de transe vividas pela freira. Segundo o médico, a condição não era tão rara assim. Religiosos ilustres - como o apóstolo Paulo, Joana D'Arc e a própria Santa Teresa de Ávila - também poderiam ter sido acometidos por essa hiperatividade cerebral.

Lançado no ano 2000, “Lying Awake”, de Mark Salzman, foi saudado pelo *The New York Times Book Review* como “uma discussão rica e genuína sobre os valores da vida religiosa”¹⁰⁹ e pela revista *The New Yorker* como “um romance perfeito”¹¹⁰. O livro narra o dilema da Irmã São João da Cruz ao tomar consciência da inscrição biológica das experiências de fé que haviam ressignificado sua vida, caracterizando-se como uma das primeiras apropriações literárias de um movimento que então se consolidava nos EUA: a crescente onda de estudos a respeito das bases neurofisiológicas do êxtase e outros fenômenos próprios do universo religioso.

Ao longo das últimas décadas, o campo neurocientífico debateu extensamente um argumento quanto ao tema da religião: segundo alguns pesquisadores¹¹¹, pacientes que sofriam de epilepsia no lobo temporal¹¹² tornavam-se suscetíveis a desenvolver um transtorno de personalidade no período compreendido entre crises convulsivas. Dentre as mudanças de atitude desencadeadas nesses indivíduos estavam experiências de intensa emocionalidade e um fenômeno que se convencionou chamar de *hiperreligiosidade*.

¹⁰⁹ “Holy Madness?”, resenha por Louis Bayard publicada em 19 de novembro de 2000. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2000/11/19/books/holy-madness.html>. Acesso em 20 de agosto de 2015.

¹¹⁰ “The novelist and the nun”, matéria de Lawrence Weschler, publicada em 2 de outubro de 2000. Disponível em: <http://www.newyorker.com/magazine/2000/10/02/the-novelist-and-the-nun>. Acesso em 12 de agosto de 2015.

¹¹¹ Para uma revisão histórica dessa hipótese, ver: TUCKER, David *et al.*. *Hyperreligiosity in Temporal Lobe Epilepsy: Redefining the Relationship*. In: *Journal of Nervous and Mental Disorders*, 175, no. 3, 1987.

¹¹² A epilepsia é uma disfunção caracterizada pelo aparecimento de convulsões cerebrais, geralmente ocasionadas por disparos elétricos desordenados em grupos de neurônios. A epilepsia do lobo temporal distingue-se, portanto, por convulsões originadas nessa região do cérebro.

O pressuposto de que haveria uma ligação entre essa disfunção cerebral e o despertar religioso baseava-se em relatos de epiléticos que declararam ter vivido, no período entre convulsões, experiências espirituais profundas, incluindo a sensação da presença de Deus, de uma comunhão com a divindade ou ainda a absoluta certeza de que “A Verdade” lhes teria sido revelada. Esses pacientes costumam demonstrar um interesse incomum a respeito de temas filosóficos e teológicos, e uma visão hiperbolizada sobre sua própria importância, como se tivessem sido, de alguma forma, *eleitos*:

É como se as repetidas rajadas elétricas no cérebro do paciente (a passagem frequente de maciças descargas de impulsos nervosos dentro do sistema límbico) “facilitassem” permanentemente certas vias ou pudessem até abrir novos canais, como a água de uma tempestade pode descer por uma colina, abrindo novos regatos, sulcos e passagens ao longo da encosta. Este processo, chamado ignição, pode alterar permanentemente - e às vezes enriquecer - a vida emocional interior do paciente. (RAMACHANDRAN & BLAKESLEE, 2004, p. 229-230)

As convulsões teriam o poder de aumentar a conectividade funcional entre os lobos temporais e outras estruturas do sistema límbico, região do cérebro a que se atribui papel decisivo no delineamento de respostas emocionais¹¹³. A excitação desse sistema seria, assim, responsável pela construção de um sentido propriamente religioso, de forte carga emocional, para eventos considerados neutros por indivíduos não-epiléticos.

A ideia da *hiperreligiosidade lobo temporal* foi defendida especialmente pelo neurocientista Michael Persinger (1987), para quem a *experiência de Deus* seria o resultado dessa súbita descarga elétrica no cérebro. Persinger desenvolveu um inusitado artefato, chamado “Capacete de Deus”, que emula em laboratório sensações vividas no transe religioso, a partir da ideia de que a atividade excepcional nos lobos temporais é o pré-requisito para a ocorrência de tais estados, causando alvoroço na mídia norte-americana no início dos anos 2000.

A ideia de que religiosos famosos seriam acometidos por desordens no comportamento elétrico do cérebro tem amplo respaldo bibliográfico. Ao longo das últimas décadas, esse pressuposto vem dando espaço ao surgimento de estudos que tematizam a relação entre o fervor religioso e quadros como a epilepsia lobo temporal em personagens históricos como Fiodor Dostoiévski¹¹⁴, Joana D’Arc¹¹⁵ e Thérèse de Lisieux¹¹⁶.

¹¹³ “Sistema, incluindo o hipotálamo, o hipocampo e a amígdala, que circunda e forma a base do tálamo; desempenha função-chave em nossas experiências emocionais e na capacidade de formar lembranças.” (BEAUREGARD, 2010, p. 413)

¹¹⁴ Ver: HUGHES, J. R. *The idiosyncratic aspects of the epilepsy of Fyodor Dostoevsky*. In: *Epilepsy & Behavior*, no. 7, 2005

Dentre as figuras cujo legado vem sendo relido à luz da pesquisa neurocientífica, curiosamente nenhuma ganhou maior atenção do que Paulo de Tarso, o apóstolo que delineou a concepção cristã da fé. Para diferentes estudiosos¹¹⁷, o relato do Acontecimento da conversão do antigo fariseu na estrada de Damasco sugere um estado de convulsão seguido de uma brusca mudança de comportamento, ideia compatível com a sintomatologia de pacientes epiléticos.

O presente capítulo tem por objetivo dar visibilidade ao que chamo de *agenda positiva*. Como o livro de Mark Salzman e os estudos comentados sugerem, nos últimos anos determinadas experiências que costumamos identificar com o campo religioso tornaram-se objeto de diferentes tematizações literárias e científicas. A premissa dessas abordagens é que tais vivências encontram-se inelutavelmente registradas em processos orgânicos, que podem ser não apenas constatados clinicamente, como também calculadamente estimulados a fim de que seus efeitos positivos tornem-se recursos para a saúde e o bem-estar do indivíduo.

Em meu argumento, a agenda positiva corresponde à recorrência - no espaço público americano e na assimilação brasileira do fenômeno - de uma pauta que assegura que há benefícios físicos e emocionais no *exercício* da fé. Entendo que, por uma série de fatores políticos e epistemológicos, esse movimento ganha maior evidência a partir do ano de 2001, em especial com a disseminação de estudos neurocientíficos sobre os mecanismos cerebrais correlatos a experiências religiosas.

De acordo com o que exporei, a agenda positiva pode ser sintetizada em torno de três ideias centrais: a) ter fé faz bem à saúde; b) não é necessário seguir princípios de uma religião para usufruir desses benefícios; c) o conteúdo de uma crença é menos importante do que as práticas que estimula, como preces e meditações, capazes de suscitar estímulos físicos e emocionais.

¹¹⁵ Ver: HANSEN, B. A. & BRODTKORB, E. *Partial Epilepsy with ecstatic seizures*. In: *Epilepsy & Behavior*, no. 4, 2003 (p. 667-673)

¹¹⁶ Ver: DEVINSKY, O. *Religious experiences and epilepsy*. In: *Epilepsy & Behavior*, no. 4, 2003.

¹¹⁷ Ver, por exemplo: SAVER, J. L. & RABIN, John. *The Neural Substrates of Religious Experience*. In: *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. no. 9, 1997 (p. 498-510); LANDSBOROUGH D: *St. Paul and temporal lobe epilepsy*. In: *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, n. 50, 1987 (p. 659-664); VERCELLETTO, P. *La maladie de Saint Paul*. In: *Rev Neurol*, n. 150, 1994 (p. 835-839).

Como ficará evidente ao longo do texto, tais interpretações não se configuram como um consenso entre os diferentes atores que as vocalizam no espaço público. Trata-se de um arranjo provisório e em disputa, mas cujas presença e constância editoriais convocam a presente reflexão. Pretendo assim mapear um conjunto de discursos que, embora descontínuos e por vezes conflitantes entre si, propõem relações tangíveis e analisáveis.

O capítulo está dividido em duas grandes seções. Na primeira delas, começarei contextualizando (I) o aparecimento da agenda positiva e mostrando que seu tratamento do tema da fé resulta de condições vinculadas à realidade cultural dos EUA e a semelhanças desses traços com o panorama brasileiro. Em seguida, apresentarei as (II) evidências desse movimento, a partir de seu ingresso em diferentes fontes editoriais das duas cenas analisadas. Veremos ainda como se processa a (III) institucionalização da aliança entre espiritualidade e saúde, tanto nos EUA quanto no Brasil, através da participação de agentes de financiamento, editoras, universidades e outras entidades.

Já no segundo bloco do capítulo, “O exercício da fé”, esboçarei uma genealogia da agenda positiva, por meio da abordagem das três matrizes científico-discursivas - *medicina integrativa*, *psicologia positiva* e *neuroteologia* - que compreendo concorrer para a popularização de representações do fenômeno religioso como uma forma de *experiência*.

II.I.I. QUADRO

Na primeira metade do século XIX, Aléxis de Tocqueville pontuou que a religiosidade fora o primeiro aspecto a lhe chamar atenção ao chegar aos Estados Unidos. Seu clássico “A Democracia na América” descreve a maneira improvável pela qual os americanos teriam conciliado, em sua experiência social, o espírito da religião com o princípio da liberdade.

Esse equilíbrio, observava Tocqueville, resultava da plena separação entre Igreja e Estado, mas também da simultânea preservação de uma utopia tipicamente religiosa em todos os hábitos e ideais nacionais. A cultura da América poderia ser entendida pela força inventiva de sua aparente paradoxalidade: “muito embora o desejo de adquirir bens deste mundo seja a paixão dominante dos americanos, há momentos de trégua em que sua alma parece romper de repente os vínculos materiais que a retêm e escapar impetuosamente para o céu”. (TOCQUEVILLE, 2004, p. 163)

Essa vocação cultural, que faz congregarem-se aspirações tanto terrenas quanto transcendentais, também foi identificada em outra célebre viagem à América: aquela feita em 1904 por Max Weber, levando-o a escrever a segunda parte de “A ética protestante e o

espírito do capitalismo”. No ano seguinte, viria a público o ensaio que versa sobre as raízes históricas de uma forma de conduta metódica, que concebe o trabalho como um dever ascético e estipula assim uma ordem moral para a reprodução social do capitalismo.

A biografia de Weber revela o impacto causado pela viagem à reflexão do sociólogo: a relação com o trabalho e a riqueza derivada dos princípios do protestantismo puritano, constatava o autor, devia ser entendida como fundamento de uma cultura plenamente realizada nos EUA, onde se pode “observar por todo canto os rastros vivos das origens do espírito do capitalismo moderno, e esse espírito mesmo na pureza de um tipo ideal.” (WEBER, 2003, p. 389-390)

Essa breve abordagem de características sociopolíticas dos EUA introduz aqui a ideia de que o vigor e a diversidade do fenômeno religioso, que se misturam à própria motivação histórica que fez com que o país se formasse, são também fatores constituintes de seus debates públicos. O objeto da presente pesquisa está assim relacionado a essa matriz genealógica, que guarda, por sua vez, íntimas relações com certos traços da cena brasileira.

Ambos os países, que não experimentaram em seus territórios conflitos religiosos na proporção daqueles registrados em solo europeu no início do período moderno, continuam a ser culturalmente definidos por altos índices de adesão religiosa, bem como pela presença do tema entre os tópicos prioritários do debate público. Atento assim para um dado contundente, que aproxima os cenários norte-americano e brasileiro: nos Estados Unidos, mais de três quartos (76,5%) da população se declaram vinculados a alguma tradição religiosa, segundo dados de 2015 do Pew Research Center¹¹⁸; no Brasil, segundo o Censo realizado pelo IBGE em 2010, esse número ultrapassa 90% da população geral¹¹⁹.

Sabemos que essas paisagens religiosas atravessam profundas transformações nos últimos anos. Nos EUA, cresce o número de “nones”, ou seja, de pessoas que se declaram não-afiliadas a tradições religiosas, dentre os quais se encontram ateus, agnósticos e os “espiritualizados não religiosos” comentados na Introdução da tese. Já no Brasil, a cena religiosa vem sendo marcada tanto pelo crescimento evangélico quanto por outras expressões de fé, como o espiritismo, além de uma pequena ampliação, no último Censo, de não-afiliados, com a maioria católica atingindo quase dois terços da população total.

¹¹⁸ Segundo a pesquisa nacional lançada em maio de 2015 pelo Pew Research Center, três quartos (76,5%) da população norte-americana se declaram formalmente vinculados a alguma tradição religiosa. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/>. Acesso em 14 de julho de 2015.

¹¹⁹ Dados disponíveis em [\[ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf\]](ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf). Acesso em 13 de abril de 2015.

Em que pesem as mudanças correntes nesses dois panoramas, podemos aceitar que ambas as cenas aproximam-se quanto à persistente relevância sociocultural do pertencimento religioso, em contraste ao processo de secularização europeu, por exemplo. EUA e Brasil também são duas democracias aderidas àquele quadro de princípios liberais comentados no primeiro capítulo, que estabelece, idealmente, a indiferença do Estado e da *res publica* quanto à diversidade das crenças religiosas.

Tendo como ponto de partida essa dupla condição compartilhada, realçarei aqui formas de representação da fé que passam a se tornar regulares nesses cenários, em interlocução com o campo da ciência e da saúde. Assumo como pressuposto que o dinamismo social do fenômeno religioso nos EUA e no Brasil posiciona o tema da fé como pauta frequente das *conversações*¹²⁰, ou seja, debates aos quais a produção da imprensa cotidiana confere não apenas visibilidade, mas também possíveis nexos, na ótica de Gabriel Tarde (2005).

Alguns fatos do mercado editorial podem exemplificar melhor essa ideia: em 2001, a edição da revista *Newsweek* cobrindo o movimento dos Mórmons nos EUA vendeu 240 mil cópias nas bancas, enquanto o número sobre o seriado *Família Soprano*, no auge de seu sucesso na TV, vendeu 150 mil. No ano seguinte, uma edição trazendo na capa uma discussão sobre a Bíblia e o Corão atingiu 203 mil cópias vendidas, enquanto o número dedicado à expansão das atividades do Vale do Silício chegou à modesta marca de 90 mil exemplares comercializados.

Analisando os números de vendas das revistas *Time* e *Newsweek* nos EUA, Sloan (2008) define que “matérias de capa sobre temas religiosos estão entre os assuntos que mais vendem nas bancas todos os anos” (p. 64-65). Uma pesquisa recente desenvolvida pelo *German Book Office*, projeto da Feira do Livro de Frankfurt, aponta que a religião está entre os temas literários mais vendidos no mercado de livros dos EUA, rivalizando com gêneros de grande aceitação comercial como “Ficção” e “Juvenil”¹²¹.

¹²⁰ "Por conversação, entendo todo diálogo sem utilidade direta e imediata, em que se fala sobretudo por falar, por prazer, por distração, por polidez. Essa definição exclui de nosso tema tanto os interrogatórios judiciais como as negociações diplomáticas ou comerciais, os concílios e até mesmo os congressos científicos, embora se caracterizem por muito falatório supérfluo. Ela não exclui o flerte mundano nem as conversas amorosas em geral, apesar da transparência frequente de seu objetivo, que não as impede de serem agradáveis por si mesmas." (TARDE, 2005, p. 76)

¹²¹ Disponível em: http://www.buchmesse.de/images/fbm/dokumente-ua-pdfs/2014/us_book_market_2014_v29102014_48184.pdf. Acesso em 20 de outubro de 2015.

No Brasil, um exame do arquivo da revista de curiosidades científicas *Super Interessante*¹²² igualmente sugere a popularidade do tema. Apenas em 2015, das 10 edições publicadas até o mês de outubro, 3 traziam na capa assuntos relacionados a religião: “Êxodo” (janeiro), “Maomé” (fevereiro) e “Extremismo evangélico” (setembro). Na lista dos livros mais vendidos publicada pela revista *Veja*, os títulos com temas religiosos são também constantes. Na segunda semana de outubro de 2015, por exemplo, três lançamentos afins figuravam no *ranking*¹²³: “Maria” e “Aparecida” (Ed. Globo), ambos de Rodrigo Alvarez, e “Philia” (Ed. Principium), do Padre Marcelo Rossi, há mais de 30 semanas no topo da lista.

A popularidade do tema no Brasil é tamanha que, para além das empresas com perfil confessional - como Paulinas, Vozes e Mundo Cristão, por exemplo -, grupos editoriais não identificados com o nicho vêm criando selos voltados especificamente para lançamentos religiosos. Thomas Nelson, do grupo Ediouro, e Pórtico, da editora Planeta, são exemplos de selos¹²⁴ abertos nos últimos anos que miram especificamente o público evangélico, o segmento religioso de maior crescimento no país nas décadas recentes.

Pela recorrência da pauta em veículos de imprensa e editoras de perfis diversos - na forma de lançamentos capazes de alcançar o grande público e não apenas segmentos especializados -, assumo que tal aproximação com os temas da ciência e da saúde configura um fenômeno discursivo nos dois contextos analisados. A seguir, documento evidências desse *regime de tratamento* da experiência da fé emergido nos últimos 15 anos, que compõem a primeira metade do *corpus* da pesquisa.

II.I.II. EVIDÊNCIAS

No final de abril de 2010, o padre Marcelo Rossi, possivelmente o mais popular representante da Igreja Católica no Brasil, recebeu a notícia de que, em outubro daquele mesmo ano, seria condecorado pelo papa Bento XVI com o prêmio Van Thuân. A honraria, concedida anualmente pelo Vaticano a personalidades de notória atuação na divulgação da mensagem cristã pelo mundo, seria dada a Rossi, junto a um seleto grupo de outros quatro premiados, por seu papel como “evangelizador moderno”. Autor de *best-sellers* como “Ágape” (que alcançou a marca de 10 milhões de exemplares vendidos no país) e convidado

¹²² Disponível em: <http://super.abril.com.br/superarquivo>. Acesso em 10 de outubro de 2015.

¹²³ Disponível em: http://veja.abril.com.br/livros_mais_vendidos/. Acesso em 11 de outubro de 2015.

¹²⁴ Alguns dos livros de sucesso dentro desses catálogos operam uma explícita associação entre o imaginário religioso, o ideal do bem-estar e a retórica da autoajuda, em títulos como “365 orações para dormir melhor” (Pórtico)

frequente de programas de rádio e TV, o padre revelou à revista *Época*, em matéria de capa de junho de 2013, os contratempos que quase o impediram de comparecer à cerimônia de premiação com o papa.

Logo após saber de sua escolha para receber o Van Thuân, Rossi sofreu um acidente doméstico: uma queda enquanto corria na esteira. “Pratico sempre à tarde ou à noite, a 9 quilômetros por hora”, contou à revista. “Naquele dia, o treino não durou mais que cinco minutos. Tive uma vertigem, pisei mal na esteira e fui lançado para trás. Na hora, me lembrei de proteger a cabeça – regra básica das aulas de artes marciais que fiz na adolescência.”¹²⁵ A partir de então, impedido de se locomover sozinho, o padre viu sua capacidade de realização comprometida. Nas páginas de *Época*, Rossi confessa que esse processo “apagou [sua] autoestima” e que, pela primeira vez na vida, experimentou uma “profunda tristeza, um princípio de depressão”, que se estendeu durante o tratamento fisioterápico de seu tornozelo esquerdo, lesionado na queda.

A reportagem utiliza a história de Marcelo Rossi para ilustrar uma pauta que se apresenta de maneira direta ao leitor: “Fé contra a depressão: novos estudos revelam por que a crença sincera e as orações contribuem para o equilíbrio emocional”. Em paralelo à narrativa em primeira pessoa do padre, a matéria busca demonstrar casos de superação de quadros depressivos e outros distúrbios psíquicos viabilizados por um “remédio tradicional que pode acelerar a recuperação. Ou, mesmo, prevenir o mal. Trata-se de uma generosa e verdadeira dose de fé”¹²⁶.

Comparecem reunidos nessa reportagem elementos que compõem a tônica editorial aqui investigada. Saúde, autoestima, *fitness* e espiritualidade são conjugados em uma fórmula de sucesso, tendo por referência histórias de pessoas comuns que, com habilidade para gerir adversidades e empregar seus potenciais, alcançaram o patamar de vencedoras.

A articulação exemplificada pela entrevista do padre e operada no discurso de *Época* parece reproduzir uma tendência mais ampla, afinada com os cânones do bem-viver em nosso tempo. Tal disposição sociocultural teria a ver com a ideia de que cada indivíduo é – ou pode vir a se tornar – dotado dos recursos necessários para ultrapassar sua própria condição, modificar sua história e redefinir seu destino. Do quadro *Medida Certa*¹²⁷ do programa

¹²⁵ “*Época*”, edição de 10 de junho de 2013.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ O quadro do semanário da Rede Globo propõe um desafio a celebridades “fora de forma” para que melhorem a alimentação e pratiquem exercícios em busca de uma vida mais saudável.

Fantástico à atração *Até quando você quer viver?*¹²⁸ do canal GNT, passando por outros incontáveis produtos centrados na ideia de superação¹²⁹, estaria delineado na arena dos *media* certo roteiro de subjetivação apoiado em saberes emergentes e endereçado à figura do *vencedor*. Com Tucherman, considero que este movimento retira seu apelo de uma *ética de autoajuda*:

Os escritores de autoajuda reconhecem que existem desastres e contratempos, adversidades e perdas na realidade de cada um. Mas eles consideram que, mesmo quando uma situação é adversa, sempre é possível determinar o impacto dela nas nossas vidas, isto é, podemos decidir o que pensar, não permitindo que o ambiente ou o destino determinem o nosso caminho. Nesse sentido, a literatura de autoajuda seria uma literatura de possibilidades, focada no princípio de que é a sua vez de agir para transformar a si mesmo e ao mundo, identificando a meta que se quer atingir. (TUCHERMAN, 2010, p. 40)

Chama atenção a influência exercida por tal ideário nos relatos de quem suplantou seus limites para “chegar lá”. O depoimento do padre Marcelo Rossi apresentado por *Época* ocupa-se mais dos paradigmas dessa ética do que das referências oferecidas pelas crenças religiosas na melhora de seu estado clínico. O evangelizador moderno, com o discurso próximo ao do *coaching*, alega à revista que, no momento da crise, “aprendeu a lidar com o poço sem fundo” e a esperar pela hora certa de *realizar*¹³⁰.

Podemos esboçar um problema ao reconhecermos, ainda na matéria de *Época*, um hiato entre as “crenças sinceras” que contribuiriam para o equilíbrio emocional e as falas de Marcelo Rossi e de outros entrevistados, adeptos de diferentes religiões. Devidamente editados em torno da agenda do bem-viver, esses depoimentos não revelam qualquer vínculo mais explícito com os conteúdos propriamente religiosos de cada uma das crenças, mas sim os *hábitos* indispensáveis para que a fé se torne aliada de uma vida saudável. A matéria resume essa ideia ao dizer que

há quem recorra a Deus, a Alá, a Buda, Jeová, Oxalá. Ou a uma força transcendental que não tem nome, mas é especial para aqueles que cultivam sua espiritualidade de

¹²⁸ “O reality é comandado pela médica Márcia Franckevicius, que analisa o estilo de vida pouco saudável dos participantes e calcula por quanto tempo mais eles vão viver se mantiverem seus hábitos. Junto à nutricionista Roseli Rossi e ao preparador físico Beto Rangel, a médica sugere uma rigorosa dieta e exercícios físicos. Márcia acompanha a evolução dos participantes em suas mudanças de hábitos para recalcular suas expectativas de vida.” Disponível em: <<http://gnt.globo.com/ate-quando-voce-quer-viver/sobre/>>. Acesso em 14 de julho de 2015.

¹²⁹ Essa pauta se evidencia, com diferentes acentos, no “Bem-Estar”, programa matutino da Rede Globo focado em dicas de saúde; e em diversos *reality shows* dedicados ao emagrecimento como *Perder para ganhar*, do canal People and Arts.

¹³⁰ Como resultado de suas reflexões a respeito do “momento certo”, o padre Marcelo Rossi lançou em 2013 o livro “Kairós – O tempo de Deus”, no qual aborda exemplos de provações atravessadas por personagens bíblicos como Abraão, Moisés e Isaías. O livro permaneceu por mais de trinta semanas no topo da lista de mais vendidos da seção “Autoajuda e esoterismo” da revista “Veja”.

maneira particular. Os cientistas descobriram que o importante é simplesmente acreditar.¹³¹

A noção de que a fé traz variados benefícios para a saúde é reiterada na reportagem a partir da inferência de que pacientes em depressão que declaram ter algum tipo de crença religiosa são também os mais positivamente predispostos ao tratamento. Segundo a revista, após um estudo com 159 deprimidos, o psicólogo David Rosmarin, do Departamento de Psiquiatria da Escola de Medicina de Harvard, afirma que “existe a possibilidade de que a fé seja um modelo mental que pode ser usado tanto para acreditar em Deus quanto na medicina”¹³².

Vinculada a efeitos mensuráveis e imagicamente demonstráveis, a “fé faz bem”, segundo uma matéria de capa da *Super Interessante* de 2013, pois “é a ciência que está dizendo: quem crê em algo acima de si vive mais, ganha melhor e é mais feliz”. Ainda na manchete, a revista oferece ao leitor uma síntese da roupagem pragmática da fé: “Saiba como se beneficiar disso, com religião ou sem”.

A reportagem aponta que, impulsionadas por estudos recentes, mais da metade das faculdades de medicina norte-americanas já incluíram em seus currículos oficiais ao menos uma disciplina exclusivamente dedicada às relações entre espiritualidade e saúde. Outra reportagem de capa de 2013, “O remédio está na fé” - da revista *Saúde é Vital* -, comenta que a *anamnese espiritual* é uma prática clínica que ganha cada vez mais espaço também em prontos-socorros, UTIs e salas de cirurgia no Brasil. A reconstituição da trajetória religiosa do paciente e a investigação do papel da fé em sua vida têm se tornado elementos fundamentais para a compreensão de seu quadro e a determinação de sua maneira de lidar com a doença.

Essa é a tônica do *coping religioso/espiritual*, uma forma de enfrentar adversidades a partir de esforços cognitivos nos quais a fé tem participação especial. O *coping* vem se transformando numa ferramenta utilizada por médicos e terapeutas para reabilitar o paciente ou mesmo evitar patologias que se estendem dos riscos cardíacos à insuficiência renal.

“Já não faltam estudos demonstrando que a crença em algo transcendente - Deus ou um poder superior - interfere de forma positiva na capacidade de o corpo humano enfrentar

¹³¹ “Época”, edição de 10 de junho de 2013.

¹³² “Época”, edição de 10 de junho de 2013.

doenças e até escapar delas”, diz a matéria da *Saúde é Vital*. Se há religiões com doutrinas e credos diferentes, a chamada espiritualidade seria potencialmente universal e estrategicamente benéfica para todo e qualquer um, tanto no controle das doenças como na sua prevenção. Essa noção é manifestada pela revista quando ensina a seu leitor que

ser espiritualizado não significa necessariamente seguir uma religião. É, antes de mais nada, acreditar em alguma coisa intangível e que pode estar dentro de você - como a esperança de que, fazendo o bem, a gente é naturalmente recompensado.

O jeito próprio como cada um pode constituir sua experiência espiritual, em detrimento da adesão a uma prática religiosa institucionalizada, aparece como um dos fatores mais festejados em revistas de variedades e de popularização da ciência que se dedicam a abordar a fé no atual cenário brasileiro¹³³. O psicólogo Kenneth Pargament, referência na prática do *coping espiritual*, defende a ideia de uma *santificação ateísta*, ou seja, a sacralização de um aspecto da vida como uma forma de se atingir artificialmente as benesses da fé. Segundo a *Super Interessante*, “cientistas garantem que basta ter uma forte crença em algo - e nem precisa ser uma divindade ou força superior. Pode ser qualquer coisa realmente importante para a pessoa”.



Figura 3: Revista *Época*. Ed. Globo, no. 785. 8 de junho de 2013.



Figura 4: Revista *Super Interessante*. Ed. Abril, no. 325. Novembro de 2013.



Figura 5: Revista *Saúde é Vital*. Ed. Abril, no. 371. Dezembro de 2013.

Ao assumirem a função de aconselhamento sobre os bons hábitos a se adotar no cotidiano, matérias como as que destaque acima encontram seu ponto comum e parecem

¹³³ Cf, por exemplo, revista *Galileu: O monge cientista*, publicada em fevereiro de 2007; *Como a fé influencia sua vida*, de abril de 2009; revista *Ciência Hoje: Química e religião*, publicada em junho de 2011; *Crer, o que significa?*, de maio de 2011.

apontar para certa vocação contemporânea. A reportagem da *Saúde é Vital* destaca que “mesmo se o indivíduo não estiver enfermo, seria bem-vindo exercer a caridade e o altruísmo”, um inusitado elogio a virtudes como a compaixão tendo em vista os benefícios dela decorrentes a sinalizar que certas práticas discursivas atuais retiram seu potencial normativo de um novo código de moralidade: a saúde.

A lógica do bem-estar autoproporcionado nos leva a reconhecer a articulação de tais abordagens da fé com o estilo retórico da autoajuda, suscitando enfoques semelhantes em arenas midiáticas para além do mercado de impressos. Uma das principais produções do canal Discovery Brasil no ano de 2013, o seriado *Na Fé* apresentou o jornalista Arthur Veríssimo participando de rituais pela América Latina, do vodu do Haiti ao Círio de Nazaré em Belém, em busca de experiências que “despertam emoção e mexem com as crenças mais profundas de cada um”¹³⁴.

Já no GNT, o programa de entrevistas *Viver com Fé* apresenta, “mais do que a religião, a religiosidade que cada um carrega em si”¹³⁵. A atração é comandada pela atriz Cissa Guimarães, “ecumênica, espiritualizada e sem preconceitos, uma pessoa de fé na vida”, segundo suas próprias palavras¹³⁶. O sucesso do programa rendeu o lançamento de dois livros também chamados *Viver com Fé*, nos quais “Cissa Guimarães mostra como a fé nos ajuda a superar obstáculos. A fé está presente no dia a dia das pessoas, não necessariamente sob a forma de religião. Ela representa a força interna que cada um busca para quebrar barreiras aparentemente difíceis de ser superadas”¹³⁷.

Esse apelo em torno da experiência da fé pode ser encontrado nas matérias jornalísticas que ora analiso em sintonias sutilmente diferentes, devido às linhas editoriais adotadas. Enquanto a revista *Saúde é Vital* tem no próprio nome um indicativo de sua pauta primordial - a promoção de descobertas e hábitos indispensáveis para a otimização da saúde do leitor -, a *Superinteressante* caracteriza-se como um canal de divulgação de curiosidades culturais e científicas.

A partir dessas predisposições, *Saúde é Vital* autentica a fé como prática essencialmente benéfica para o sistema nervoso, a imunidade e os processos de reabilitação

¹³⁴ Website do seriado “Na fé”. Disponível em: <http://discoverybrasil.uol.com.br/web/na-fe/>. Acesso em 6 de fevereiro de 2015.

¹³⁵ Website do programa “Viver com fé”. Disponível em: <http://gnt.globo.com/viver-com-fe/sobre/>?. Acesso em 6 de fevereiro de 2015.

¹³⁶ Disponível em: <http://gnt.globo.com/viver-com-fe/sobre/Cissa-Guimaraes.shtml>. Acesso em 6 de fevereiro de 2015.

¹³⁷ Disponível em: <http://www.saraiva.com.br/viver-com-fe-historias-de-quem-acredita-4267407.html>. Acesso em 15 de outubro de 2015.

do organismo, enfocando a existência de especialistas, universidades e centros de tratamento dedicados ao estudo da relação entre espiritualidade e saúde. Já a *Super Interessante* adota uma visada mais pretensiosa, não restringindo os benefícios da fé à melhoria da saúde e à evitação de males, mas relacionando o cultivo da espiritualidade às exigências de uma vida de sucesso. Para ilustrar seu argumento, a reportagem alude aos descaminhos de um ícone pop: Homer Simpson, que faz pouco caso de qualquer fé, é obeso e alcoólatra. Seu antagonista é Ned Flanders, “o vizinho carola, mas com saúde perfeita e corpo sarado”.

A reportagem enumera as múltiplas vantagens de ser alguém espiritualizado, baseada em pesquisas da Associação Americana de Psiquiatria, do Instituto Gallup e do Centro Nacional de Adição e Abuso de Drogas (EUA). Esses estudos apontariam que quem frequenta cultos toda semana tem 7 anos a mais de expectativa de vida; indivíduos com fé têm uma tendência 3 vezes maior a ver o lado bom das coisas e 85% menos chances de se tornarem fumantes do que os ateus, que consomem até 50% a mais de álcool e têm probabilidade 47% maior ao suicídio.



Figura 6: Infográfico da matéria “O remédio está na fé”. FONTE: Revista *Saúde é Vital*, dezembro de 2013.

Figura 7: Infográfico da matéria “A ciência da fé”. FONTE: Revista *Super Interessante*, novembro de 2013.

A revista apresenta uma lista de índices sobre as propensões e os efeitos das escolhas espirituais de cada indivíduo, e assegura ser possível desfrutar de todos os benefícios que os crentes usufruem sem ter de se recorrer a qualquer religião. Na impossibilidade de se aderir ao que professam as tradições de fé, resta a possibilidade de se engajar com ONGs, afirma a matéria, “que têm regras de conduta e convivência, reproduzindo os mesmos mecanismos das religiões que incentivam compaixão, autocontrole, senso de comunidade e comportamento ético”, essenciais para a saúde e o bem-estar.

- Ter fé não é o mesmo que seguir uma religião. Do ponto de vista dos benefícios, isso também faz diferença?
- Não adianta só dizer que é espiritualizado e não fazer nada. (...) É preciso acordar cedo para ir aos cultos, fazer parte de uma comunidade, expressar sua fé através de orações.¹³⁸

Em “Um poder invisível da fé”, entrevista concedida às “páginas amarelas” da revista *Veja* em outubro de 2012, o psiquiatra norte-americano Harold Koenig afirma que os benefícios da fé estão atrelados a práticas cotidianas semelhantes às de pessoas que se identificam como religiosas. Com mais de quarenta livros e trezentos artigos publicados em periódicos científicos, o professor da Universidade Duke visitou o Brasil para lançar “Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade”, publicado pela editora LPM, protagonizando um evento promovido pela Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre.

Koenig, reconhecido como uma das maiores autoridades internacionais no tema, pesquisa há 30 anos como o exercício da fé está relacionado à redução dos níveis de estresse e à menor incidência de depressão. Em um artigo científico intitulado “Concerns About Measuring ‘Spirituality’ in Research”, Koenig (2008) demonstra o surpreendente incremento dos estudos na área ao longo das últimas décadas. Analisando a base de dados Medline, o psiquiatra constata que o “fator espiritualidade” sobre a saúde teria saltado de apenas 1 menção nos artigos publicados entre 1970 e 1979 para 89 menções entre 1980 e 1989, 293 entre 1990 e 1999, e 2.513 menções entre 2000 e 2009.

Nas páginas de *Veja*, o médico defende que, de acordo com estudos realizados com centenas de pacientes, pessoas religiosas têm longevidade entre 29% e 35% maior, e que o impacto da espiritualidade sobre a saúde tem a ver com três elementos centrais: o significado que as crenças atribuem à vida, o suporte emocional - e, às vezes, até financeiro - recebido das comunidades de fé, e a adoção de hábitos saudáveis - como a menor inclinação ao consumo de drogas e a condutas sexuais de risco.

A fim de debater as fronteiras entre as noções que orientam seus estudos, Koenig argumenta, no livro lançado no Brasil, que o termo *espiritualidade* teria assumido contornos demasiado difusos recentemente. Para empreender pesquisas científicas rigorosas a respeito

¹³⁸ “Um poder invisível da fé”, entrevista de Harold Koenig a Fernanda Allegretti publicada pela revista *Veja* na edição de 10 de outubro de 2012. p. 17-20.

de seu impacto sobre a saúde, seria preciso “restabelecer uma definição mais precisa de espiritualidade que retenha sua base histórica na religião” (2012, p. 10).

Koenig (2001) defende então que espiritualidade e religião não são sinônimos, mas compartilham de um mesmo território da experiência psicológica. A espiritualidade deveria ser entendida como a busca pessoal por respostas a questões fundamentais sobre a vida e a relação com o sagrado e a transcendência, o que poderia ou não conduzir a ou derivar da participação em rituais e/ou comunidades religiosas.

Os estudos realizados pelo psiquiatra buscam então enfocar o componente propriamente religioso da vivência espiritual dos pacientes, já que, em sua perspectiva, esse aspecto poderia ser melhor avaliado, em contraste às vagas definições que cada indivíduo pode atribuir à sua espiritualidade. Na entrevista a *Veja*, o psiquiatra afirma ainda que as benesses da fé se relacionam com o tipo de Deus em que se crê: “certamente um Deus punitivo, que vigia e condena seus erros, vai elevar o estresse. Faz bastante diferença acreditar em um Deus amoroso e misericordioso”¹³⁹.

Essa parece ser a experiência do próprio Koenig, católico por formação e protestante por conversão. Em “The Healing Power of Prayer: the Surprising Connection between Prayer and Your Health” (2013), o médico admite realizar preces diariamente pela manhã e durante o dia, toda vez em que enfrenta um problema. No livro, Koenig apresenta sua própria fórmula de oração, em quatro passos - adoração, confissão, graças e intercessão -, e descreve casos de reabilitação de pacientes para os quais as preces teriam desempenhado papel fundamental.

Lançado originalmente em 2001, “The Healing Power of Prayer” também indicava a transação entre diferentes lugares de fala que cooperavam para a emergência social dessa temática nos EUA. Koenig afirmava que, “de acordo com um recente artigo publicado pela *Newsweek*, intitulado ‘God and the Brain’, nós possivelmente fomos ‘programados’ para acreditar em Deus” (*Ibid.*, p. 205). Assinado por um médico de projeção internacional, o livro assim não apenas se valia das evidências científicas, mas também reivindicava a visibilidade da pauta na imprensa americana para defender a legitimidade dos efeitos da fé sobre o corpo e a saúde.

¹³⁹ “Um poder invisível da fé”, entrevista de Harold Koenig a Fernanda Allegretti publicada pela revista *Veja* na edição de 10 de outubro de 2012. p. 18.

Elenquei até aqui conteúdos publicados no Brasil durante os últimos anos com o objetivo de esboçar a recorrência do tratamento positivo dado à experiência da fé. Embora inúmeros estudos, livros e reportagens sobre espiritualidade e saúde já tivessem sido publicados nos EUA antes de 2001, considero que a matéria da revista *Newsweek* citada por Harold Koenig pode ser tomada como um marco de análise pela visibilidade trazida ao tema e pelas novas interfaces que propôs ao debate.

Lançada na edição de 7 de maio de 2001, a reportagem de capa “God and the Brain: How We’re Wired for Spirituality” foi escrita por Sharon Begley, veterana jornalista norte-americana especializada em ciência. Em entrevista concedida para este estudo¹⁴⁰, Begley conta que a edição da *Newsweek* resultou de uma decisão da revista em cobrir um evento sediado na Universidade da Califórnia, em Berkeley, dedicado ao debate sobre as relações entre fé e ciência. Os dois campos, comenta, “vinham sendo retratados como antagonistas e até mesmo hostis um ao outro em questões como o ensino do criacionismo nas escolas. Aquele foi um ponto de partida, baseado na premissa de que a religião e a ciência poderiam encontrar um solo comum”.

A matéria “God and the Brain” consiste em uma revisão da literatura científica surgida no fim dos anos 1990 com foco nos estados cerebrais correlatos a experiências místicas e/ou religiosas. Segundo Begley, os estudos na área vinham se disseminando especialmente a partir de 1998, ano de lançamento de “Zen and the Brain”, do neurologista James Austin, “publicado não por uma dessas editoras estranhas de títulos *New Age*, mas pela MIT Press”.

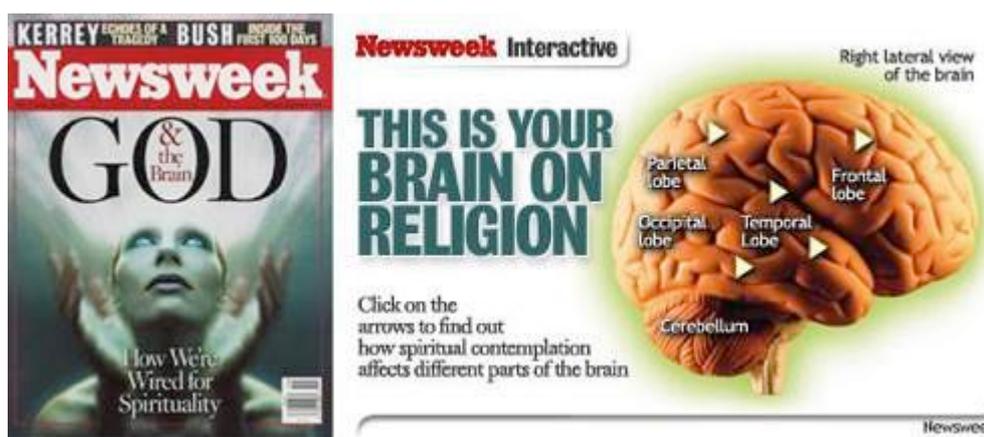


Figura 8: Capa da edição da revista *Newsweek* publicada em 6 de maio de 2001.

Figura 9: Conteúdo interativo do site da revista *Newsweek*, maio de 2001.

“Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness”, livro de nada menos do que 844 páginas, apresentou à audiência norte-americana as

¹⁴⁰ Disponível na seção de Anexos.

investigações de Austin sobre o comportamento cerebral e a meditação budista, ajudando a dar visibilidade ao novo *front* de pesquisa. O neurologista buscava mostrar como práticas contemplativas, a exemplo daquelas difundidas no Zen Budismo, contribuíam para um ordenamento diferente dos circuitos cerebrais. Segundo a *Newsweek*, para experimentar sensações de êxtase místico,

a atividade na amígdala, que monitora o ambiente em busca de ameaças e registra o medo, deve estar amortecida. Os circuitos do lobo parietal, que dão senso de orientação no espaço e marcam a nítida distinção entre o eu e o mundo, devem ter sua atividade reduzida. Os circuitos dos lobos frontal e do lobo temporal, que assimilam a passagem do tempo e geram a consciência, devem desengrenar.¹⁴¹

As evidências do surgimento do novo campo de pesquisa não se resumiam ao livro de Austin. Begley destacava que “Varieties of Anomalous Experience”, cobrindo tópicos que iam de experiências de quase-morte até os estados transcendentais, havia sido lançado no ano anterior pela Associação Americana de Psicologia. Em dezembro de 2000, uma edição especial do *Journal of Consciousness Studies* se dedicara ao tema das experiências religiosas, de “visões cristãs a estados xamânicos de consciência”. Em maio de 2001, era a vez do lançamento de “Religion in Mind”, de Jensine Andresen, com uma abordagem dos “efeitos das práticas religiosas nos lobos frontais, e sua capacidade de inspirar otimismo e até criatividade”¹⁴².

Assim, nos EUA do início da última década, esses e outros estudos e lançamentos editoriais ganhavam espaço na academia e no debate público, propondo uma leitura de fenômenos espirituais/religiosos compatibilizada com a sensibilidade secular através do emprego dos jargões das ascendentes ciências do cérebro. Na matéria, a *Newsweek* ressaltava a importância dessa aproximação afirmando que

a Psicologia e as neurociências por muito tempo negaram a religião. Apesar de sua centralidade para a vida mental de tantas pessoas, a religião tem sido tratada com apatia ou indiferença por parte da ciência. (...) O surgimento da neuroteologia representa uma guinada radical nessa atitude.¹⁴³

Neuroteologia é como ficou conhecida a área de estudos dedicada às bases neurofisiológicas da crença religiosa e da espiritualidade. Segundo a matéria da *Newsweek*, o campo prometia muito mais do que as pesquisas a respeito do impacto da meditação sobre o cérebro haviam revelado até então. Não se tratava mais apenas de comprovar que as ondas cerebrais mudavam durante orações e práticas de contemplação, mas sim de detectar quais

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

regiões específicas do cérebro se modificam e os efeitos dessas alterações. Mesmo recente, e com respostas ainda preliminares, a neuroteologia nascia com a ambição de investigar “o núcleo comum de experiências que se verificam em diferentes culturas, épocas e tradições de fé”¹⁴⁴.

O lançamento de “Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of Belief”, em abril de 2001, era uma espécie de marco fundacional dessa nova disciplina. Assinado pelo neurocientista Andrew Newberg, professor de Radiologia da Universidade da Pensilvânia, com a colaboração do antropólogo Eugene d’Aquili, o livro propunha que o cérebro havia sido equipado para a experiência com o divino: “estudos em neuroimagem sugerem que fomos predispostos com o *software* da crença”¹⁴⁵. Segundo os achados de Newberg e D’Aquili, o lobo parietal, região que identifica onde termina nosso corpo e onde começa o restante do mundo, poderia ser desativado pela meditação e pela prece, “produzindo um senso de unicidade com o cosmos ou Deus”¹⁴⁶. A atividade desse “circuito espiritual” explicaria por quê “rituais religiosos podem ter o poder de mobilizar crentes e descrentes da mesma forma”¹⁴⁷.

A matéria dava especial ênfase à ideia de que as práticas de fé eram o caminho mais acertado para se chegar a estados alterados de consciência que reduzem a ansiedade e o estresse: “o canto, as melodias litúrgicas e a prece sussurrada parecem operar sua mágica da mesma forma: ativando o hipocampo e bloqueando o tráfego neuronal em algumas regiões do cérebro”. Vivenciar essas sensações teria a ver com uma específica combinação: “atenção focada, que exclui outros estímulos, somada a uma forte resposta emocional”.

A neuroteologia, de cujos fundamentos epistemológicos tratarei mais adiante, parecia assim nascer de legítimas indagações científicas, mas também como consequência de uma visada fisicalista em torno do tema da fé, que dava foco ao valor de uso de experiências até então pouco investigadas pelas chamadas “ciências duras”.

Exatamente um mês após a publicação de “God and the Brain” pela *Newsweek*, a revista *Veja* se encarregaria de apresentar ao público brasileiro o advento das pesquisas em

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

neuroimagem sobre experiências místicas e/ou religiosas. Lançada na edição de 6 junho de 2001¹⁴⁸, a matéria “Em busca de Deus” documentava a “explosão do interesse científico pela religião” em mais de trinta faculdades de medicina norte-americanas, como as de Harvard, Columbia e Georgetown, e apresentava uma clara reprodução do conteúdo da *Newsweek*, incluindo citações dos mesmos livros comentados pela publicação americana e até as mesmas soluções de redação: ambos os textos são concluídos com uma tirada sobre o fato de que acreditar ou não nesses estudos é uma “questão de fé”.

O dado original a respeito da matéria publicada por *Veja* é a breve análise feita dos bastidores do *boom* de pesquisas neurocientíficas sobre a religião nos EUA. O conteúdo assinado por Daniel Hessel Teich apontava que quase a metade do dinheiro investido em pesquisa nas universidades americanas provinha de verbas privadas, fato que criava uma dinâmica própria para o mercado científico americano: os critérios para a concessão de financiamento dependem muitas vezes dos interesses da empresa, fundação ou filantropo que patrocina o estudo, incluindo suas possíveis inclinações religiosas.

“Esse sistema coloca a ciência numa evidente arapuca ética”, ponderava Teich, argumentando que eram abundantes os recursos disponíveis nos EUA para quem se dispusesse a provar cientificamente questões de fé, como, por exemplo, a veracidade da Bíblia. A matéria indicava, ainda, que as pesquisas em andamento nas universidades norte-americanas vinham confirmando que “a fé e condutas baseadas nos princípios de solidariedade, perdão e bondade influenciam a cura de doenças e contribuem para o bem-estar das pessoas”¹⁴⁹.

Além da crença na presença confortadora de uma realidade espiritual, uma alma e uma vida eterna, que pode diminuir um pouco o medo e a ansiedade causados pela ideia da morte, nós também temos a vantagem de experimentar sensações de euforia, que não apenas fazem que nos sintamos bem, pois reduzem o nível de estresse, como também amparam nossas crenças religiosas. Como essas sensações induzidas por experiências espirituais/místicas/transcendentais são muito diferentes de nossos modos ‘normais’ de consciência, tendemos a interpretá-las como de natureza sublime, algo que nos põe em contato com o sagrado ou divino. O fato de fecharmos os olhos, concentrando-nos em algum poder superior ou deus, altera nossa neuroquímica de maneira tão extraordinária que transforma nossa experiência consciente e leva-nos a acreditar que nossa crença em um plano espiritual é verdadeira. Aparentemente, a natureza selecionou uma variedade de meios – recitação de textos religiosos, canto, dança, meditação, oração – pelos quais os

¹⁴⁸ Ver: “Em busca de Deus: patrocínio farto dá impulso a pesquisas para explicar em laboratório os mistérios da fé”. Matéria de Daniel Hessel Teich, publicada na edição de 6 de junho de 2001.

¹⁴⁹ *Ibid.*

humanos podem deliberadamente induzir esses estados ‘espirituais’ redutores da ansiedade. (ALPER, 2009, p. 155-156)

Com “A parte divina do cérebro: uma explicação neurocientífica de Deus e da alma”, o filósofo americano Matthew Alper realizou uma relativamente bem-sucedida estreia no mercado editorial: embora publicado com recursos próprios, o livro ganhou visibilidade, tornando-se uma referência *cult* nos EUA, com mais de 80 mil cópias vendidas, segundo a editora Rogue Press.

O livro recebeu elogios entusiasmados do famoso biólogo Edward O. Wilson, vencedor do prêmio Pulitzer, ajudando a alavancar suas vendas. No trabalho, Alper se empenha em apresentar uma perspectiva naturalista do funcionamento mental da crença religiosa, baseando-se em pesquisas das neurociências e dos estudos de cognição. Em sua visão, a crença em divindades ou no transcendente é um dispositivo herdado em nossa história evolutiva por ter representado inúmeros benefícios adaptativos à nossa espécie, como o senso de pertencimento comunitário e a redução da ansiedade pela consciência da morte.

As experiências místicas e/ou religiosas que compõem os repertórios de diferentes tradições culturais seriam, segundo Alper, desencadeadoras de sensações de “tranquilidade, arrebatamento, felicidade sublime, bem-aventurança, êxtase, júbilo etc.” (p. 150). Esse catálogo de sensações positivas corresponderia à ativação de diferentes áreas do cérebro, biologicamente “programadas” para produzir tais respostas quando nos engajamos em ações como “meditação, oração, canto, ioga, dança, rituais religiosos, contemplação”. (p. 154)

Chama atenção em seu livro o constante uso da metáfora da “programação”, recorrente também em reportagens publicadas no Brasil e nos EUA nesse período. O termo origina-se das chamadas Ciências da Cognição - área de estudos interdisciplinares envolvendo as neurociências, a Psicologia Evolutiva e a Inteligência Artificial -, que tematiza a mente humana como uma espécie de *hardware*.

O livro foi publicado no Brasil pelo selo *Best Seller*, da editora Record, tendo sido vertido ainda para outras cinco línguas. Em entrevista para a realização desta pesquisa, Alper comenta que sua intenção era demonstrar que a espiritualidade e a religiosidade são “atributos inerentes ao animal humano”. Não é, portanto, surpreendente que as descobertas neurocientíficas crescentemente legitimem o fator de cura de práticas espirituais e sejam

usadas “para acomodar filosofias ‘New Age’, conquanto promovam uma abordagem ateísta da crença religiosa”¹⁵⁰.

Em um livro de divulgação científica intitulado “Como Deus pode mudar sua mente: um diálogo entre a fé e a neurociência”, Andrew Newberg e Mark Waldman descrevem um conjunto de pesquisas realizadas com diferentes grupos de religiosos e também de ateus e agnósticos, visando a comprovar efeitos neurológicos da oração e da meditação, bem como avaliar o processo pelo qual as sensações vividas durante as experiências místicas ou religiosas assumem a forma de ideias.

Publicado no Brasil pela editora Prumo, o livro de Newberg e Waldman é escrito como uma espécie de guia científico de autoajuda, contendo grande número de gráficos e dados em apoio às ideias apresentadas pelos autores, seguidos de sugestões de aplicação das descobertas na vida prática. O livro também é um manifesto em apreço à espiritualidade não-religiosa, “uma ampla gama de valores individuais e teologias pessoais que não são conectadas às instituições religiosas tradicionais”. (2009, p. 28)

Esse motivo leva a figura de “Deus” propalada no título do livro a ser adequada, no decorrer do texto, às perspectivas individuais dos participantes das pesquisas, sem referências a tradições de fé. Segundo os autores, “para sobreviver em uma sociedade pluralista, precisamos fazer evoluir nossa espiritualidade e nossa secularidade” e “revisar as noções religiosas antigas que interferem com a liberdade religiosa do outro”. (*Ibid.*)

O livro conta com um compêndio de exercícios que trariam algum tipo de melhoria ao funcionamento cerebral, incluindo a “Meditação com vela”, a “Oração centrante” e a “Visualização dirigida”.

Os diferentes tipos de rezas e meditação afetam, de modos distintos, diferentes áreas do cérebro, e cada modo parece oferecer um efeito benéfico no funcionamento neurológico, assim como na saúde física e emocional. Algumas dessas técnicas aumentam o fluxo sanguíneo para as áreas frontal, parietal, temporal e límbica do cérebro, enquanto outras diminuem a atividade metabólica dessas áreas. (...) Quanto mais nos ocuparmos de práticas espirituais, maior será nosso controle sobre o corpo, a mente e o destino. (p. 94-95)

Os livros de Newberg, que, somados, já venderam mais de 250 mil cópias, buscam apresentar uma visão das bases neurofisiológicas da fé aceitável tanto para grupos religiosos

¹⁵⁰ Disponível na seção de Anexos.

como para quem não crê. O neurocientista comenta, em entrevista anexada, que “a força da neuroteologia é seu potencial de colocar em contato pessoas de diferentes perspectivas, provendo-as de um solo comum”. Esse parece ser um interesse central para Newberg, que tematiza, na maioria dos seus trabalhos, o caráter universal das sensações promovidas por experiências místicas/religiosas, e sua crença pessoal de que a neuroteologia venha a se tornar um discurso de equalização entre as mais diferentes tradições teológicas no mundo.

A exaltação dos benefícios de diferentes práticas nos trabalhos de Alper e Newberg dá a ver a presença do paradigma das relações entre espiritualidade e saúde nesses livros de divulgação científica. Já em 2003, a revista *Newsweek* pautaria um novo debate sobre o tema ao lançar a reportagem de capa “God & Health: Is Religion Good Medicine? Why Science is Starting to Believe”. Em tom moderado, o texto buscava ouvir especialistas sobre as investigações a respeito do impacto da fé sobre a saúde, mas apontava que o tema não era ainda um consenso entre os cientistas. A dificuldade em se avaliar precisamente o papel da fé e da espiritualidade fazia da temática uma arena de desacordos entre vários médicos entrevistados.

O Dr. Suki Tepperg, médico de família em Massachussets, por exemplo, preocupava-se com pacientes que punham “muita fé na vontade de Deus”. Uma de suas pacientes, fiel do movimento das Testemunhas de Jeová, sofria de diabetes e hipertensão, mas acreditava que seu quadro estava “nas mãos de Deus”, acabando por agir “de forma destrutiva, alimentando-se erroneamente”.

Para avaliar o estado da pesquisa à época, o National Institute of Research encomendou uma revisão da literatura sobre o tema a Lynda Powell, epidemiologista da Rush University de Chicago. Após examinar mais de 150 artigos científicos, Powell descobrira que a fé não podia desacelerar o desenvolvimento de um câncer, por exemplo, mas, por outro lado, oferecia um benefício surpreendente: os estudos comprovavam que frequentar regularmente cultos, missas ou outros rituais reduzia em ao menos 25% o índice de mortalidade.

Alguns cientistas acreditam que a religião não tem lugar na medicina e que incentivar práticas espirituais aos paciente pode fazer mais mal do que bem. Outros defendem que um corpo de evidências comprova os efeitos positivos da religião

sobre a saúde, e que manter o tema da espiritualidade fora da clínica é irresponsável.¹⁵¹

Essa ideia era avaliada por uma pesquisa feita pela própria revista, segundo a qual 72% dos americanos afirmavam que gostariam de conversar com seus médicos sobre assuntos relacionados à fé. Dentro da comunidade médica, a percepção de que “o que acontece na mente de uma pessoa (e, possivelmente, em sua alma) pode ser tão importante para sua saúde quanto o que se passa em suas células está levando muitos médicos a abraçar o Deus que foi banido da clínica muito tempo atrás em favor do progresso tecnológico e científico”.

Na edição seguinte a essa matéria, a seção de “Cartas” da *Newsweek* relatava o recebimento de um grande número de mensagens comentando a reportagem “God & Health”:

“A religião não deveria ser vista como uma forma de cura clínica, mas sim como um extraordinário mecanismo de *coping*, já que sem dúvida melhora a qualidade da saúde mental”, pontuou um leitor. Um veterano pastor escreveu “Venho apoiando doentes terminais não com a expectativa de cura, mas com a promessa de que não estamos sozinhos. Isso não está entre a cura pela ciência ou pela oração, mas entre a falta de sentido e o propósito”. Uma enfermeira declarou: “vemos o paciente como um indivíduo integral e lidamos com a espiritualidade em termos de conforto, apoio e esperança”. Mas um cético falou por muitos: “Qualquer pessoa que acredita na cura pela fé ou é um tolo, ou um psicótico, ou um vigarista.”¹⁵²

No Brasil, uma versão desse debate ganharia a capa da revista *Saúde é Vital*: “O que a ciência sabe sobre fé e cura”. Mas, diferentemente da matéria da *Newsweek*, o tema seria apresentado pela revista como um ponto pacífico: “orações comprovadamente têm o dom de acabar com doenças”¹⁵³. Segundo o texto, diferentes especialistas em psicossomática no Brasil tendiam a confirmar os efeitos benéficos da fé, baseados em estudos a respeito da resposta do organismo a experiências de prece e meditação.

Qual o poder da fé e da oração sobre a cura? Há uma íntima relação entre os sentimentos e o sistema imunológico. Acreditar em forças transcendentais - e não estamos falando em seguir determinada religião necessariamente - parece acionar um mecanismo que ativa as defesas orgânicas. O simples ato de rezar de forma confiante põe em cena esses atores.¹⁵⁴

Nos jornais brasileiros, o espaço para a temática se abriria desde a *Folha de São Paulo* (“Pesquisas mostram que pacientes com fé têm melhoras”, “a simples fé no poder benéfico da religião é capaz de trazer à tona as defesas do organismo, diminuir o estresse e fazer com que,

¹⁵¹ “God & Health: Is Religion Good Medicine? Why Science is Starting to Believe”, matéria de Claudia Kalb, publicada em 9 de setembro de 2003 pela *Newsweek*.

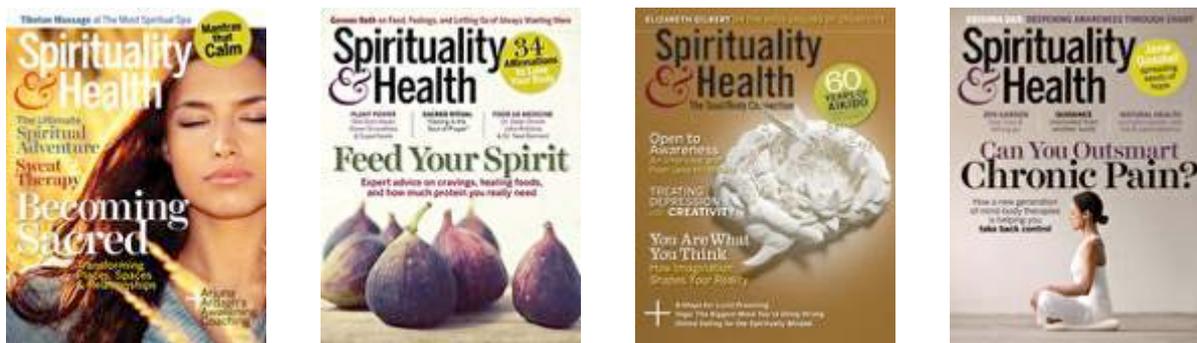
¹⁵² “Mail Call: Does a Prayer a Day Keep the Doctor Away?”, seção de cartas publicada na edição da *Newsweek* de 24 de novembro de 2013.

¹⁵³ “O que a ciência sabe sobre fé e cura”, matéria de Thaís Cavalheiro e Gabriela Cupani publicada pela revista *Saúde é Vital* em novembro de 2003.

¹⁵⁴ *Ibid.*

otimista, a pessoa siga à risca o tratamento convencional, conseguindo se curar”¹⁵⁵) ao popular *O Dia* (“Tomar um comprimido a cada seis horas, perdoar desavenças e ser otimista. Em breve, pacientes poderão sair de consultas médicas com recomendações parecidas com esta”¹⁵⁶).

Nos EUA, a criação de uma publicação exclusivamente dedicada às relações entre espiritualidade e saúde delinearia ainda a pregnância editorial do que chamamos de agenda positiva. A revista “*Spirituality & Health*”, de tiragem bimestral, foi originalmente fundada com patrocínio da Trinity Church de Nova York, considerada a paróquia mais rica dos EUA, que visava a “contribuir para o desenvolvimento espiritual da nação”¹⁵⁷.



Figuras 10 a 13: Edições da revista *Spirituality & Health*

Distribuída em todo o país, a revista logo deixou de ser subsidiada pela paróquia, sustentando-se hoje apenas com venda de exemplares avulsos, assinaturas e espaços publicitários, contando com uma audiência de 200 mil leitores¹⁵⁸. A publicação define assim sua visão sobre as novas descobertas da ciência e seu impacto para a “autotransformação”:

Na primeira década do novo milênio, neurocientistas descobriram como nosso *self* é constantemente alterado, dependendo dos nossos pensamentos, das companhias que mantemos, do que comemos, se nos exercitamos ou não, até mesmo do ar que respiramos. (...) Nós também entendemos melhor a evolução da consciência, o poder do perdão e o proveito do esclarecimento. Algumas das mais poderosas

¹⁵⁵ “Pesquisas mostram que pacientes com fé têm melhoras”, matéria de Reinaldo José Lopes publicada na editoria Cotidiano da Folha de São Paulo em 2 de outubro de 2011.

¹⁵⁶ “Ciência comprova elo entre saúde e espiritualidade: bons sentimentos reduzem problemas cardíacos”, matéria de Beatriz Salomão, publicada na editoria *Saúde* em 3 de maio de 2013.

¹⁵⁷ Disponível em: <http://www.balboapress.com/Servicestore/ServiceDetail.aspx?ServiceId=PKG-8516>. Acesso em 16 de outubro de 2015.

¹⁵⁸ *Ibid.*

ferramentas para a autotransformação vêm a ser *práticas* espirituais, incluindo oração, meditação, exercícios de respiração e yoga. Toda tradição possui suas próprias contribuições, e nunca como antes esse repertório esteve ao alcance de tantas pessoas.¹⁵⁹ (grifo meu)

Abrangendo tópicos sempre relacionados ao par espiritualidade/saúde, a revista se estrutura editorialmente em cinco seções temáticas fixas: *Inner Life, Practice, Healthy Body, Relationships e Biosphere*. Constantemente, as reportagens buscam alinhar dimensões práticas da vida cotidiana com aspectos mais espirituais ou metafísicos como, por exemplo, uma matéria sobre a técnica da “Yoga da gentileza: Yin yoga favorece a experiência da aceitação e conexão com o mundo físico”¹⁶⁰. Já em “Building Blocks of Calm” a revista ensina diferentes tipos de mantra, “uma expressão sagrada” que pode ser usada em um contexto “religioso ou não”: “mantras são positivos e afirmativos, nutrindo nosso corpo, mente e espírito”¹⁶¹.



Figuras 14 e 15: Capas da *Time* de 12 de fevereiro de 2009 e da *Galileu* publicada em abril de 2009.

”A Biologia da Crença: ciência e religião discutem o tempo todo, mas estão de acordo sobre uma coisa: um pouco de fé pode ser bom para a saúde”¹⁶². A reportagem de capa da revista *Time*, que historicamente rivaliza com a *Newsweek* o papel de definir as pautas em debate pela sociedade americana, é mais uma evidência da penetração do tópico na imprensa.

¹⁵⁹ Disponível em: <http://spiritualityhealth.com/about>. Acesso em 13 de março de 2015.

¹⁶⁰ “The Yoga of Kindness”, matéria de Jennifer Mann publicada na edição de junho de 2014.

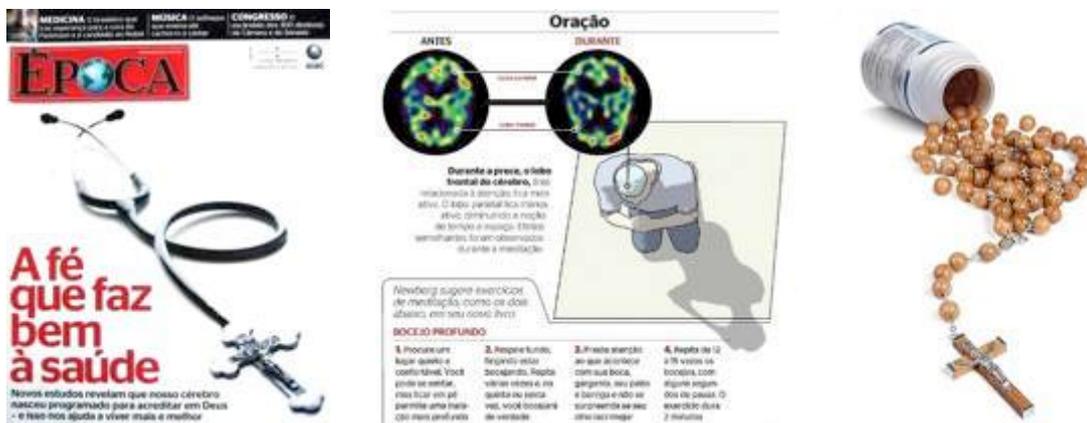
¹⁶¹ “Building Blocks of Calm”, matéria de Ruth Wilson publicada na edição de novembro de 2014.

¹⁶² “The Biology of Belief: Science and religion argue all the time, but they increasingly agree on one thing: a little spirituality may be very good for your health”, matéria de Jeffrey Kluger publicada na edição de 12 de fevereiro de 2009 da *Time*.

A reportagem abraça o tom da agenda positiva ao afirmar que “por definição, a saúde é o *sine qua non* de tudo o mais”.

Relatando os esforços de aproximação entre os campos da espiritualidade e da saúde, a matéria vale-se do feitiço da terminologia neurocientífica para explicar, a partir dos estudos de Newberg, as reações do cérebro durante práticas religiosas. Salientando as crescentes provas dos benefícios da oração, o texto comentava que, em um intervalo de apenas 9 anos, 6 mil estudos haviam sido publicados sobre o tema, e que pouca dúvida permanecia sobre os impactos positivos da fé sobre a saúde.

A revista brasileira *Galileu*, dedicada à divulgação científica, ampliaria o coro: “Tenha fé: como ela pode melhorar sua saúde, carreira e vida afetiva”¹⁶³. O conteúdo era baseado nos mesmos achados já comentados por outras matérias, mas lançava o foco do leitor no exercício de formas de fé que não a religiosa. A reportagem lembrava dos apelos feitos a Barack Obama ao assumir a presidência dos EUA para que os investidores voltassem a “ter fé na recuperação da economia” e para que os eleitores “acreditassem em si mesmos”. A fé é “o que move os empreendedores”, pontuava a *Galileu*, na busca pelo desconhecido, assim como é o que impulsiona o espírito humano à arte.



Figuras 16, 17 e 18: capa, infográfico e ilustração interna da edição da revista *Época* de 23 de março de 2009.

Em “A fé que faz bem à saúde: novos estudos revelam que nosso cérebro nasceu programado para acreditar em Deus - e isso nos ajuda a viver mais e melhor”¹⁶⁴, a revista

¹⁶³ “Tenha fé: como ela pode melhorar sua saúde, carreira e vida afetiva”, reportagem de Edmundo Clairefont publicada na edição de abril de 2009.

¹⁶⁴ “A fé que faz bem à saúde: novos estudos revelam que nosso cérebro nasceu programado para acreditar em Deus - e isso nos ajuda a viver mais e melhor”, reportagem de Leticia Sorg publicada pela revista *Época* em 23 de março de 2009.

Época sintetiza as ideias popularizadas por essas reportagens, e oferece ao menos dois pontos de interesse. Primeiro, a definição, já na capa, de *uma forma de fé* que faz bem à saúde, denotando a função prescritiva desses conteúdos na classificação das formas de fé que se qualificam como *virtude*. Segundo, por apresentar mais uma entrevista com Andrew Newberg na qual o neurocientista resume, com a pragmática de uma única sentença, o ideário da agenda que busco descrever: “não importa qual a religião, o importante é praticá-la”.

Os enunciados aqui reunidos demonstram o aparecimento, nos EUA e no Brasil, de um campo discursivo sobre as relações entre fé e ciência, animado pelo desenvolvimento e publicização de diversos esforços de pesquisa. Seguindo a escolha metodológica e as ambições desse estudo, apresentadas na Introdução, não pretendo apresentar cada um dos conteúdos que circularam nesses dois mercados durante o período analisado, mas valer-me da exemplaridade das peças elencadas para assinalar a recorrência de uma forma de tratamento dada à experiência da fé no debate público.

Não me proponho, assim, a afirmar que o *corpus* aqui reunido abrange a totalidade dos discursos sobre o tema surgidos no período, nem tampouco reivindicar o monopólio da interpretação deste amplo movimento editorial e científico. Meu intuito é, antes, praticar aquilo que Foucault chamou de “violência”: apontar a regularidade de ideias que, por sua aceitação e difusão editorial, indicam a emergência e a especificidade de uma forma de discurso.

Considero assim a variedade de fontes levantadas como possíveis sintomas de um corpo comum. Meu gesto consiste em sugerir que, no trânsito de pautas do nicho da discussão especializada para debates de alcance de massa, estão inscritas formas específicas de *divulgação científica*, mas também modalidades da *representação pública da ciência*, assim definidas:

A divulgação científica é um esforço de produzir inteligibilidade ao mundo, pela transmissão de informações, com o objetivo de compartilhá-las. De certa maneira, é a construção de um mundo compreensivo e comum. Já a representação pública da ciência se elabora gerando um ambiente público, numa mediação que distribui papéis, nos quais se apresentam um conjunto de atores que inclui imediatamente a presença dos cientistas, do Estado, da mídia – especializada, informativa e de divertimento – e da população. (TUCHERMAN, 2010, p. 36)

Tais distinções ajudam a compreender a promoção de descobertas científicas no espaço público por uma dupla visada analítica, que contempla a divulgação de informações

atuais sobre um dado assunto, mas também a abertura de um espaço de mediação social que influencia o campo das ações possíveis, formando o terreno para a tomada de decisões e o estabelecimento de prioridades públicas e privadas. É sobre a criação do “ambiente” de desenvolvimento da agenda positiva que trato a seguir.

II.I.III. INSTITUCIONALIZAÇÃO

Historicamente, as culturas ocidentais ofereceram às pessoas um estoque de referências religiosas, morais e sociais que as ajudavam a entender o porquê de seu sofrimento, além de conectarem suas experiências a alguma compreensão mais ampla de suas identidades e seus destinos. (...) E agora? À medida que a medicina moderna oferece todo tipo de referência sobre as doenças, elas são sempre impessoais: dizem mais sobre a enfermidade do que sobre o paciente, e são articuladas em vocabulário especializado, que fala de tecidos, sangue e bioquímica. (HARRINGTON, 2008, p. 173-174)

O elogio à experiência da fé no mercado de publicações parece oferecer acesso a fenômenos socioculturais mais amplos, que atuam como efeito e instrumento da emergência dessa temática no debate público. Nesta subseção, buscarei lançar luz sobre a institucionalização dos discursos que entrelaçam fé, espiritualidade e saúde, com o intuito de delinear a tendência editorial anteriormente discutida como a simples “face legível” de um movimento sobre o qual convergem diversos interesses e formas de investimento.

Em 1993, apenas 3 faculdades de medicina dos Estados Unidos contavam com disciplinas voltadas para as relações entre espiritualidade e saúde em seus currículos oficiais. Em 2010, 90% das escolas de formação de médicos no país já dispunham de cursos e/ou conteúdos dedicados ao tema¹⁶⁵. Esse impressionante desenvolvimento em um intervalo de menos de duas décadas sugere não apenas o progresso da pesquisa acadêmica na área, mas também um claro interesse político em sua consolidação.

Dentre os fatores que concorrem para a valorização das relações entre espiritualidade e saúde estão as exigências do próprio mercado de assistência médica nos EUA, condicionadas pelo esgotamento do modelo de atendimento pautado pela especialização clínica: “os avanços na medicina tiveram um efeito desumanizador sobre a experiência de ser um paciente. (...) A crescente confiança em tecnologias médicas corrói a qualidade do contato humano na medicina”. (SLOAN, 2008, p. 57-58)

¹⁶⁵ KOENIG, Harold *et al.* *Spirituality in Medical School Curricula: Findings from a National Survey*. Int. J. Psychiatry Med 2010, 391-398.

Simultaneamente, ao menos desde a década de 1970, uma indústria se consolidou no país em torno da chamada *medicina complementar e alternativa*, baseada em práticas de cura não legitimadas pela medicina convencional por não disporem de provas experimentais conclusivas. Incluem-se nessa categoria yoga, acupuntura, quiropraxia, reiki, homeopatia, meditação transcendental e outras práticas que, em geral inspiradas em filosofias e/ou religiões orientais, pressupõem um olhar *holístico* sobre o indivíduo, considerando-o como uma rede de interrelações entre corpo, mente e espírito.

Ao investigar a centralidade assumida por essas práticas na cena sociocultural dos EUA hoje, Brown (2013) argumenta que, poucas décadas atrás, a medicina complementar e alternativa era considerada ilegítima não apenas por sua inconsistência científica, mas também por suas matrizes religiosas, repudiadas pela sensibilidade cristã da maioria dos americanos. A ascensão dessas práticas ao multimilionário “mercado do bem-estar” atual teria se dado ao longo de sua gradativa secularização no imaginário popular, fato que as levou a serem repaginadas como formas de assistência médica ou *fitness*, com apelo espiritual, mas não religioso.

Esse processo viria a se concretizar nas últimas décadas, impulsionado por diferentes fatores. Assinado em 1965, o chamado Ato da Imigração, uma conquista dos movimentos em favor dos direitos civis nos EUA, atenuou as restrições das antigas leis que regulavam as fronteiras nacionais. Um dos efeitos dessa medida foi a considerável ampliação de estrangeiros vivendo no país, incluindo grande número de asiáticos que preservaram e difundiram suas tradições e visões de mundo em solo americano.

Por outro lado, o Concílio Vaticano II, o mais importante evento para o catolicismo no século XX, redefiniu as relações da Igreja e seus fiéis com experiências de outras formas de fé. Resultado das deliberações entre os líderes da instituição, a *Declaração sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs*¹⁶⁶, de 1965, demonstrava um inédita atenção ao que “existe de verdadeiro e santo” em outras expressões religiosas, afirmando respeito por “modos de agir e viver” que, mesmo diferentes daqueles pregados pela Igreja, “refletem não raramente um raio de verdade que ilumina todos os homens”.

Interessa notar que, em 1989, as consequências dessa abertura, que influenciava a maneira com que os católicos percebiam e se relacionavam com outras práticas espirituais e religiosas, levariam o Cardeal Joseph Ratzinger, então Prefeito da Congregação para a

¹⁶⁶ *Nostra Aetate: Declaração sobre a Igreja e Religiões Não-Cristãs*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em 26 de outubro de 2015.

Doutrina da Fé, a escrever a *Carta aos Bispos da Igreja Católica acerca de alguns aspectos da Meditação Cristã*¹⁶⁷. O documento buscava definir “critérios seguros, de caráter doutrinal e pastoral”, para educar as comunidades de fiéis à oração, tendo em vista a crescente assimilação de “métodos orientais” inspirados no budismo e no hinduísmo - “como o Zen, a Meditação Transcendental e o Yoga” - capazes de “degenerar em culto do corpo e levar a identificar sub-repticiamente todas as suas sensações como experiências espirituais”¹⁶⁸.

Em paralelo a essas transformações na cena religiosa, crescia também, no movimento da contracultura da década de 1970, o interesse por assistência médica holística e terapias alternativas. As evidências dos malefícios causados por remédios e a falta de aproximação entre médico e paciente faziam desenvolver uma demanda por novas formas de atendimento e terapêutica:

Os pacientes estavam mais conscientes dos efeitos colaterais dos remédios e frustrados com os custos crescentes, a despersonalização do atendimento que resultava da especialização clínica, e o ‘*expertise* especulativo’ que fazia os médicos interpretarem cada doença dentro de uma teoria bioquímica da enfermidade. (BROWN, 2013, p. 363)

Esses fatores se somavam ao alto custo da assistência médica nos EUA. De 1965 a 1975, as verbas públicas destinadas à área saltaram de 41 para 140 bilhões de dólares. Já em 2009, os custos dos americanos com saúde representavam 2.83 trilhões de dólares ao ano, 26% a mais do que em 2005. A demanda pela redução dos gastos - públicos e privados - com assistência médica levou o Governo norte-americano a investir em formas não convencionais de medicina. (*Ibid.*)

Em 1991, por decisão do Congresso Federal, os National Institutes of Health passaram a contar com um Departamento de Medicina Alternativa, com orçamento anual de 2 milhões de dólares. Em 1998, o Congresso transformaria tal Departamento no Centro Nacional de Medicina Complementar e Alternativa, com dotação orçamentária de 49 milhões de dólares para 1999. Em 2009, o investimento total do Governo na pesquisa em medicina complementar e alternativa, unindo todos os programas dos NIH, era de mais de US\$ 300 milhões. (*Ibid.*, p. 374)

O reconhecimento dos benefícios de práticas antes consideradas suspeitas se daria também por sua incorporação ao *mainstream* médico americano. A medicina alternativa e complementar teria seus efeitos positivos endossados pela Associação Médica Americana em

¹⁶⁷ *Carta aos Bispos da Igreja Católica acerca de alguns aspectos da Meditação Cristã*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_po.html#III._MODOS_ERR%D3NEOS_DE_ORAR_. Acesso em 26 de outubro de 2015.

¹⁶⁸ *Ibid.*

1998, com o lançamento de uma edição de seu periódico oficial dedicada ao tema. Em 2009, a Associação Americana de Psicologia publicaria “Complementary and Alternative Therapies Research”, uma revisão dos estudos sobre essas práticas, aconselhando os profissionais da área a considerarem seu potencial para resolver sintomas pontuais de seus pacientes, e também para restaurar o bem-estar e a saúde geral. Aos poucos, em vez de rivalizar com o atendimento médico convencional nos EUA, a medicina complementar tornou-se uma espécie de aliada no tratamento de diferentes tipos de doença.

É no âmbito dessas transformações no panorama americano que parecem se enquadrar os esforços institucionais e políticos pela aproximação entre os temas da espiritualidade e da saúde, e dos campos da religião e da ciência. Um dos mais notáveis feitos desse processo é a interação entre o Dalai Lama e a comunidade neurocientífica. Em 1987, uma série de encontros entre Sua Santidade e o biólogo Francisco Varela resultou na criação do Mind & Life Institute, uma organização sem fins lucrativos baseada no estado de Massachussets e dedicada a construir uma “compreensão científica da mente como uma forma de reduzir o sofrimento e promover o desenvolvimento humano”¹⁶⁹.

Incentivando a interlocução entre a pesquisa científica e a tradição filosófica budista, o Instituto parte da premissa de que práticas contemplativas e métodos de introspecção - como diferentes tipos de meditação - podem ser usados como forma de se inquirir a natureza da realidade e aprofundar o conhecimento viabilizado pela ciência. Além de diálogos periódicos com o Dalai Lama sobre tópicos que vão da neuroplasticidade às “emoções destrutivas”, o Mind & Life Institute também se tornou fonte de financiamento para pesquisas na área, com linhas de fomento como o *Varela Awards*, promovendo também diversos eventos de divulgação, como o *International Symposium for Contemplative Studies*. Ao longo de quase três décadas de existência, o Instituto foi responsável pela publicação de mais de 200 textos científicos sobre o tema, incluindo artigos, capítulos e livros, e mais de 300 palestras sobre temáticas afins, tendo concedido cerca de 15 milhões de dólares a projetos de pesquisa.

Some-se a essas iniciativas a fundação de núcleos de pesquisa como o *Center for the Study of Science and Religion* da Universidade de Columbia, o *Center for Spirituality, Theology and Health* da Universidade Duke, o *Center for Spirituality and Healing* na Universidade de Minnesota, o *Center for Spirituality and Health* na Universidade da Flórida, o *Institute for Spirituality and Health* na Universidade George Washington, o *Program on Religion and Medicine* da Universidade de Chicago e o *Interfaith Health Program* na Emory

¹⁶⁹ Missão do Instituto, disponível em: <https://www.mindandlife.org/mission/>. Acesso em 30 de outubro de 2015.

University, todos criados a partir da segunda metade da década de 1990. Incluem-se ainda nesse movimento ações como o curso de especialização *The Importance of the Integration of Mind/Body Practices and Prayer*, oferecido desde 2005 pela Harvard Medical School, uma das mais prestigiadas do país. Tais exemplos ajudam a delinear o processo de institucionalização de um vasto campo de pesquisa que aproxima as áreas das Ciências Biológicas, da saúde e da religião, e cujos rastros editoriais busco destacar propondo a ideia de uma *agenda positiva* em torno da fé.

Harrington (2010) comenta que o empenho pela aproximação entre espiritualidade e saúde nos EUA deriva menos de uma visão clara sobre as possibilidades de integração entre esses temas, e mais de uma convicção ética implícita de que os limites entre assistência médica e assistência pastoral possam ser esmaecidos pela comprovação da eficácia da *prática religiosa*. Haveria assim, entre os advogados desse movimento, um forte anseio pela transformação moral da clínica médica, como ilustrado pelos argumentos de Harold Koenig (2001, p. 5):

Os pacientes desejam ter suas doenças diagnosticadas e tratadas com eficácia e última tecnologia, mas tendo atendidas necessidades sociais, psicológicas e espirituais que estão sendo ignoradas por um sistema de cuidado médico cada vez mais simplificado, que valoriza o físico sobre o espiritual. A medicina tem sido magnificamente bem-sucedida, mas é desafiada a se haver com a antiga e venerável tradição do “médico como um cuidador” e se conectar, à beira do leito, com a forma como a maioria dos humanos lidam psicologicamente com o risco de perder a vida, que, na maioria das vezes, é espiritual/religiosa.

A explosão de pesquisas sobre os efeitos fisiológicos da experiência da fé pode ser vista como um traço daquela força inventiva que Tocqueville enxergou nos paradoxos da América, em sua contínua negociação cultural entre os vínculos “deste mundo” e os “do céu”. A perpetuação dessa característica está inscrita no apelo causado por esses estudos: não apenas os incentivos públicos dos National Institutes of Health ajudam a consolidar a área, como também os recursos de doadores privados têm sido responsáveis por alavancar o desenvolvimento das interseções disciplinares aqui comentadas.

Baseado na tradição filantrópica da sociedade americana, o patrocínio para tais pesquisas tem permitido a realização de projetos de pesquisa, bem como a criação de centros de estudos exclusivamente dedicados a temáticas afins. Vale lembrar, assim, a dinâmica própria para o financiamento à investigação científica nos EUA: como aponta a reportagem de *Veja* que apresentou ao leitor brasileiro o surgimento da neuroteologia, “no pragmático

mundo acadêmico americano, o ponto de partida para a maciça maioria das pesquisas é o dinheiro que as financia”¹⁷⁰.

Um nome desponta como elemento crucial para a estruturação dessa agenda: desde a década de 1970, o bilionário John Templeton tornou-se um constante e generoso patrono da área. Morto em 2008 aos 95 anos de idade, Templeton fez fortuna ainda jovem em Wall Street, criando diferentes fundos de investimento; mais tarde, se tornaria um dos arquitetos da globalização do mercado financeiro, o “decano do investimento global”, segundo a revista *Forbes*¹⁷¹.

De formação presbiteriana, Templeton declarava-se uma pessoa de “mente aberta” quanto à religião e considerava que pouco se podia conhecer sobre a real natureza de Deus através do mero estudo da Bíblia. Por outro lado, acreditava que “descobertas científicas podem ser uma mina de ouro para revitalizar o interesse pela religião no século XXI”¹⁷².

Em 1972, fundou o *Templeton Prize*, com o objetivo de incentivar pesquisadores que fizessem relevantes contribuições para “afirmar a dimensão espiritual da vida”¹⁷³. Concedida anualmente até hoje, em cerimônias que acontecem no Palácio de Buckingham com a participação do Príncipe Phillip, a premiação tem um valor que impressiona: 1,6 milhões de dólares. A cifra torna o *Templeton Prize* o maior prêmio dado a um único pesquisador em todo o mundo, superando inclusive o Nobel. Segundo John Templeton, essa era a forma de sublinhar sua “crença de que os avanços no domínio espiritual não são menos importantes do que em outras áreas da atividade humana”¹⁷⁴.

Em 1987, foi criada a Templeton Foundation com o objetivo de administrar a premiação e desenvolver linhas de apoio a pesquisas que “cruzem as fronteiras disciplinares para responder às Grandes Questões”¹⁷⁵. Os programas da Fundação cobrem áreas como

¹⁷⁰ Ver: “Em busca de Deus: patrocínio farto dá impulso a pesquisas para explicar em laboratório os mistérios da fé”. Matéria de Daniel Hessel Teich, publicada na edição de 6 de junho de 2001.

¹⁷¹ “Bank Shot, Global Pocket”, matéria de Carl Delfeld para a revista *Forbes* publicada em 23 de março de 2006. Disponível em: http://www.forbes.com/2006/03/22/banks-hsbc-etf-in_cd_0323soapbox_inl.html. Acesso em 10 de novembro de 2015.

¹⁷² Disponível em: <http://www.templeton.org/sir-john-templeton/life-story>. Acesso em 29 de abril de 2014.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Disponível em: <http://www.templeton.org/what-we-fund/core-funding-areas/science-and-the-big-questions>. Acesso em 29 de abril de 2014.

Física, Ciências da Vida e Genética, “encorajando especialmente projetos *improváveis* de serem apoiados por fontes convencionais de recursos”¹⁷⁶. (grifo meu)

Desde sua criação, a Templeton Foundation priorizou o investimento nas interfaces entre fé e saúde, como um possível desdobramento das convicções pessoais de seu patrono. Em sua juventude, John Templeton foi influenciado pelo chamado *New Thought*, uma corrente filosófica que se popularizou nos EUA durante o século XIX e início do XX a partir da ideia de que toda a realidade é espiritual e as doenças são produções da mente.

Essa raiz biográfica parece ter definido critérios para a atuação institucional da Templeton Foundation, que, ao longo da década de 1990, investiu na edição de livros de pesquisadores como Harold Koenig, David Larson e Jeff Levin com o intuito de apresentar ao público leigo uma sintética revisão dos benefícios da religião e da espiritualidade à saúde. Com a criação da Templeton Press em 1997, a Fundação daria mais um passo para fomentar tal debate.

A Fundação também foi responsável pelo patrocínio a estudos clínicos sobre os efeitos da oração, promovendo conferências e séries de debates sobre os encontros entre ciência e fé, a exemplo do evento realizado em 2001 na Universidade da Califórnia, em Berkeley, que ensejou a reportagem “God and the Brain” da revista *Newsweek*, comentada anteriormente. Em parceria com o National Institute for Health Research, a Templeton Foundation empreendeu também iniciativas visando à formação médica nos EUA, apoiando, no início dos anos 2000, um ciclo nacional de palestras em faculdades de medicina ministradas por Dale Matthews, professor de Clínica Médica em Georgetown e autor de “The Faith Factor: Proof of the Healing Power of Prayer” (Ed. Penguin, 1999).

Matthews viria a se tornar o administrador do programa *Faith and Medicine* da Fundação, incentivando a criação de cursos relacionados às interfaces entre espiritualidade e saúde nas instituições de ensino americanas. Esse tipo de apoio tornou-se regular dentre as atividades da Templeton Foundation, como ilustra “What Do I Say? Talking With Patients About Spirituality”, um guia para médicos publicado em 2007, com instruções sobre a abordagem do tema junto aos pacientes.

Os ativos da Templeton Foundation têm hoje valor de mercado estimado em 3.3 bilhões de dólares, colocando-a na vigésima posição entre as maiores fundações filantrópicas

¹⁷⁶ “Projects that are unlikely to be supported by conventional funding sources are especially encouraged.” Disponível em <http://www.templeton.org/what-we-fund/core-funding-areas/science-and-the-big-questions/mathematical-and-physical-sciences>. Acesso em 29 de abril de 2014.

dos EUA¹⁷⁷. Antes da morte de John Templeton, em 2005, um elaborado sistema de auditoria foi implementado na Fundação, com o objetivo de garantir que seus desígnios pautassem a administração dos fundos da instituição. Nos anos seguintes, a Fundação manteria os focos de investimento, injetando 70 milhões de dólares anuais em projetos de investigação e instituições de ensino e pesquisa.

É sem dúvida um dado excepcional a existência de um patrocinador da pesquisa científica capaz de conceder 2.3 milhões de dólares para um estudo sobre “a experiência do amor de Deus”¹⁷⁸ ou outros 2.8 milhões para um projeto de investigação sobre “a ciência de viver generosamente”¹⁷⁹. A Templeton Foundation coopera de forma decisiva para a construção do que chamo de agenda positiva ao cumprir papel instrumental na institucionalização de conexões disciplinares inegavelmente suspeitas à nossa sensibilidade secular.

Evidentemente, a atuação da Fundação tornou-se alvo de inúmeras críticas, tendo em vista sua agenda própria, explicitada pelos temas que fomenta. Schneider (2010) destaca que o patrocínio da Templeton Foundation teria virado uma espécie de dilema ético nos EUA: diversos pesquisadores acusam a instituição de se utilizar da respeitabilidade do discurso científico para promover valores e ideais religiosos.

Em seu *best-seller* “Deus, um Delírio”, lançado em 2006, Richard Dawkins comentava que o Templeton Prize, a principal premiação da instituição, era geralmente concedido a cientistas “aptos a falarem qualquer coisa boa a respeito da religião”. Junto ao biólogo, vários outros cientistas - como Harold Kroto, químico vencedor do Prêmio Nobel - declararam publicamente que as verbas da Fundação no mercado acadêmico vinham colocando em risco a credibilidade da comunidade científica.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Disponível em: <http://foundationcenter.org/findfunders/topfunders/top100assets.html>. Acesso em 30 de outubro de 2015.

¹⁷⁸ Disponível em: <https://www.templeton.org/what-we-fund/grants/the-flame-of-love-scientific-research-on-the-experience-and-expression-of-godly->. Acesso em 10 de novembro de 2015.

¹⁷⁹ Disponível em: <https://www.templeton.org/what-we-fund/grants/generosity-for-life-the-science-and-imagination-of-living-generously>. Acesso em 10 de novembro de 2015.

¹⁸⁰ Ver, por exemplo, “For the love of God... scientists in uproar at religion prize”, matéria de Steve Connor publicada pelo *The Independent* em 23 de outubro de 2011. Disponível em: <http://www.independent.co.uk/news/science/for-the-love-of-god-scientists-in-uproar-at-1631m-religion-prize-2264181.html>. Acesso em 3 de novembro de 2015.

Parece haver assim uma inevitável politização em torno da marca e dos valores que representa. Sharon Begley comenta que, no panorama da cobertura científica nos EUA, a influência da Fundação teria diminuído quando os jornalistas começaram a questionar sua agenda¹⁸¹. A matéria “The Biology of Belief”, publicada pela *Time Magazine* em 2009, já explicita ressalvas à instituição ao afirmar que alguns dos 6 mil estudos publicados sobre o poder da oração desde o ano 2000 haviam sido “subsidiados pela Fundação Templeton - cuja missão é definida em parte pelo emparelhamento entre ciência e religião -, mas outros foram patrocinados por apoiadores mais desapaixonados”¹⁸². A seus críticos, a Templeton Foundation costuma responder que os projetos que patrocina são guiados rigorosamente pelo protocolo científico e pela avaliação por pares, apontando o prestígio das instituições de pesquisa e ensino com as quais trava parcerias.

Indagado sobre a atuação da Templeton Foundation na concessão de recursos para a pesquisa em neuroteologia, o cientista Andrew Newberg comenta, em entrevista realizada para este estudo, que a influência dessa ou de outras entidades filantrópicas consiste basicamente em definir o horizonte dos estudos que serão ou não realizados:

Na verdade, recebi muito pouco apoio da Templeton Foundation. Projetos que são relevantes para a neuroteologia podem vir de uma variedade de fundações e indivíduos, assim como dos National Institutes of Health, que geralmente apoiam estudos de meditação por motivos médicos. Minha experiência com a maior parte desses grupos é que, embora possam direcionar quais estudos serão feitos, eles não influenciam os resultados ou os dados. Ou, pelo menos, não mais do que em outros campos da ciência.¹⁸³

A necessidade de verbas para se fazer erguer o amplo campo de pesquisa de que trato aqui indica as intrincadas relações que regulam a produção do conhecimento, atravessada pelos interesses políticos, ideológicos e até religiosos que a viabilizam. Nesse cenário em que ambições diversas se encontram, agentes financiadores como a Templeton Foundation, o Mind & Life Institute ou os National Institutes of Health vêm desenhando um plano de objetos a serem conhecidos, e favorecendo o surgimento de *temas* cuja importância parece estar justamente no que *fazem falar*.

¹⁸¹ Ver entrevista anexa à página X.

¹⁸² “The Biology of Belief: Science and religion argue all the time, but they increasingly agree on one thing: a little spirituality may be very good for your health”, matéria de Jeffrey Kluger publicada na edição de 12 de fevereiro de 2009 da *Time*.

¹⁸³ Entrevista disponível na seção de Anexos.

Em 2006, Richard Sloan, professor da Escola de Psiquiatria da Universidade de Columbia, lançou “Blind Faith: the unholy alliance of religion and medicine”, apontando para a abundância de estudos a respeito dos efeitos da fé sobre a saúde empreendidos nos EUA, a questionabilidade dos resultados encontrados nas pesquisas e a decisiva participação da mídia local na consolidação de tal mercado.

Sloan destacava que o interesse sobre o tema impulsionava não só pesquisas desenvolvidas por laboratórios e agentes privados: o próprio Governo americano patrocinava, através dos National Institutes of Health, estudos sobre o impacto de preces à distância no tratamento de pacientes com glioblastoma, um tumor cerebral. Apesar dos problemas científicos, éticos, práticos e teológicos suscitados por tais pesquisas, comenta, “essa crença está crescendo, e podemos encontrar evidências de sua força no interior da comunidade médica e entre o público em geral.” (2008, p. 4)

O psiquiatra se tornaria o principal porta-voz, nos EUA, das perspectivas contrárias ao processo de aproximação entre religião e medicina. Em diversas das reportagens comentadas aqui, Sloan comparece como entrevistado, pontuando seu ceticismo a respeito dos métodos empregados e dos resultados encontrados nessas pesquisas.

A crítica central de Sloan diz respeito à baixa verificabilidade desses estudos, bem como à subpadronização de seus procedimentos de análise. O problema de muitos desses projetos de pesquisa, diz o psiquiatra, é que chegam à imprensa antes de passarem pelo processo de avaliação por pares. “Portanto, não temos informações sobre os métodos usados pelos pesquisadores”. (*Ibid.*, 109)

Uma outra clara oposição pública à agenda positiva aconteceu em 2014. O movimento de promoção especificamente da meditação alcançou tal visibilidade nos EUA que gerou uma reação de pesquisadores do tema, liderados pela neurocientista Catherine Kerr, da Brown University. Após ler uma matéria do *Huffington Post* sobre 20 benefícios que a prática traria - desde “reduzir o sentimento de solidão” a “aumentar o volume de massa cinzenta no cérebro” -, Kerr se pronunciou em sua página na rede social *Facebook* e convocou outros estudiosos do tema a se posicionarem sobre as inferências da mídia americana a respeito daquilo que as pesquisas científicas não sustentariam.

Em apenas três dias, mais de 100 respostas surgiram, levando a cientista a criar um grupo de discussão para pesquisadores com trabalhos afins, intitulado “Mindfulness and

Skillful Action”. O grupo conta com mais de 400 participantes, dentre cientistas, médicos e líderes da comunidade budista, dedicados a refletir sobre a distância entre as evidências científicas e clínicas da prática da meditação e a cobertura dada pela imprensa popular americana.

Citando os equívocos da tradução midiática de seu próprio artigo científico intitulado “Meditation experience is associated with increased cortical thickness”, Kerr¹⁸⁴ argumenta que veículos como o *Huffington Post* tendem a apresentar somente os achados positivos - e da maneira mais positiva possível -, em lugar de uma leitura equilibrada do que as pesquisas encontram. Em suas palavras, o discurso da imprensa cotidiana sugeriria que “qualquer pessoa com habilidades mentais deveria praticar meditação”¹⁸⁵. Essa ideia não apenas contradiria o estado das artes da pesquisa nesse campo (“nem todas as pessoas são beneficiadas pela meditação”), como prestaria um desserviço público, levando as pessoas, mais cedo ou mais tarde, a desacreditarem que a meditação possa beneficiar a alguns, em algumas situações.

Como os aspectos comentados até aqui sugerem, a agenda positiva corresponde a uma fusão de discursos, científicos ou quase isso, capazes de indicar novos sentidos para a tematização das práticas de fé em nossos dias. A ambivalência própria desse objeto, que origina desde estudos sofisticados até livros de autoajuda, embasa minha problematização do seu surgimento histórico. Entendo que a intensa publicização dessas descobertas oferece uma chave de acesso às condições políticas para seu aparecimento, e aceito, portanto, tanto a ciência quanto a ficção potencialmente presentes nesse conjunto de discursos como oportunos indícios de uma época.

Entendo também que, embora esteja irremediavelmente vinculada ao panorama cultural norte-americano, a reverberação da agenda positiva no Brasil explicita a comunhão de determinados valores políticos e culturais entre as duas cenas, dentre os quais se incluem tanto a relevância social do fenômeno religioso quanto a reivindicação de vocabulários específicos para que a experiência da fé se apresente como tema legítimo no debate público.

¹⁸⁴ Disponível em <http://www.tricycle.com/blog/don't-believe-hype>. Acesso em 20 de outubro de 2015.

¹⁸⁵ *Ibid.*

Tendo se tornado alvo de crescente investimento nos EUA, como vimos, essas investigações ganharam acolhimento também nos mercados acadêmico¹⁸⁶ e editorial brasileiro. A literatura de divulgação científica ilustrada abaixo demonstra como as relações entre espiritualidade e saúde, ciência e religião despontaram como temáticas de interesse comercial também no Brasil desde o início da última década, em lançamentos de editoras e selos como *Cultrix*, *LPM*, *Gente*, *Prumo* e *Best Seller*.

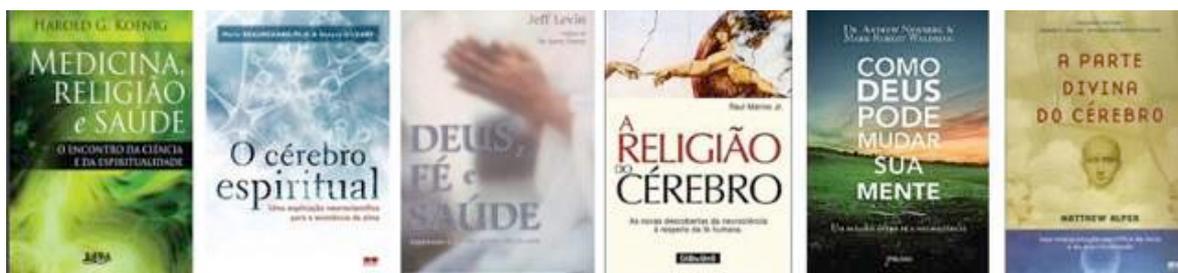


Figura 19: *Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*, de Harold Koenig. Editora LPM, 2014

Figura 20: *O cérebro espiritual: uma explicação neurocientífica da alma*, de Mario Beauregard e Denyse O'Leary. Editora BestSeller, 2010

Figura 21: *Deus, Fé e Saúde: explorando a conexão espiritualidade-cura*, de Jeff Levin. Editora Cultrix, 2003

Figura 22: *A religião do cérebro: as novas descobertas da neurociência sobre a fé humana*, de Raul Marino Jr. Editora Gente, 2005

Figura 23: *Como Deus pode mudar sua mente: um diálogo entre fé e neurociência*, de Andrew Newberg e Mark Waldman. Prumo, 2009

Figura 24: *A parte divina do cérebro: uma interpretação científica de Deus e da espiritualidade*, de Matthew Alper. Editora BestSeller, 2008

Contudo, não são apenas evidências editoriais que sugerem o início de um processo de institucionalização da agenda positiva também no Brasil. Em nosso espaço acadêmico e científico, diferentes iniciativas vêm consolidando o debate em torno do potencial terapêutico das práticas espirituais.

¹⁸⁶ Ver, por exemplo: CESCUN, Everaldo. *Neurociência e religião: as pesquisas neurológicas em torno da experiência religiosa*. In: *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, 77-96, jul./dez. 2011; NOGUEIRA, Sebastiana. *A ascensão celestial de Paulo de Tarso: análise de II Coríntios 12: 1-10 a partir da história da religião e da neuroteologia*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor. São Bernardo do Campo, 2012.

O Programa de Pós-Graduação em Saúde da Universidade Federal de Juiz de Fora inclui, dentre linhas de pesquisa como “Saúde do Sistema Digestivo” e “Avaliação de Fármacos”, uma exclusivamente dedicada a “Espiritualidade e Saúde”, com foco em estudos epidemiológicos e clínicos. No âmbito do Programa, o *Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde* visa a se firmar como um centro de referência para as pesquisas na área, fomentando publicações e eventos, e prevendo o fornecimento de “informações atualizadas e confiáveis à população através de constantes entrevistas à imprensa falada, escrita e televisiva”¹⁸⁷.

Em 2013, atendendo a um pedido formal de mais de 500 médicos e pesquisadores, a Sociedade Brasileira de Cardiologia incorporou em sua estrutura o *Grupo de Estudos em Espiritualidade e Medicina Cardiovascular* (GEMCA). Com mais de 700 associados atuais, o GEMCA realiza atividades nos congressos organizados pela instituição e desenvolve pesquisas em diferentes áreas, como *coping* (enfrentamento), psico-afetividade (estresse, ansiedade, depressão) e estados alterados de consciência.

No Instituto de Psiquiatria da Universidade de São Paulo, está em funcionamento desde o ano 2000 o *Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade*. O PROSER visa a realizar pesquisas na área e oferecer assistência terapêutica, melhorando “o autoconhecimento, a busca por sentido e a descoberta de valores positivos individuais”¹⁸⁸. Dentre as práticas de assistência preconizadas pelo Programa está a *anamnese espiritual*, que objetiva estimular a reflexão do paciente sobre suas vivências espirituais/religiosas; a *meditação mindfulness*, a fim de “acalmar a mente, diminuir os processos ruminativos e as características obsessivas do fluxo caótico dos pensamentos”, e o *coping espiritual/religioso*, que consiste no “uso da religião, espiritualidade ou fé para lidar com o estresse e as consequências negativas dos problemas de vida, por meio de um conjunto de estratégias religiosas e/ou espirituais”¹⁸⁹.

A essas iniciativas soma-se o desenvolvimento, desde 2006, da *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares* pelo Ministério da Saúde, com vistas à implantação de novas formas de atendimento e terapêutica no Sistema Único de Saúde (SUS). A ação demonstra o reconhecimento, por parte do Poder Público, da noção de *integralidade* do paciente e da necessidade de serem atendidas, pelo serviço médico, diferentes demandas: “as

¹⁸⁷ Disponível em: <http://www.ufjf.br/nupes/>. Acesso em 10 de novembro de 2015.

¹⁸⁸ Disponível em http://ipqhc.org.br/pag_detalhe.php?categ=Hospital&id=268. Acesso em 11 de novembro de 2015.

¹⁸⁹ *Ibid.*

várias práticas desenvolvidas propõem a evolução global e contínua das capacidades humanas (física, mental, emocional e *espiritual*)”. (BRASIL, 2009, p. 148) (grifo meu)

Todos esses feitos ajudam a identificar o aparecimento difuso e polivalente da noção da *espiritualidade* no ambiente das Ciências Médicas do país. Chamo atenção para o fato de que a espiritualidade - por vezes acompanhada da ideia de *religiosidade* - seja recorrentemente tematizada nos materiais de comunicação dessas instituições ou no debate público como dimensão da experiência humana que não deve ser *negligenciada* no atendimento médico, denotando a subordinação de seu sentido ao ideal da saúde. Noutras palavras, o papel reservado a essa faculdade parece invariavelmente prescrito por sua sujeição a outro princípio norteador: “o que mobiliza cientistas, políticos, médicos e terapeutas não é propriamente a espiritualidade, mas sim as consequências da espiritualidade ter sido produzida como uma questão de saúde”. (TONIOL, 2015, p. 19)

A legitimidade do enunciado “ter fé faz bem à saúde” deriva não apenas do esforço científico na busca pelos benefícios da espiritualidade, mas da aceitação e multiplicação social dessa ideia. Por mais que sobre ela recaiam investimentos pontualmente identificáveis, como aqui analisei, a agenda positiva não parece se constituir como uma intenção direcionada de um grupo de sujeitos. Acredito, antes, em *vontades e efeitos de verdade* que se maquinam através dos discursos repercutidos por sua conveniência a determinadas injunções políticas e culturais. Na próxima seção, serão abordadas as ancoragens epistemológicas da agenda positiva.

SEÇÃO II | O EXERCÍCIO DA FÉ

Fala-se do “Evangelho do Relaxamento”, do “Movimento do ‘Não se preocupe’”, de pessoas que repetem para si mesmas “Juventude, saúde, vigor!” quando estão se vestindo pela manhã, como um lema para o dia. Reclamar sobre o tempo está se tornando proibido em muitas casas, e mais e mais pessoas estão reconhecendo que não é de bom tom falar de sensações desagradáveis ou dar muita atenção às inconveniências e dores ordinárias da vida. Tais efeitos tônicos sobre a opinião pública seriam bons mesmo se resultados mais impressionantes não existissem. Mas esses últimos abundam. (JAMES, 1958, 97)

A atitude positiva perante a vida parecia se esboçar como um imperativo cultural nos Estados Unidos da América já no despoitar do século XX. É o que se pode inferir da ascendente cena moral descrita por William James em “Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature”, série de conferências publicadas em livro em 1902.

O clássico estudo apresentado pelo pai da Psicologia americana teve como uma de suas mais imediatas consequências o debate sobre a aliança entre o comportamento religioso e o pensamento positivo. Esse famoso trabalho coroou um conjunto de iniciativas que se desenvolveram na paisagem cultural americana ainda no século XIX, tendo representado uma guinada na percepção dos impactos da religião sobre a vida subjetiva.

Tais empreendimentos - levados à frente por cientistas como James ou mesmo por gurus espirituais, como veremos - punham especial atenção nas resultantes psicológicas das *experiências* nas quais alguém acreditava estar em contato com o divino ou o transcendente. Essa abordagem pragmática dos *estados religiosos* parece ser uma inescapável matriz genealógica da agenda positiva, e buscarei realçar nesta seção as diferentes fontes conceituais que cooperam para o florescimento dessa tendência discursiva.

Apesar de suas diferenças, os três vetores que compõem a agenda positiva e serão aqui comentados - a *medicina integrativa*, a *psicologia positiva* e a *neuroteologia* - podem ser razoavelmente aproximados como arenas de formulação de respostas ao paradigma da saúde. A maneira como essas fontes abordam a questão religiosa tem necessariamente a ver com sua tematização na qualidade de *prática*, a fim de transformá-la em um *recurso*.

Entendo assim que essa agenda positiva está vinculada à ascensão do que autores como Nikolas Rose (2007) chamam de *cultura somática*: a consolidação do ideal da saúde como um princípio ético central de nossas sociedades contemporâneas. Esse *ethos* tem a ver com o desenvolvimento de práticas e saberes ao longo da segunda metade do século XX, que cooperaram para a individualização de cada sujeito a partir de uma espécie de “cidadania

orgânica”. Nossa condição humana teria passado a ser essencialmente definida pelo discurso da Biologia, bem como por sua crescente capacidade de intervir em nosso material de base.

Assim, teríamos aprendido a falar da plasticidade dos genes, dos hormônios e dos moduladores neuronais como os recursos-chave que regulam não apenas os limites entre normalidade e patologia, mas também as possibilidades de aprimoramento de nossa própria identidade. Uma cena ética assim descrita:

Os seres humanos na cultura ocidental contemporânea crescentemente entendem a si próprios em termos somáticos: a corporeidade tornou-se um dos mais importantes locais para técnicas e julgamentos éticos. Nesse regime, cada sessão de aconselhamento genético, cada ato de amniocentese, cada prescrição de antidepressivo é feita sobre a possibilidade, ao menos, de um juízo sobre a qualidade de vida relativa e comparativa de diferentes formas de *ser humano*. (...) Nossa própria vida biológica ingressou no domínio da decisão e da escolha. É isso o que significa viver em uma era de cidadania biológica, de ética somática e de políticas da vida. (ROSE, 2007, p. 254; grifo meu)

Esse traço sociopolítico e cultural de nosso momento histórico transforma a realidade corporal na referência basilar da “boa vida”, levando diferentes discursos modelares - da autoajuda à neurociência - a insistirem na ideia do bem-estar como medida de excelência da experiência humana. Esses são desdobramentos atuais de predições feitas por Michel Foucault em sua análise do “Nascimento da Biopolítica” (2008), frente ao aparecimento da ideia do *capital humano* no pensamento liberal do século XX. A fusão entre os discursos médico-científico e econômico, demonstra Foucault, postula que toda força de trabalho corresponde a um capital sobre o qual devem convergir investimentos de melhoria, tendo na biomedicina um de seus apoios fundamentais.

Meu interesse consiste em pensar como a agenda positiva se inscreve nesse amplo quadro político, predeterminando uma visada utilitarista da experiência da fé. A seguir, investigarei os respaldos epistemológicos dos enunciados comentados anteriormente, remontando a três correntes de pesquisa que ganharam a cena pública norte-americana ao longo das últimas décadas. A seção está dividida em quatro breves subseções, organizadas em torno das premissas da (I) *medicina integrativa*, da (II) *psicologia positiva* e da (III) *neuroteologia*. A partir dessas referências, defenderei que a agenda positiva se radica, respectivamente, no descolamento entre *práticas* e *crenças* religiosas, na promoção de uma equivalência entre as ideias de *fé* e *otimismo*, e na universalidade dos *mecanismos cerebrais correlatos* a experiências místicas/religiosas.

Cada uma dessas perspectivas, em sua história própria, contribui para o aparecimento da positivação do tema da fé. Mais além, tais arenas discursivas se afinam na valorização da

categoria da *experiência* como dado nuclear de abordagem do fenômeno religioso, e é da (IV) reconstituição dessa abordagem psicologizada que trata a última parte do capítulo.

II.II.I. Medicina Integrativa

Descartes contribuiu amplamente para as sensibilidades filosóficas modernas e para a compreensão da mente e do corpo. Todavia, sua importância para a história da Medicina Integrativa não é tanto a de um filósofo de verdade, e sim a de um símbolo dos erros modernos. (HARRINGTON, 2008, p. 227)

No livro “The Cure Within: a History of Mind-Body Medicine”, Anne Harrington define que, para a consolidação do campo que ficou conhecido no Brasil como *Medicina Integrativa*, o legado de René Descartes na famosa aporia sobre o vínculo entre corpo e mente representa apenas mais um dos equívocos do pensamento moderno. Embora o nome original em inglês desse ramo da medicina (*Mind-Body*) sugestione uma reação ao “erro de Descartes”, as ideias do filósofo comparecem pouco - ou caricaturizadas - nos livros e artigos identificados com a área de estudos, salienta a historiadora.

A “dimensão espiritual” de cada indivíduo, negligenciada pela clínica moderna em sua instrumental atenção ao corpo, seria reabilitada no século XX com estudos sobre medicina psicossomática, que ganhariam visibilidade com “High Level Wellness”, livro do médico Halbert Dunn publicado em 1961. Dunn colaborou com diversos institutos de pesquisa norte-americanos dedicados a levantar estatísticas sobre saúde/doença da população, tendo introduzido a categoria do *bem-estar* como fator de avaliação médica, o que inspirou um modelo de análise clínica que suplantava a noção meramente orgânica de saúde no país.

Em paralelo às vicissitudes do mercado de assistência médica nos EUA do pós-II Guerra, a demanda por *holismo* e *integralidade* se tornaria corrente no debate público já na década de 1970, cooperando para o surgimento do campo da Mind/Body Medicine, ou *Medicina Integrativa*. Os pioneiros desse movimento foram médicos e pesquisadores que se dedicavam ao impacto de práticas meditativas nas funções fisiológicas e sua capacidade de reverter condições de estresse.

Tal interesse, contudo, não era um dado aleatório: nos anos 1960, expandiu-se nos EUA a adesão social à Meditação Transcendental, inspirada em mantras e práticas contemplativas de origem hindu, que prometia oferecer bem-estar e criatividade a partir de 15 a 20 minutos de treino diário. O sucesso da Meditação Transcendental se devia em grande parte à popularidade do mestre Yogi Maharishi Mashesh, que, após ser escolhido como guru

pelos Beatles, tornou-se uma figura *cult*, realizando diversas turnês pelos EUA. Em fins dos anos 1960, a prática de meditação parecia uma forma de acesso à psicodelia e à paz de espírito, levando o *New York Times* a chamar seu divulgador, Yogi Maharishi Mashesh, de “o maior guru do Ocidente”¹⁹⁰.

Em 1969, no calor dessa tendência, Robert Keith Wallace, estudante de medicina na Universidade da Califórnia, realizou estudos sobre as alterações fisiológicas de colegas de curso após a prática da Meditação Transcendental. Os resultados apontavam a redução no consumo de oxigênio e na frequência cardíaca de repouso, além de alterações nas ondas cerebrais. Os padrões encontrados nos eletroencefalogramas sugeriam um estado de consciência diferente dos que até então haviam sido classificados pela ciência - como vigília, sono e sonho -, bem como de estados induzidos, como a hipnose. (*Ibid.*, p. 7)

Contudo, apenas anos depois, com a divulgação das descobertas do cardiologista Herbert Benson, da Escola de Medicina de Harvard, esses estudos se desenvolveriam e extrapolariam o circuito de adeptos do movimento contracultural. Benson acreditava que o estresse podia aumentar o risco de ataque cardíaco e, para testar formas terapêuticas, usava técnicas de *biofeedback* em laboratório para treinar macacos a controlarem a pressão arterial. Em fins dos anos 1960, o médico foi procurado por um grupo de praticantes da Meditação Transcendental, que se ofereceram como cobaias para que os benefícios da prática, que podiam notar em si mesmos, fossem testados e comprovados experimentalmente.

Os testes consistiam em três etapas - pré-meditação, meditação e pós-meditação - de 20 minutos cada, entre as quais o pesquisador media diferentes reações fisiológicas, como a pressão arterial e as ondas cerebrais dos voluntários. As significativas alterações notadas em respostas metabólicas, padrões de respiração e comportamento cerebral levaram o médico a investir em novos estudos sobre a prática.

Segundo Benson, mais relevantes do que os estados de consciência alcançados, eram os efeitos da prática no funcionamento visceral, que pareciam corresponder a uma reversão dos índices de estresse (respiração, batimento cardíaco etc.). A esse fenômeno Benson deu o nome de “relaxation response”, defendendo que a meditação consistia simplesmente em uma tecnologia natural e universal capaz de criar efeitos psicológicos desejáveis.

Dali em diante, Herbert Benson escreveria um conjunto de *best-sellers*, sendo o mais conhecido deles “The Relaxation Response” (1975). O livro foi um fenômeno editorial nos

¹⁹⁰ “Chief Guru of the Western World”, matéria de Barney Lefferts publicada pela *The New York Times Magazine* em 17 de dezembro de 1967.

anos 1970, apresentando para o público americano uma versão científica dos benefícios da meditação. O trabalho desse cardiologista parece ser fundamental para situar a agenda positiva por conta de sua fecundidade: 190 artigos científicos e doze livros de divulgação publicados, que venderam mais de 5 milhões de cópias¹⁹¹.

Após o lançamento de “The Relaxation Response”, Benson publicou em 1984 “Beyond the Relaxation Response: How to Harness the Healing Power of your Personal Beliefs”. Nesse livro, o professor da Harvard Medical School afirmava que nossas forças e potenciais para a experiência do bem-estar são moldadas pelos modos negativos ou positivos como pensamos” (1984, p. 4). Baseado nessas constatações, o médico americano lançava a ideia de um “Fator Fé”, como descrito abaixo:

Certas práticas meditativas e de devoção podem ser empregadas para deflagrar a ‘Resposta do Relaxamento’. (...) Alguns anos atrás, eu pensava que essa abordagem era suficiente para desencadear os benefícios dessa resposta do organismo. Mas agora vim a entender que os efeitos dessa técnica simples, combinadas com as crenças pessoais mais profundas do praticante, podem criar outros ambientes internos capazes de cooperar para que o indivíduo alcance estados otimizados de saúde e bem-estar. Essa combinação entre a técnica da ‘Resposta do Relaxamento’ com os sistemas de crença do praticante é o que eu chamo de ‘Fator Fé’”. (*Ibid.*, p. 5)

Para Benson, o “Fator Fé” significava uma ponte entre “perspectivas religiosas/éticas”, “meditação” e “observação científica”. O médico assegurava que os indivíduos que se valessem do “Fator Fé” poderiam efetivamente aliviar enxaquecas, reduzir dores no peito, controlar a hipertensão, vencer a insônia e prevenir ataques de hiperventilação pulmonar.

Em um artigo intitulado “The Mind over the Body”¹⁹², publicado em dezembro de 1987 no *The New York Times*, o psicólogo Daniel Goleman assinalava que o trabalho de Herbert Benson ajudava a consolidar nos EUA o campo da Mind/Body Medicine. Para Goleman, a conveniência dessa abordagem era que, em uma era na qual as “marés políticas, econômicas e sociais” negavam ao indivíduo o controle do seu próprio destino, “a sensação de poder controlar ao menos o próprio corpo pode mesmo vir a ser curativa”.

Outro nome importante desse campo é Jon Kabat-Zinn, um físico que se tornou professor de meditação em fins dos anos 1970. Zinn especializou-se em uma técnica de estabilização da atenção própria do Budismo Theravada, chamada *vipassana*. Nos livros que

¹⁹¹ Disponível em <https://www.bensonhenryinstitute.org/about/dr-herbert-benson>. Acesso em 15 de outubro de 2015.

¹⁹² “The Mind over the Body”, artigo de Daniel Goleman publicado pelo *The New York Times* em 27 de setembro de 1987. Disponível em: <http://www.nytimes.com/1987/09/27/magazine/the-mind-over-the-body.html?pagewanted=all>. Acesso em 16 de outubro de 2015.

publicou a partir da década de 1980, Kabat-Zinn defendeu que a prática constante de formas específicas de meditação poderia fortalecer o sistema imunológico e auxiliar na prevenção de doenças.

A área também conheceu, já na década de 1990, outro importante divulgador dos benefícios da meditação. B. Alan Wallace, pesquisador publicado pelas editoras das universidades de Columbia e Oxford, escreveu alguns dos primeiros livros americanos dedicados a apresentar uma perspectiva científica das práticas contemplativas do Budismo tibetano, como “Buddhism with an Attitude: the Tibetan Seven-Point Mind Training” e “Embracing Mind: The Common Ground of Science and Spirituality”.

Os trabalhos de Benson, Kabat-Zinn e Wallace, dentre outros estudiosos, são origens mais ou menos evidentes da agenda que busco delinear não apenas por terem insistido na plena integração entre corpo e mente, mas também em que a relação entre essas duas entidades é capaz de fornecer potentes soluções terapêuticas. Essas ideias também podem ser consideradas antecedentes do fenômeno cultural do *Mindfulness*¹⁹³, em voga nos EUA hoje, que define um exercício de focalização mental e aceitação das emoções, pensamentos e sensações que ocorrem no instante presente, inspirada na meditação budista *anapanasati*.

Sobretudo, a relação entre a Medicina Integrativa e a agenda positiva parece estar no enaltecimento das qualidades terapêuticas de práticas religiosas sem qualquer vinculação teológica com as tradições em que se originam. Essa perspectiva secularizada sugere que tais “tecnologias” podem funcionar para qualquer pessoa, realçando o descolamento entre as ideias de prática e crença religiosa nos termos do jargão científico.

II.II.II. Psicologia Positiva

A gratidão transpessoal pode ser um reconhecimento a Deus, ou a uma força maior, mas também pode ser direcionada ao cosmos, de forma mais geral. É a gratidão que alguém sente quando contempla um céu estrelado ou uma majestosa montanha. (...) Nessa atitude, as pessoas reconhecem que estão conectadas umas às outras de uma forma misteriosa e milagrosa que não é totalmente determinada por forças físicas, mas é parte de um contexto mais amplo ou transcendente.” (EMMONS & MCCULLOUGH, 2004, p. 7)

¹⁹³ A matéria de capa de 23 de janeiro de 2014 da revista *Time* definia o fenômeno nos seguintes termos: “The Mindful Revolution: The science of finding focus in a stressed-out, multitasking culture”. “We’re in the midst of a popular obsession with mindfulness as the secret to health and happiness - and a growing body of evidence suggests it has clear benefits.”

Eis um trecho de “The Psychology of Gratitude”, livro publicado em 2004 pela Oxford University Press e assinado por Robert Emmons e Michael McCullough, professores de Psicologia nas universidades da Califórnia (Davis) e de Miami, respectivamente. Focado nas bases psicológicas, emocionais e sociais da experiência da gratidão, o trabalho conta com ensaios de antropólogos, biólogos e outros pesquisadores, buscando lançar luz sobre uma “disposição humana altamente valorizada no judaísmo, no cristianismo, no islamismo, no budismo e no hinduísmo”. (p. 3)

O livro ilustra o aparecimento de outra forma discursiva que modela a agenda positiva. Centrada em uma mudança de perspectiva da prática clínica, a *Psicologia Positiva* - outro fenômeno notadamente norte-americano - tornou-se uma cadeira acadêmica e um nicho editorial, tematizando as virtudes e potenciais da psique humana em vez dos distúrbios dos quais a Psicologia historicamente se ocupou.

O pensamento positivo é uma fórmula cultural dos EUA que originou um primeiro grande sucesso de massa em 1952. “The Power of Positive Thinking”, lançado pelo autor cristão Norman Vincent Peale, atingiu a marca de 5 milhões de exemplares vendidos e se tornou uma espécie de modelo para o mercado da autoajuda, trazendo em sua abertura dois mandamentos - “Acredite em você! Tenha fé em suas capacidades!”. (PEALE, 1952, p. 1)

Peale apresentava em seu trabalho um método motivacional para incentivar o leitor a restaurar a fé, dominar os problemas da vida cotidiana, libertar-se de preocupações e praticar exercícios de oração capazes de reforçar em si mesmo o encontro com a felicidade. Tal programa encontrou forte aceitação junto ao público, mas o mesmo não se pode dizer da comunidade acadêmica: Peale foi acusado de charlatão por diversos críticos, especialmente estudiosos da saúde mental, pela inconsistência das técnicas que pregava.

Repudiado por décadas pelos acadêmicos como uma “crendice”, o pensamento positivo ganharia ares de ciência em fins da década de 1990, por razões institucionais. Foi a eleição de Martin Seligman ao posto de presidente da American Psychological Academy em 1997 que permitiu à Psicologia Positiva ascender no panorama acadêmico dos EUA.

Seligman é professor e diretor do Positive Psychology Center da Universidade da Pensilvânia, e autor de *best-sellers* como “Learned Optimism” (1990) e “Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment” (2002). Como os próprios títulos sugerem, seus trabalhos não apenas enaltecem os benefícios de se cultivar a felicidade e o otimismo, mas contam com uma visada essencialmente prática, buscando auxiliar o leitor, através de testes e exercícios, a alcançá-los.

Ao assumir o posto mais alto da pesquisa em Psicologia nos EUA, Seligman trataria de distanciar seus interesses científicos do “pensamento positivo” popular, acusando-o de fraudulento. Sua intenção seria cooperar para a criação de uma rede de investigações científicas sobre as emoções positivas, que fossem capazes de esclarecer a dinâmica de sentimentos não discutidos pela Psicologia, como a felicidade e o otimismo. Já em 1998, Seligman dizia que, “em lugar dos atuais guias motivacionais, dentro de uma década ‘teremos livros de autoajuda que funcionam de verdade’”¹⁹⁴.

A aceitação das ideias de Seligman e de outros adeptos da “ciência da felicidade” aconteceu no bojo de circunstâncias desfavoráveis para a prática profissional da Psicologia nos EUA. Durante os anos 1990, as seguradoras de saúde norte-americanas tornaram-se refratárias ao tratamento psicoterápico, deixando de cobrir o serviço por seu alto custo e longa duração. Para continuar exercendo a profissão, diversos psicólogos deixariam de clinicar e abraçariam o emergente e milionário mercado do *coaching*, um dos mais recentes filões da “indústria de motivação” nos EUA. (EHRENREICH, 2009, p. 150)

A reivindicação primordial da Psicologia Positiva é de que os problemas são *erros de percepção*: é possível mudar a perspectiva e corrigir a própria reação frente aos impasses da vida. Esse empenho se baseia na comprovação científica de que a felicidade não é apenas um sentimento desejável por si mesmo, mas uma *emoção útil* ao aprimoramento da saúde e à busca do sucesso pessoal.

O interesse específico que a área desperta para este estudo diz respeito à cientificização de experiências socioculturais que a antecederam na paisagem americana, em torno das alianças entre o pensamento positivo, a religião e a saúde. As raízes históricas desse movimento remontam à primeira metade do século XIX, no surgimento de uma resposta ao pessimismo da doutrina calvinista que moldava o imaginário religioso da época, bem como aos limites da medicina de então. O guru *New Age* Phineas Quimby pode ser localizado como o precursor dessa tradição, tendo se tornado conhecido por suas pesquisas e ensinamentos sobre o impacto de exercícios mentais no processo de cura de diferentes doenças.

Os preceitos de Quimby deram forma à corrente filosófica do *New Thought*, explícita reação à austeridade do Deus calvinista que ensombrou a cultura americana, uma divindade distante, exigente e quase indiferente ao sofrimento humano. Ao contrário, o *New Thought* propunha que Deus era uma “mente” ubíqua e poderosa, que envolvia todos os homens:

¹⁹⁴ “Happy days are here again”, matéria de Strawberry Saroyan para a *Elle* (EUA), publicada em dezembro de 1998.

seríamos assim todos parte dessa mente universal, na qual não caberia a ideia de “pecado” ou de “mal”. (*Ibid.*, 79)

A expansão do *New Thought* no século XIX se deveu, sobretudo, à sua capacidade de responder a anseios que giravam em torno da religião e da saúde, em um período no qual grande número de norte-americanos de classe-média sucumbiam a uma doença que viria a ser chamada de *neurastenia*. De confusas etiologia e terapêutica para a medicina de então, a enfermidade implicava a perda de vitalidade e do interesse geral, sugerindo quadros de psicossomatização. Nesse contexto, práticas de cura preconizadas por Quimby e seus discípulos baseavam-se na ideia de que o poder da mente - a fé - seria capaz de reconectar o indivíduo à “grande Mente” ou “Deus”.

O *New Thought* influenciou diversas correntes espiritualistas ao longo do século XIX: “mais e mais, as pessoas começaram a defender que a fé não era apenas uma pré-condição para a cura divina; ela era um poder de cura por si mesma - os humanos podiam comandar sua própria capacidade de realizar milagres através do pensamento e da atitude certos”. (HARRINGTON, 2010, p. 11)

Em 1879, Mary Baker Eddy, uma antiga paciente e discípula de Phineas Quimby, fundou a *Christian Science*, um movimento empenhado em “resgatar o Cristianismo primitivo e seu esquecido poder de cura”¹⁹⁵, que se tornou, no início do século XX, o segmento religioso de maior crescimento nos EUA, chegando a ter 270 mil membros afiliados em 1936. (STARK, 1998, p. 191)

A *Christian Science* se estabeleceu como um conjunto de crenças que diferem da teologia cristã ortodoxa, apoiando-se em um radical idealismo que sugere que o mundo material é uma ilusão e a realidade é puramente espiritual. As doenças que acometem o corpo são vistas assim como desordens mais mentais do que físicas, devendo ser tratadas não pela medicina tradicional, mas por um tipo específico de prece: usando um conjunto de sinônimos definidos por Mary Eddy para qualificar a totalidade de Deus e o caráter espiritual de toda natureza sensível, o indivíduo seria capaz de reverter as crenças responsáveis por criar a sensação ilusória de uma doença.

A igreja assegura que se baseia propriamente em uma “ciência cristã”, dedicada ao estudo de um deus que não deseja que ninguém sofra ou adoença. Cerca de 100 mil “Christian Scientists” são hoje estimados como membros da igreja, que conta com imensos templos nas

¹⁹⁵ Disponível em: <http://christianscience.com/read-online/christian-healing>. Acesso em 12 de novembro de 2015.

capitais americanas e, no Brasil, possui 15 santuários. Além desses espaços, a Christian Science dispõe de “Reading Rooms”, livrarias e bibliotecas dedicadas a “explorar respostas espirituais para a maioria dos problemas humanos”, espalhadas por mais de 1200 cidades de todo o mundo.

Marcada por movimentos assim, a cultura norte-americana parece inescapavelmente influenciada pelo apelo ao “positivo”. Barbara Ehrenreich (2009), jornalista e ativista política, relata sua experiência pessoal de enfrentar um câncer de mama em meio a um contexto cultural no qual assumir uma perspectiva positiva em todas as situações teria passado a significar a solução para qualquer problema. A escritora resume os conselhos ouvidos de médicos, enfermeiros e mesmo de pessoas de seu círculo social durante seu tratamento da seguinte forma: “considere o seu câncer um presente”. O pensamento positivo, afirma Ehrenreich, infiltrou-se na indústria de aconselhamento para desempregados, nos currículos oficiais da Ivy League - o conjunto das oito mais gabaritadas universidades americanas -, nas igrejas evangélicas, nas conferências motivacionais e, evidentemente, nas listas de *best-sellers*.

Dessa forma, o pensamento positivo, repaginado como Psicologia Positiva, coopera para um nivelamento entre as ideias de fé e otimismo não apenas nos livros de autoajuda que falam sobre o poder da “lei da atração”, mas agora também na divulgação de estudos que dizem comprovar a cientificidade da atitude positiva.

O efeito coletivo de todos esses desenvolvimentos foi transformar o poder de cura de um certo tipo de expectativa positiva - chame de pensamento positivo ou fé - em uma entidade que não tem nada a ver com a compaixão ou a providência divina, mas tudo a ver com certas intrigantes realidades da psicologia e da fisiologia humanas. Há uma capacidade inata em nossos corpos de tentar tornar reais os cenários otimistas em que ferventemente acreditamos. (HARRINGTON, 2010, p. 13)

Foi ao tornar visível no debate público essa realidade psicológica e fisiológica humana que a Neuroteologia firmou-se como outro vetor fundamental da agenda positiva, como veremos na próxima seção.

II.II.III. Neuroteologia

O encontro dos vocábulos *neuro* e *teologia* soa razoavelmente insólito porque inserido no plano de nossa tradição filosófica e cultural, ainda tão marcada pelo dualismo entre as noções de *corpo* e *mente*. Sabemos que essa dicotomia foi decantada a partir da filosofia de René Descartes no século XVII: sintetizando a ideia de que o pensamento e a consciência mesma do pensamento configuram os substratos da experiência de existir, a proposição do

cogito ergo sum demarcou uma cisão entre a mente (a *res cogitans*) e o corpo (a *res extensa*) no âmago da cultura moderna.

Esse distanciamento implica estipular a coexistência de uma substância material, de funcionamento mecânico - o corpo - e uma substância intangível e indivisível, responsável pelo raciocínio, pelos afetos e pelo juízo moral - a mente, também entendida como *espírito* ou *alma racional*. A separação preconizada por Descartes, que imputou à razão o papel de estruturar a apreensão do mundo sensível e sua representação, bem como legou ao corpo uma função maquinal, foi integrada ao repertório do senso comum como uma espécie de dicotomia intransponível de nossa experiência de sujeitos.

Ao lançar “O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano” em 1994, o português António Damásio colocou em xeque esse legado, confrontando os pressupostos cartesianos à luz de recentes descobertas sobre o dinamismo da relação entre corpo, cérebro e mente. Para tanto, seu livro retomou casos históricos de lesões cerebrais¹⁹⁶, a fim de demonstrar como a pesquisa em neurofisiologia, desde pelo menos o século XIX, vem evidenciando a ligação entre diferentes regiões do cérebro e as atribuições da racionalidade. Damásio destacava, assim, que a razão não poderia se revelar em um centro cerebral, mas seria o produto de sistemas que funcionam em sintonia, a partir de níveis muito diferentes de organização fisiológica.

A principal crítica dirigida por Damásio à herança de Descartes tem a ver com a ideia de que a mente, em essência incorpórea, seria governada pela razão, em detrimento das emoções que atravessam o corpo e as interações com o ambiente externo. Damásio sugere que a existência é anterior ao pensamento, e que só por meio de nossa relação sensória, intuitiva e prática com o mundo ao redor emergem a vida subjetiva e a elaboração racional do ato mesmo de existir. Noutras palavras, o raciocínio e a vida emocional inexistem à parte do corpo: as operações mais refinadas da mente não são resultantes da atividade do cérebro apenas, mas do fato de que as emoções e o organismo como um todo funcionam em absoluta solidariedade.

Resgato ideias de “O Erro de Descartes” por representarem a base dos argumentos neuroteológicos desenvolvidos nos anos mais recentes. Contudo, a primeira menção ao termo *neuroteologia* se deu em 1962 com “Island”, romance derradeiro de Aldous Huxley, no qual a

¹⁹⁶ Mesmo tendo a parte frontal do cérebro atravessada por uma barra de ferro em 1848, Phineas Gage, operário norte-americano, não teve afetados seu raciocínio lógico, sua memória consciente ou suas capacidades linguísticas. Contudo, a lesão trouxe impactos à sua personalidade e à habilidade de tomar decisões, tornando-o incapaz, nas palavras de Damásio, de “planejar o futuro como ser social” (DAMÁSIO, 1996, p. 41)

disciplina representa uma ficção científica em vias de se tornar real: uma área de estudos especialmente dedicada às experiências transcendentais.

Até os anos 1990, tais estudos apoiavam-se prioritariamente na *hipótese do marcador límbico*, aquela premissa comentada ao início deste capítulo segundo a qual um comportamento anormal do sistema límbico - ativado por convulsões ou outros estímulos - fundamentaria a atribuição de significados religiosos a uma dada experiência. A essa interpretação subjaziam duas ideias importantes: primeiro, a concepção da experiência religiosa como uma resposta emocional, semelhante a outros reflexos produzidos pelo sistema límbico. Segundo, o entendimento das emoções como *respostas não-cognitivas*, ou seja, eventos eminentemente somáticos, tomados como reações a estímulos ou, noutros termos, reflexos sensorio-corporais. (AZARI, 2004, p. 98)

Essa perspectiva assumia, então, que a experiência religiosa seria compreensível no plano das manifestações do próprio corpo, e que sua significação estaria sujeita às atribuições disponibilizadas pelo contexto sociocultural do sujeito. Contudo, dada sua inscrição *orgânica*, o fenômeno religioso poderia ser caracterizado como um dado *universal*. Mesmo controversa dentro da própria comunidade científica, essa premissa deu esteio a abordagens que se tornaram corriqueiras desde o fim dos anos 1990, incluindo a ideia de que haveria um “circuito de Deus” no cérebro e que teríamos sido biologicamente predispostos à fé.

Dentre os estudiosos que desafiaram essa perspectiva já na virada para os anos 2000 estava Andrew Newberg. As ideias que deram projeção à carreira do neurocientista e abriram um novo capítulo para a investigação da experiência religiosa basearam-se em uma série de experimentos com SPECT (*single photon emission computed tomography*) scans, indicando a centralidade assumida pela pesquisa em neuroimagem a partir da década de 1990.

Newberg analisou os correlatos cerebrais da meditação em monges budistas tibetanos, da prece em freiras franciscanas e da glossolalia¹⁹⁷ em evangélicos pentecostais. O resultado dessas pesquisas não só apontou claras diferenças entre os estados normais do cérebro e aqueles verificados durante as experiências, como também sugeriu semelhanças entre os diferentes grupos. Em linhas gerais, os experimentos demonstraram a ocorrência, em tais estados, do aumento do fluxo sanguíneo no córtex pré-frontal, área considerada responsável por processos cognitivos complexos, como a linguagem e a percepção visual. Ao mesmo tempo, durante as experiências de mais profunda imersão relatadas pelos voluntários, as

¹⁹⁷ A *glossolalia* se refere a um fenômeno conhecido entre os protestantes pentecostais e católicos do movimento da Renovação Carismática, no qual um indivíduo, em fervor, expressa-se em uma língua estranha, à qual atribui origem divina.

imagens indicaram que a atividade dos lobos parietais inferior e superior, regiões reguladoras do senso de orientação no espaço, era praticamente suprimida.

Newberg & D'Aquili (2002) traduziram essa descoberta como a indistinção entre o *self* e o mundo externo, ou seja, o sentimento de unicidade com o cosmos que os religiosos declaram ter em suas experiências espirituais mais significativas. Tal achado representou um avanço em relação à concepção localizacionista da experiência religiosa, uma vez que descartou a ideia de que haveria um “circuito” ou um “ponto” de Deus no cérebro. Ao contrário, Newberg & D'Aquili postularam que a experiência religiosa é mediada por mudanças em padrões de atividades cerebrais amplamente distribuídas, envolvendo estruturas do sistema nervoso autônomo, do sistema límbico e de áreas do neocórtex.

Assim, opondo-se à premissa de que um *marcador límbico* seria responsável pela produção de significados religiosos para uma experiência, as pesquisas de Newberg & D'Aquili apoiam-se noutra concepção geral das emoções, que poderíamos caracterizar como *perspectiva cognitiva*. Nesse quadro teórico, a emoção é vista como o resultado de um processo avaliativo, embora pré-consciente, do sujeito da experiência perante uma dada circunstância. As emoções seriam, portanto, *respostas para a ação* perante situações relacionais impostas pelo meio com o qual o indivíduo interage.

Esses preceitos estão ancorados, sobretudo, na *teoria das emoções* de Damásio (1996, p. 197), que sugere que cada emoção corresponde a uma resposta corporal (muscular, endócrina etc.). Para Damásio, o que define uma emoção é um *evento somático*, cuja representação é registrada como imagem em uma região cerebral (*córtex somato-sensorial*) responsável por movimentos e comportamentos do corpo, cuja atividade indicaria a ocorrência mesma de uma emoção.

O que interessa reter nessa sucinta abordagem de uma temática tão complexa é a ideia de que uma emoção pode ser experimentada de maneira pré-consciente. Em tal esquema, as emoções originam sentimentos como resultado de um processo iniciado com a *indução primária* de um estímulo, seguida da *ativação* do marcador somático, que conduz a *mudanças nos padrões* das estruturas somato-sensoriais, levando à *deteção* dessas alterações e, só por último, ao *sentimento do sentimento*, ou seja, à consciência.

Tais ideias fornecem o alicerce para as especulações de Newberg & D'Aquili, na medida em que dão relevância central ao sentido da experiência para o sujeito. A perspectiva desses pesquisadores leva em conta a qualidade cognitiva da experiência religiosa ao predicá-la como emoção fundante de processos pelos quais a consciência autorreflexiva pode vir a ser engendrada. (NEWBERG & D'AQUILI, 2002, p. 46ff.)

Ao mesmo tempo em que a perspectiva cognitiva coloca os estudos de Andrew Newberg em sintonia com os debates teóricos mais recentes sobre a fenomenologia das emoções, sua abordagem sobre os processos desencadeados pela experiência religiosa reflete uma leitura idiossincrática da hipótese de Damásio. Assumindo como certa a função das emoções na configuração de estados mentais, Newberg resgata a tendência inaugurada pelo médico Herbert Benson na década de 1970 e explicita, em seus livros de popularização da ciência, a ideia de que o cultivo de práticas espirituais/religiosas seria capaz de proporcionar diferentes benefícios à saúde da mente e do corpo.

A partir da ideia de que o *estímulo* derivado dessas práticas desencadeia emoções que conspiram para o aparecimento da consciência, seus livros de divulgação, que já venderam mais de 250 mil exemplares¹⁹⁸, formulam um cenário no qual a crença se torna resultado secundário de eventos somáticos. Entendendo os hábitos como indutores de mudanças dos padrões corporais - como do comportamento das glândulas, dos músculos etc. -, Newberg igualmente contribui para a dissociação entre práticas e crenças, balizando-se pelo ideal do bem-estar em enunciados assim: “podemos transferir qualquer ideologia religiosa de uma prática espiritual para outra e continuar recebendo os mesmos benefícios neurológicos dessa experiência.” (NEWBERG & WALDMAN, 2009, p. 70)

A ideia de que a experiência religiosa consiste em certo “lucro cognitivo”, que repercute na otimização do funcionamento do organismo como um todo, leva Newberg a ser alvo de críticos de dentro da comunidade neurocientífica, como Azari (2004). Contudo, o fato do cientista ter se tornado o mais conhecido nome no campo da Neuroteologia evidencia a conveniência de sua produção intelectual ao que chamo de agenda positiva em torno do tema da fé.

Como se vê, diferentes *insights* dos estudos em neuroteologia caminham em sintonia com o que as tendências da medicina integrativa e da psicologia positiva asseguram. Na seção seguinte, arrisco uma aproximação entre essas correntes a fim de debater sua filiação a uma mesma matriz epistemológica, política e cultural.

II.II.IV. Experiência

(...) alguns elementos sensoriais relativamente universais fazem dessas experiências o que são, embora descritas de maneira muito diferentes. *O processo cognitivo transforma Deus em uma ideia, mas o processo sensorial faz com que Ele seja um sentimento generalizado que altera o modo como percebemos o mundo.* (NEWBERG & WALDMAN, 2009, p. 109) (grifo meu)

¹⁹⁸ Ver entrevista disponível na seção de anexos.

Onde estaria o ponto de acordo entre esse conjunto de fontes discursivas que, em seu elogio à experiência da fé, prescrevem continuamente uma dissociação entre práticas e crenças religiosas? Entendo que a medicina integrativa, a psicologia positiva e a neuroteologia configuram as bases de uma agenda por conspirarem, cada uma a seu modo, para o aparecimento de um debate público *sui generis* a respeito da fé.

Na esteira de Foucault, devemos reconhecer que todo projeto de racionalidade tem uma história própria: “história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento” (1996, p. 17). Arrisco, assim, que as diferentes correntes aqui comentadas têm uma racionalidade comum, relacionada à promoção da categoria da *experiência* como marco definidor de abordagem do fenômeno religioso.

Desvendar as matrizes dessa tendência cultural demanda encontrar “funções e posições do sujeito cognoscente” compatíveis com os discursos aqui analisados, e é na produção do psicólogo e filósofo pragmático William James que parece residir o incontornável elo entre eles. James sempre sustentou uma posição ambivalente a respeito do tema da religião: ao mesmo tempo em que acreditava que um estudo da natureza humana poderia contribuir para a compreensão da questão religiosa, reconhecia que as experiências com o sobrenatural não seriam passíveis de plena objetificação pela ciência, embora pudessem ser vivenciadas por cada indivíduo.

Essas ideias se revelam em “Varieties of Religious Experience” (1958) através de uma ênfase dada à singularidade da experiência individual, ecoando perspectivas teológicas como aquelas legadas do *pietismo*¹⁹⁹. Para tanto, James assume “ignorar totalmente o ramo institucional, nada dizer sobre as organizações eclesásticas, considerar tão pouco quanto possível a teologia sistemática e as ideias sobre os próprios deuses, e limitar-se à religião pessoal pura e simples” (1958, p. 36-37). Ao cunhar a ideia de uma “religião pessoal”, James tencionava referir-se aos “sentimentos, atos e experiências dos homens em sua solidão, na medida em que apreendem estar em relação com algo que consideram o divino”. (*Ibid.*, p. 38)

Essa experiência de relação com uma divindade que James postula como “religião pessoal” encontraria seu fundamento em “estados místicos de consciência”, circunscritos por quatro características específicas. Em primeiro lugar, uma experiência mística deve ser

¹⁹⁹ O pietismo foi um movimento cristão, aparecido no século XVII e vinculado ao luteranismo, que buscava se contrapor à teologia racionalista através de uma ênfase aos aspectos emocionais e místicos da experiência de cada indivíduo.

inefável, ou seja, desafiar a expressão e inviabilizar sua tradução em palavras. Sua natureza, portanto, é essencialmente experiencial, não podendo ser transferida para outros (*Ibid.*, p. 366). A segunda condição é a *qualidade noética*: trata-se de um estado de conhecimento, de revelação e iluminação que, “por regra, carrega um senso de autoridade após acontecido” (*Ibid.*, p. 367). Em terceiro lugar, a *transitoriedade*, já que esses estados não podem ser mantidos por longo tempo. Por último, a *passividade*: os indivíduos não podem controlar sua manifestação (*Ibid.*, p. 368).

O destaque dado por James a tais estados alterados de consciência indica uma de suas conexões com o caráter de *experiência* enfatizado pela agenda positiva. Contudo, essa aproximação pode ter ainda outra via de encontro: dentre as variações da experiência religiosa, James defende uma oposição entre o que seria uma “mentalidade saudável” e uma “alma doente”. A primeira representaria a tendência, involuntária e voluntária, de olhar para as coisas e identificar sua positividade, sendo ilustrada pela figura do poeta norte-americano Walt Whitman: “nenhum outro homem que já viveu gostava de tantas coisas e desgostava de tão poucas quanto ele. (...) Ele aparentava gostar (e acredito que de fato gostava) de todas as pessoas que via” (*Ibid.*, p. 87). Já uma “alma doente”, por outro lado, seria aquela atormentada pela melancolia e pelo pessimismo. Os casos das biografias de Leon Tolstói e do pregador inglês John Bunyan exemplificam experiências em que o “mal radical” tem vez: “repentinamente, de cada fonte de prazer, algo amargo surge: um toque de náusea, um apagamento do prazer, um sopro de melancolia” (*Ibid.*, p. 137).

Essas duas predisposições poderiam ser vistas, segundo James, como gradações de um mesmo comportamento perante a religião. Caberia a cada indivíduo gerir, de acordo com as vicissitudes de sua própria experiência, as inclinações à “mentalidade saudável” ou à “alma doente”, notando que “o cultivo sistemático de uma mentalidade saudável como uma atitude religiosa condiz com importantes tendências da natureza humana” (*Ibid.*, p. 92). James parece assim descrever, já em 1901, uma transição histórica fundamental acerca da experiência religiosa: a contaminação de sua práxis por um ideal que repropunha a relação do homem com o transcendente e tornava obsoletas certas formas de representação.

O avanço do liberalismo sobre o cristianismo durante os últimos cinquenta anos pode ser caracterizado como uma vitória da mentalidade saudável na Igreja em detrimento da morbidez com a qual se relacionava a antiga ‘teologia do fogo do inferno’. Temos agora congregações cujos pregadores, em vez de ampliarem nossa consciência do pecado, parecem devotados em lhe fazer pouco caso. Eles ignoram, ou mesmo negam, a punição eterna, e insistem na dignidade do homem acima de sua perversidade. (*Ibid.*, p. 93)

Diagnosticando essa mudança, sua obra transparece a iminente apropriação do espaço da religião como mais uma das arenas para a *produção qualificada da vida*. Ao acondicionar a experiência religiosa em um conjunto de sentimentos, atos e experiências administrados de forma individual, James aventava, no início do século XX, o surgimento de “um esquema de vida deliberadamente otimista, com uma dimensão especulativa e outra prática”, que deveria ser “reconhecido por sua genuína força religiosa”. (*Ibid.*, p. 97)

Talvez a obra de William James e a influência histórica que exerceu possam ser consideradas raízes do projeto de racionalidade que move a atual pesquisa científica sobre esses estados extraordinários da consciência, bem como sua massiva publicização, tematizada neste capítulo. Soa também bastante possível que a *vontade de verdade* que impulsiona esse movimento resulte da “história dos planos de objetos a conhecer” escrita pela presença do ideal liberal no ambiente científico norte-americano.

Como Foucault (2008) analisou, mais do que uma doutrina política, o liberalismo consiste no permanente *ethos* da governamentalidade norte-americana, capaz de determinar os mais variados aspectos da *condução das condutas*: “o liberalismo, nos EUA, é toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais do que uma técnica dos governantes em relação aos governados. (...) É um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica”. (p. 300-301)

Esse diagrama nos permite compreender o meio intelectual que dá origem aos discursos aqui comentados como resultado de escolhas que visam a certa ordem de funcionamento do poder. Em evidências como aquelas reunidas neste capítulo, vemos confirmada a hipótese de Foucault de que o *homo economicus* liberal é urdido por um conjunto de mecanismos sociais de assujeitamento, analisáveis no plano dos saberes e das práticas compatibilizados com uma dada experiência histórica.

Foucault também sugeriu que o liberalismo carrega consigo o princípio de que cada sujeito se torne o voluntário responsável por sua própria condição, e que recorra ao cálculo racional do custo-benefício como referência para sua inserção no campo social. Não parece fortuito, assim, que esse contexto faça proliferar formas de discurso pautadas pelo modelo do aconselhamento das condutas, que definem, tácita ou explicitamente, as dimensões especulativas e práticas de um esquema de vida “deliberadamente otimista”.

Depreendo, na conclusão deste capítulo, a qualidade eminentemente política da secularização das práticas de fé, operada pela agenda positiva através da exaltação de seus benefícios clínicos. A ascensão de enunciados que promovem o aspecto funcional da

espiritualidade parece ser um claro desdobramento contemporâneo daquele constrangimento da religião a uma “emoção irreduzível a toda forma”, como queria Benjamin Constant.

Na medida em que coopera para a fabricação de uma opinião legítima a respeito do tema, a agenda positiva determina certa perspectiva da experiência da fé no debate público, recorrendo ao vocabulário médico e ao imaginário científico como critérios de razoabilidade. O movimento define assim uma linguagem possível de tratamento do religioso em nosso tempo, embaralhando as ideias da fé, da espiritualidade e da saúde, e fornecendo como bússola para a ação individual o valor supremo do bem-estar.

CAPÍTULO III

AGENDA NEGATIVA

SEÇÃO I | O PROBLEMA DA FÉ

- Sr. Henry, diga por favor à corte por quê Adam está recusando a transfusão de sangue.
 - A senhora precisa entender que o sangue constitui a essência daquilo que é humano. É a alma, é a própria vida. E, assim como a vida é sagrada, o sangue também é.
 - (...)
 - Sendo assim, se o sangue é uma dádiva, porque seu filho a recusaria quando oferecida pelos médicos?
 - Misturar seu próprio sangue com o sangue de um animal ou outro ser humano significa poluição, contaminação. É a rejeição de um maravilhoso presente do Criador. É por isso que Deus proíbe isso no Gênesis, no Levítico e nos Atos.
 - (...)
 - O senhor e sua esposa amam seu filho?
 - Sim, nós o amamos.
 - E se a recusa da transfusão causar a morte dele?
 - Ele ocupará seu lugar no paraíso que voltará a ser restaurado na Terra.
 - E como o senhor e sua esposa vão se sentir?
 - Ele terá feito a coisa certa e verdadeira, o que nosso Senhor mandou.
- (MCEWAN, 2014, p. 73)

Fiona Maye é uma respeitada e experiente juíza do Tribunal Superior às voltas com uma crise em seu casamento. Sem saber como lidar com a situação em sua vida pessoal, a juíza encontra no trabalho uma rota de fuga, até que um complexo requerimento cai em suas mãos, exigindo que seja mais do que uma intérprete da lei.

O Hospital Geral Edith Cavell, no bairro londrino de Wandsworth, solicita a autorização da Corte para proceder ao tratamento de um adolescente prestes a completar dezoito anos de idade. Desde a internação, a contagem de hemoglobina em seu sangue caíra de 8,3 gramas por decilitro a 4,5, indicando o rápido agravamento do quadro de leucemia. O jovem precisa de uma transfusão de sangue em caráter de urgência, mas seus pais, responsáveis pelo menor, recusam o procedimento por motivos religiosos, cabendo então à Justiça a decisão quanto a seu bem-estar.

A juíza precisa tomar uma decisão imediata sobre o caso para autorizar o hospital a realizar a transfusão. Resolve assim visitar o jovem no hospital para compreender melhor a situação, e descobre que Adam Henry é um adolescente sensível, aprendiz de violinista e entusiasta de poesia. Filho único de Kevin e Naomi, Adam é, como seus pais, testemunha de Jeová, e acredita que a transfusão de sangue - assim como a tortura, o assassinato, a mentira ou o roubo - é um ultraje a Deus.

Ao tentar compreender as razões de Adam para não aceitar a ajuda dos médicos, a juíza é confrontada por um adolescente que fala “como um aluno inteligente do ensino médio, o mais brilhante debatedor do colégio” (*Ibid.* p. 105). O rapaz defende sua decisão de não

aceitar o sangue de outro ser humano “como se fosse o descobridor de fatos elementares, o formulador da doutrina, e não seu destinatário” (*Ibid.*).

Ian McEwan expõe, em “A Balada de Adam Henry”, uma intrincada situação envolvendo a experiência da fé e os limites entre o público e o privado. Lançado em 2014, o romance descreve o impasse vivido por uma juíza tarimbada frente a uma inversão lógica instalada pela crença religiosa: para a família Henry, salvar a vida de Adam equivaleria a perdê-la.

Sem reduzir os personagens a caricaturas, McEwan busca mostrar como a adesão da família Henry às convicções religiosas produz um sentido diferente daquele que Fiona e os médicos do hospital enxergam na situação. As circunstâncias construídas para dar esteio a esse trabalho ficcional não estão tão longe de casos reais que desafiam a ética médica com formas mais ou menos insólitas de atribuir valor à vida.

Entre outubro de 1990 e junho de 1991, mais de 1.400 moradores da cidade americana da Filadélfia foram infectados por sarampo, resultando na morte de nove crianças. A rapidez com que o vírus se espalhou levou o Centro de Controle e Prevenção de Doenças a designar uma equipe para investigar se se tratava de uma cepa particularmente contagiosa. Os pesquisadores chegaram à conclusão de que as mortes nada tinham a ver com a estirpe do vírus em circulação, mas sim com a conduta dos pais das crianças infectadas.

Duas igrejas cristãs da cidade - a Faith Tabernacle Congregation e a First Century Gospel Church - foram apontadas como o epicentro do surto. Os filhos dos membros de ambas as congregações não haviam sido vacinados contra o vírus e, ao serem contaminados, não receberam o tratamento adequado. Em vez de levarem as crianças aos hospitais, os pais rezavam para que Deus as curasse da doença. Das 1.424 pessoas infectadas pelo sarampo na cidade, 486 pertenciam a uma das duas igrejas; entre as 9 crianças mortas, 6 eram filhos de membros dessas comunidades.

Funcionários da Saúde Pública recorreram à Justiça para poder intervir. Primeiro, obtiveram uma liminar para examinar as crianças das igrejas em suas casas, e em seguida interná-las no hospital para o tratamento médico. Finalmente, conseguiram o que jamais havia sido feito antes: uma ordem judicial para vacinar as crianças contra

a vontade dos pais. Os menores ficaram temporariamente sob a tutela do Estado, foram vacinados e então voltaram para suas casas.²⁰⁰

O caso ocorrido há mais de vinte anos é narrado pelo médico Paul A. Offit em um artigo publicado em fevereiro de 2015 no *The New York Times*. Com o título “O que Jesus faria sobre o sarampo?”, o texto comenta o aparecimento de um novo surto da enfermidade nos EUA recentemente, com mais de 650 casos registrados em 2014. Segundo o pediatra, baseando-se em premissas de fé, os pais decidem não vacinar seus filhos simplesmente porque podem fazê-lo: 19 Estados americanos autorizam a dispensa à vacinação compulsória por questões filosóficas, e 47 deles por motivações religiosas. Na esteira da recente epidemia, assinala Offit, “diversos Estados propuseram alterações legais ou mesmo eliminaram as dispensas filosóficas à vacinação. Nenhum legislador, contudo, ousa tocar nas dispensas religiosas”.^{201 202}

Reunidos na abertura deste terceiro capítulo, o romance de Ian McEwan e os casos médicos relatados por Paul A. Offit podem dar a entender a ascensão de uma *agenda negativa* que seja um exato reverso daquela tendência apresentada no capítulo anterior: em lugar de um movimento editorial que assinala as benesses da fé, poderíamos estar vendo surgir uma onda de discussões e apropriações literárias dos malefícios e negligências à saúde motivados por crenças religiosas.

Nos anos recentes, as justificativas de fé que desafiam a ética médica e a saúde pública vêm de fato ganhando atenção na pesquisa acadêmica²⁰³, no noticiário²⁰⁴ e até na literatura²⁰⁵.

²⁰⁰ “What Would Jesus Do About Measles?”, artigo de Paul A. Offit publicado pelo *New York Times* em 10 de fevereiro de 2015. Disponível em: http://www.nytimes.com/2015/02/10/opinion/what-would-jesus-do-about-measles.html?_r=0. Acesso em 10 de novembro de 2015.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Com o intuito de denunciar os embaraços entre religião e saúde pública nos EUA, Offit escreveu “Bad Faith: When Religious Belief Undermines Modern Medicine”. Dentre inúmeros casos, o livro comenta um surto de herpes ocorrido em Nova York em 2012, com onze bebês infectados, duas mortes e dois sobreviventes com sequelas cerebrais permanentes. Todos os recém-nascidos haviam sido circuncidados e submetidos ao *metzitzah b’pech*, uma prática adotada por judeus ultra-ortodoxos no qual o *mohel* - o responsável pela circuncisão - é instado a sugar o sangue do bebê com a própria boca após o procedimento e, em seguida, cuspi-lo ao chão. O ritual, que apela a uma tradição judaica nascida no século XVI, é praticado em ao menos 360 bebês anualmente na cidade de Nova York, segundo estimativas do Departamento de Saúde local, acarretando em evidentes riscos de propagação de infecções virais. (OFFIT, 2015, p. 129)

²⁰³ Ver, por exemplo: HAMDY, Sherine. *Our bodies belong to God*. Los Angeles: University of California Press, 2012.

²⁰⁴ Ver, por exemplo: “Why doctors let a Jehovah’s Witness and her unborn baby die”, matéria de Elahe Izadi no *The Washington Post* publicada em 7 de abril de 2015.

Contudo, trata-se de discussões ainda isoladas: não chegando a se regularizarem como *tendência editorial* com real alcance de massa, os relatos sobre essas polêmicas situações fornecem um dado incidental ao *corpus* que abordarei neste capítulo.

Meu esforço não consistirá, portanto, em detectar um movimento que, como um reflexo invertido do que tratei anteriormente, insinua que “ter fé faz mal à saúde”. Tentarei antes mostrar como, no mesmo momento histórico e nas mesmas cenas socioculturais que sediaram certa positivação editorial da fé, também se recrudesceram representações negativas do tema, a sugerirem que essa experiência subjetiva, em seus contínuos atravessamentos com a vida pública, é capaz de colocar em risco pressupostos da vida democrática, como pluralismo e tolerância.

No capítulo anterior, analisei como se processou a construção de um campo de discursos sobre o cultivo da fé, com a assimilação brasileira de um fenômeno editorial popularizado no panorama norte-americano desde o início da última década. Nesta seção, novamente inspirado pelo método genealógico de Michel Foucault, buscarei examinar outro conjunto de enunciados que, pela recorrência e especificidade das imagens que instilam, fazem entrever a configuração de uma prática de discurso.

Vimos que o tema da fé vem sendo mobilizado, em debates que se estendem desde os livros de autoajuda até arenas acadêmicas em ascensão nos EUA e no Brasil, como ingrediente elementar da gestão da saúde e do empreendimento de si mesmo, tarefas do indivíduo frente às exigências de seu tempo. Aqui, buscarei desvendar uma forma de tratamento - expressa em lançamentos editoriais, conteúdos jornalísticos e materiais publicitários - nas quais o tom prescritivo preponderante na agenda positiva cede espaço para abordagens que ficam entre o discurso crítico e a militância.

Cabe lembrar que um dos objetivos do exame de ambas as tendências é dar a ver as fronteiras - ou a falta delas - entre as noções de *fé* e *religião* em meio ao corpo empírico que sustenta o estudo. Como vimos, nos materiais identificados com a agenda positiva a fé é abordada como um atributo da espiritualidade que *não* demanda a adesão a princípios religiosos, correspondendo a uma disposição emocional e fisiológica que traz variados benefícios à saúde. Já na agenda negativa, a fé aparece como o elemento irracional da natureza humana que é animado pelo discurso religioso e dele indissociável, experiência que nos vincula a um passado de obscurantismo, a um “encantamento” a reclamar formas de controle que limitem seus ainda notáveis prejuízos à vida coletiva.

²⁰⁵ Ver, por exemplo: AMIS, Martin. *The pregnant widow*. New York: First Vintage Books, 2010.

Admito portanto que, se divergem no tratamento dado ao tema da fé, ambas as agendas manifestam, naquilo que falam e fazem falar, impasses em torno do domínio da religião. Esses discursos parecem sugerir ou a insuficiência do par *religião/religiosidade* para classificar o amplo catálogo das práticas e vivências da fé (agenda positiva) ou a perversão operada pelo modelo da fé religiosa na experiência moral e espiritual (agenda negativa) - “uma abordagem racional da espiritualidade parece ser o que falta ao secularismo e à vida da maioria das pessoas”, resume Sam Harris. (2015, p. 19)

Reitero que a atenção que dispenso ao papel desempenhado especificamente pela noção da fé nesses discursos é estratégica, tendo por objetivo assinalar a ambivalência de seu estatuto frente a dinâmicas políticas e culturais da atualidade. Por um lado, a fé pode ser vista como emoção aliada da vida saudável e do bem-estar; por outro, como uma pulsão a ameaçar algumas das mais valiosas conquistas da vida moderna. É justamente para o delicado governo dessa experiência privada, mas de consideráveis consequências públicas, que se dirige meu olhar na observação dessas práticas de discurso.

A mirar esse objetivo, passarei a apresentar as evidências do que seria a agenda negativa novamente destacando sua pertinência a um quadro histórico, político e cultural norte-americano, considerando as possíveis correlações com o contexto brasileiro. Vimos, no capítulo anterior, que uma reportagem de capa da revista *Newsweek* lançada em maio de 2001 poderia ser tomada como marco inicial de análise da agenda positiva nos EUA, dada a visibilidade trazida às então recentes descobertas sobre os efeitos neurofisiológicos de experiências religiosas. Certamente não é de menor importância o fato de que no dia 11 de setembro do mesmo ano o tema da religião tenha sido recolocado no debate público de forma totalmente diferente.

No âmbito deste capítulo, o atentado ao World Trade Center funciona não apenas como uma baliza para a investigação de enunciados que ilustram o argumento ora em foco, mas como o fator estruturante daquilo que Terry Eagleton (2011) chamou de um “debate sobre Deus” aparecido nos EUA e no cenário internacional. Buscarei tematizar certas nuances desse episódio histórico e de sua repercussão no espaço público norte-americano e brasileiro, aceitando sua influência na formatação de uma série de debates sobre o tema da fé que advieram desde então.

Divido assim o capítulo em duas grandes seções, em razão dos distintos movimentos que o texto propõe. Este primeiro bloco começa com o levantamento de (I) *aspectos da realidade sociopolítica* norte-americana que pautaram a leitura pública do atentado do 11 de setembro e a promoção da estratégia governamental da “Guerra ao Terror”. Em seguida,

tratarei das (II) *evidências* editoriais da agenda negativa, conformada pela recepção midiática ao ataque às Torres Gêmeas, e sobretudo pelo aparecimento de um movimento cultural conhecido como Novo Ateísmo. Fenômeno de massa, responsável por alguns dos livros mais vendidos e debatidos na primeira década do século XXI, o Novo Ateísmo configura, em meu argumento, um marco com importantes correlatos na reflexão sobre o domínio do religioso, e mostrarei na última parte deste primeiro bloco exemplos do (III) *debate* emergido com o movimento, através da participação de seus ideólogos em questões que mobilizam a agenda pública norte-americana. Na segunda seção do capítulo, investigarei a pregnância de discursos refratários ao tema da fé também na realidade brasileira.

Assumo, de partida, que as agendas positiva e negativa se originam de contingências sociais diferentes. Não se tratando de desdobramentos de um campo de investigação como aquele abordado no capítulo anterior, os enunciados aqui analisados inscrevem-se em um outro ambiente de circulação, à margem dos investimentos institucionais de universidades e centros de pesquisa. A agenda negativa faz suas ideias transitarem no plano dos suplementos culturais dos grandes veículos de comunicação, no comentário político regular ou mesmo em eventos como as palestras *TED Talks*²⁰⁶ e *Fronteiras do Pensamento*²⁰⁷.

Como no capítulo anterior, meu intuito será empreender uma reconstituição genealógica desta tendência, demonstrando como suas ideias são contemporâneas de certa circunstância sócio-histórica. Busco assinalar dessa forma os embaraços que rondam a representação pública da experiência da fé, angariando elementos para a demonstração da hipótese da pesquisa.

III.II. QUADRO

George W. Bush conseguiu fazer com que líderes espirituais vejam nele a imagem do cristianismo que preferirem. Seus partidários metodistas afirmam que ele é um moderado não-dogmático. Os batistas conservadores do Sul veem nele um irmão na crença em absolutos morais. Charles W. Colson, um criminoso ligado ao caso Watergate que se transformou em evangelista, disse em uma entrevista que ele é “um de nós”. Se é difícil reconhecer o verdadeiro tom da fé de Bush, talvez seja por seu talento em enfatizar o universal e evitar o potencialmente divisivo sobre aquilo em que crê.²⁰⁸

²⁰⁶ Ver, por exemplo, as palestras “Militant Atheism” de Richard Dawkins (2007), “Atheism 2.0” de Alain de Botton (2012) e “Let’s teach religion - all religion - in schools” de Daniel Dennett (fevereiro de 2006) disponíveis em: <https://www.ted.com/topics/atheism>. Acesso em 20 de novembro de 2015.

²⁰⁷ Ver, por exemplo, as palestras de Richard Dawkins, Christopher Hitchens e Michael Shermer disponíveis em <http://www.fronteiras.com/videos>. Acesso em 20 de novembro de 2015.

²⁰⁸ “Bush Uses Religion as Personal and Political Guide”, matéria de Laurie Goodstein publicada pelo *The New York Times* em 22 de outubro de 2000.

“Questões de fé: Bush usa religião como guia pessoal e político” é o título da reportagem de Laura Goodstein publicada pelo *The New York Times* em 22 de outubro de 2000. Especialista na cobertura sobre religião nos EUA, Goodstein descrevia no texto um elemento fundamental da campanha de George W. Bush à presidência: o apelo à fé cristã na caracterização pública do então candidato.

No acirrado páreo com Al Gore, George W. Bush despontava na reportagem como uma espécie de ícone de fé. Sua campanha, segundo o *Times*, era amparada não apenas pelos guias de marketing político e assessoria de imprensa, mas também pela frequente inspiração de pregadores evangélicos e passagens bíblicas.

Segundo a reportagem, durante a corrida presidencial Bush teria solicitado as preces dos eleitores e consultado diversos líderes religiosos para saber como abordar publicamente seu envolvimento com o álcool e os rumores sobre o uso de outras drogas na juventude. Não raro, seu processo de conversão à fé cristã era citado em entrevistas, acompanhado de sua autodefinição como “humilde pecador”.

No pleito, Bush insistiu em se desvincular da imagem de moralista religioso citando o famoso trecho do Novo Testamento em que Jesus de Nazaré condena os hipócritas, ordenando-os a retirar a trave do próprio olho antes de apontarem o cisco no olho do irmão. Esse era o retrato do candidato segundo relatos de amigos, pastores e da comunidade metodista em Dallas à qual pertencia: “todos consideram suas referências públicas a Cristo como confissões sinceras de um convertido, e não como mera pose”, dizia a matéria.²⁰⁹

Publicada a apenas duas semanas da eleição que transformou, em 7 de novembro de 2000, o candidato Republicano no 43º presidente da história dos EUA, a reportagem indicava a onipresença do imaginário religioso no debate político norte-americano, mas também um crescente desconforto causado por esse dado entre os movimentos mais progressistas do país. Identificado com esse segmento, o *The New York Times* declarara, meses antes, apoio ao Democrata Al Gore, e não escondera, durante a cobertura da campanha, a desconfiança quanto a um levante conservador na política nacional liderado por Bush, Republicano saído do fatídico “Bible Belt”.

Louis Bolce e Gerald de Maio (2002) defendem que o tratamento dado pelo jornal a essa corrida pela presidência poderia ser tomado como epítome de uma mudança na cena eleitoral norte-americana. Ao longo do último quarto do século XX, a base de aliados de cada um dos dois principais partidos deixara gradativamente de ser cindida por pendores

²⁰⁹ *Ibid.*

denominacionais, como aqueles que, historicamente, haviam alinhado católicos e judeus aos Democratas, e os protestantes do Sul do país aos Republicanos.

Já na campanha do ano 2000, “a mais significativa cisão entre o eleitorado dava-se entre religiosos e não-crentes” (p. 6). A afirmação resume não o incremento no percentual de eleitores ateus e agnósticos nos EUA, mas, antes, uma radical diferenciação entre Republicanos e Democratas no que tangia à incidência da religião sobre a política, processo que derivava do crescimento de posições secularistas dentre esses últimos.

Cabe tematizar o cenário político e eleitoral americano desse período na medida em que o fenômeno editorial que chamo de *agenda negativa* parece ser decididamente devedor de um avivamento das tensões entre interesses religiosos e secularistas, refletidas na disputa pelos discursos que moldam a vida pública nos EUA. Essa efervescência tem início décadas antes, chegando ao fim dos anos 1990 com uma já clara representação, no espectro político, dos dois segmentos que rivalizavam as chamadas *guerras culturais*.

Essa expressão é associada a “Culture Wars: The Struggle to Define America” livro lançado em 1991 pelo sociólogo James Davison Hunter, na tentativa de descrever o clima de polarização moral que então rondava o debate político dos EUA. A tese de Hunter era de que a cultura norte-americana, historicamente engendrada por valores herdados do cristianismo, assistia nesse período a um animoso processo de dissociação entre os campos da religião e da moralidade, como resultado do avanço da pluralização e da secularização da esfera pública.

Esse fenômeno, salientava o sociólogo, era o que levava a agenda política do país a ser definida menos por questões relacionadas à distribuição de renda ou às taxas fiscais do que pelo debate em torno do conceito de família, da homoparentalidade, do currículo escolar, do uso recreativo de drogas etc. Para Hunter, os segmentos em disputa nesses e noutros litígios culturais podiam ser reconhecidos como *ortodoxos* - que buscavam estipular uma ordem transcendente para as decisões de fundo moral - e *progressistas* - baseados em valores humanistas, na razão científica e na proeminência da experiência de cada indivíduo. (1991, p. 49)

Em que pese o esquematismo, a tese de Hunter parece ter sido apropriada pela imprensa norte-americana como uma polarização dos conflitos políticos mais efervescentes no país. De um lado, estaria a *Christian Right*, uma frente parlamentar composta desde fins dos anos 1970 por pastores como Jerry Falwell e outros líderes conservadores no âmbito do Partido Republicano. De outro, os movimentos e sensibilidades seculares que se opunham à tradição religiosa e tendiam a se inclinar a perspectivas liberais, em geral afinadas com o Partido Democrata. (WINSTON, 2007)

Esse brevíssimo apanhado da cena sociopolítica norte-americana ajuda a compreender que a candidatura de George W. Bush no ano 2000 representava, para os segmentos progressistas pautados pelo *The New York Times*, uma espécie de passo atrás. No momento mesmo em que a bonança econômica da Era Clinton possibilitaria o desenvolvimento de uma agenda mais liberal para o país, a eleição de um candidato como Bush, que “acreditava em absolutos e não baseava sua vida em relativismos”²¹⁰, era sentida como um entrave a debates políticos de visada modernizadora.

Eu não vou esquecer essa ferida ao nosso país, nem aqueles que a infligiram. Eu não vou capitular; eu não vou descansar; eu não vou ceder nessa luta pela liberdade e pela segurança do povo americano. O desenrolar desse conflito é desconhecido, mas seu desfecho é certo. Liberdade e medo, justiça e crueldade sempre estiveram em guerra, e sabemos que Deus não se mantém neutro entre eles.²¹¹

Talvez nem o mais alarmista comentador político pudesse prever que George W. Bush clamaria diretamente aos absolutos apenas nove meses após sua posse. O presidente seria convocado à tarefa inédita de declarar revanche a um inimigo de face desconhecida, cuja afronta à América dividiria a história do país em antes e depois. O trecho citado acima integra um dos vários pronunciamentos públicos que Bush realizou na ressaca do 11 de setembro, dando a ver a emergência do sentimento da “guerra ao terror” e, mais além, o recrutamento da figura de Deus ao combate.

Tal discurso, proferido no Congresso americano no dia 20 de setembro de 2001, é uma peça exemplar da retórica anti-terror que dominaria o mandato de Bush e o debate público nos EUA pelos anos seguintes. Na tentativa de explicar à nação quem atacara o país, o presidente apontava para uma organização terrorista espalhada pelo mundo: “a al Qaeda é para o terror o que a máfia é para o crime. Mas seu objetivo não é fazer dinheiro; seu objetivo é refazer o mundo - e impor suas crenças radicais às pessoas, seja onde for”.²¹²

O pronunciamento buscava fazer um aceno diplomático aos muçulmanos espalhados pelo mundo e também pelos EUA, indicando a consciência do Governo americano de que os

²¹⁰ “Bush Uses Religion as Personal and Political Guide”, matéria de Laurie Goodstein publicada pelo *The New York Times* em 22 de outubro de 2000.

²¹¹ Discurso de George W. Bush ao Congresso Federal, proferido em 20 de setembro de 2001. Disponível em: <http://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911jointsessionspeech.htm>. Acesso em 25 de novembro de 2015.

²¹² *Ibid.*

ensinamentos do Islã “são bons e pacíficos, e aqueles que cometem o mal em nome de Alá blasfemam o Seu nome. Os terroristas são traidores de sua própria fé”²¹³. Mas, não se constringendo em colocar a semântica religiosa no centro da cena, Bush também agradecia aos americanos e aos estrangeiros pelas “orações que nos confortam na dor”: “esta não é uma luta da América. O que está em jogo não é apenas a liberdade dos EUA. Esta é a luta do mundo. Esta é a luta da civilização. Esta é a luta de todos os que acreditam no progresso e no pluralismo, na tolerância e na liberdade”.²¹⁴

A comoção em torno do 11 de setembro ocasionou uma plethora de enunciados que buscavam definir o sentido político do acontecimento. Se os pronunciamentos de Bush conclamavam o Ocidente à unidade na defesa dos valores democráticos da América, o próprio Osama bin Laden, após a invasão americana do Afeganistão no começo de outubro de 2001, resumiria a narrativa em um discurso televisionado pela *al Jazeera*: “eles vieram combater um grupo de pessoas que declaram sua fé em Deus e se recusam a abandonar sua religião. (...) Esses eventos dividiram o mundo inteiro em dois campos: o da fé, onde não há hipocrisia, e o da descrença, do qual esperamos que Deus nos proteja”.²¹⁵

A divisão do mundo proposta por Bin Laden parecia definir uma outra face para George W. Bush. O presidente americano, criticado pelos liberais nos EUA pelos excessos de fé demonstrados em sua vida pública, era descrito pelo mentor do 11 de setembro como líder dos que “criam de menos”. Um título sem dúvida insólito para um político conhecido por sua moralidade religiosa²¹⁶, capaz de consolar a nação momentos após o atentado com trechos do

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ “Statement to the ‘Infidel’ Nation”, discurso de Osama bin Laden televisionado pela *al-Jazeera* em 7 de outubro de 2001. Transcrição disponível em: http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1585636.stm. Acesso em 26 de novembro de 2015.

²¹⁶ A esse respeito, o filósofo Peter Singer escreveu um livro de impacto comercial, chamado “The President of Good & Evil: Questioning the Ethics of George W. Bush”.

Salmo 23²¹⁷ e que chamaria de “Eixo do Mal” os países acusados de manter relações com organizações terroristas.²¹⁸

O que quero extrair dessa circunstância histórica tão peculiar instalada pelo ataque às Torres Gêmeas em 2001 é seu vínculo com um cenário que a antecedeu. O debate sobre os limites entre política e religião já se intensificara nos EUA anos antes, com aquelas “guerras culturais” que apontavam para reconfigurações dos paradigmas morais do país. Essa discussão ganharia novos contornos na corrida presidencial do ano 2000 e o aguçamento das sensibilidades religiosas e seculares na campanha entre Republicanos e Democratas. O 11 de setembro cumpriria assim um papel improvável e grandiloquente nesse debate, ousando reclamar, mais uma vez, o protagonismo de um polêmico personagem.

Uma semana depois de os terroristas atacarem a América, a aparição pública mais surpreendente não foi feita por um líder político, por uma celebridade enlutada ou por uma autoridade estrangeira. O mais impressionante ato na cena nacional foi feito por Deus. Apenas um ano após uma campanha presidencial em que se debateu acaloradamente se as crenças religiosas deveriam ou não ser misturadas à vida pública, os americanos aceitaram praticamente sem questão que sua nação e seus líderes dessem uma guinada à religião no momento do luto.²¹⁹

No artigo “Depois do terror, Deus reaparece na vida pública”, o editor do *Wall Street Journal*, Gerald F. Seib, definia, oito dias após o atentado, seu efeito mais imediato: reintroduzir os assuntos de fé no plano do debate político. Seib dizia ser ilustrativo dessa guinada o fato de o primeiro evento a reunir toda a liderança política do país após a tragédia não ter ocorrido nos salões da Casa Branca, mas na Catedral Nacional - onde o presidente faria seu aparentemente mais sincero pronunciamento, na celebração de um culto ecumênico em memória das vítimas. “O que é mais notável sobre o que está havendo”, afirmava Seib, “é o quão imperceptível tem sido. Não se ouvem gritos de protesto. Não há sugestão de uma crise institucional. A nação parece aliviada pela volta à religião”.²²⁰

Propor o aparecimento de uma *agenda negativa* em torno da experiência da fé nascida desse contexto passa necessariamente pela aceitação do impacto do 11 de setembro em um país tão marcado pela religião quanto pela vocação liberal. Dentro de um quadro já tensionado

²¹⁷ “9/11 Address to the Nation: A Great People Has Been Moved to Defend a Great Nation”, discurso de George W. Bush no Salão Oval da Casa Branca em 11 de setembro de 2001. Disponível em: <http://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911addresstothetation.htm>. Acesso em 25 de novembro de 2015.

²¹⁸ “President Delivers State of the Union Address”, pronunciamento de George W. Bush no Capitólio em 29 de janeiro de 2002. Disponível em: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>. Acesso em 25 de novembro de 2015.

²¹⁹ “After the Terror, God Reappears In Public Life”, artigo de Gerald F. Seib publicado pelo *Wall Street Journal* em 19 de setembro de 2001. Obtido de <http://search.proquest.com/docview/398842316?accountid=14522>.

²²⁰ *Ibid.*

pelos embates entre discursos religiosos e secularistas, o evento e seus desdobramentos dariam expressão a um conjunto de impasses, cuja tematização não se restringiria à cena norte-americana, mas influenciaria também outros espaços públicos.

III.I.II. EVIDÊNCIAS

No artigo publicado pelo *Wall Street Journal* comentado acima, Gerald Seib argumentava que o debate público norte-americano, tão polarizado quanto às fronteiras entre religião e política durante a campanha presidencial de 2000, poderia ser caracterizado por certa *anestesia* sobre essa questão no momento imediatamente seguinte ao 11 de setembro. Essa é a mesma percepção da historiadora Diane Winston (2007), para quem a cobertura da imprensa local nos anos após o ataque da al Qaeda não poderia ter sido mais favorável ao Governo Bush: no vazio político deixado pelo atentado - que parecia congelar outras pautas então em debate pela sociedade americana -, o presidente encontraria espaço para construir uma plataforma eminentemente conservadora para seu mandato.

Segundo Winston, em um país atravessado pelo medo, o movimento geral da cobertura jornalística foi de alinhar-se ao discurso do Governo na defesa dos valores democráticos da América, em oposição à barbárie representada pelo radicalismo islâmico. Curiosamente, via-se fortalecer o discurso patriótico da direita cristã, base aliada do presidente, em detrimento das posições secularistas que vinham ganhando espaço nos anos anteriores. Os pronunciamentos de Bush, com suas recorrentes menções a Deus, pareciam sugerir que, para se reconstruir como nação após o trauma do World Trade Center, os EUA precisariam voltar às fontes primeiras de sua experiência sociopolítica, um terreno no qual o ideal da democracia e o sentimento religioso ocupam lugares igualmente inegociáveis. (WINSTON, 2007, p. 980)

Os esforços pela unificação da agenda política do país acrescentariam às falas de George W. Bush uma ênfase no *messianismo* de seu papel como líder da América, mas as reações internas especificamente ao timbre religioso do mandato de Bush só ganhariam real vulto no contexto da campanha em que o presidente disputaria a reeleição com o democrata John Kerry (*Ibid.*). Um dos mais notáveis desses gestos seria um extenso artigo intitulado “Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush”, do jornalista Ron Suskind, publicado pela *The New York Times Magazine* em outubro de 2004. No texto, Suskind sustentava que a fé não era apenas um recurso retórico de Bush, mas o expediente primordial

de suas deliberações políticas. Sua forma de governar o país despontava assim como uma traição aos princípios republicanos que orientaram a invenção política dos EUA:

Os fundadores da nação, fugindo das devoções punitivas das religiões de Estado da Europa, foram inflexíveis quanto ao levantamento de um muro entre a religião organizada e a autoridade política. Mas, de repente, eis que isso parece ter se perdido no tempo. George W. Bush - tanto presa quanto arquiteto desse momento - tem transformado inexoravelmente sua função pública. Ele criou a presidência baseada na fé.²²¹

Tal forma de governar, argumentava Suskind, era definida pela explícita religiosidade do presidente, e também por um modelo de fazer política pouco transigente ao debate, capaz de transformar o que se passava na Casa Branca em um permanente mistério para a opinião pública. “O presidente demandou uma fé inquestionável de seus seguidores, sua equipe, seus assessores e sua base no Partido Republicano. Uma vez que ele toma uma decisão - em geral, rapidamente, com base em um credo ou uma posição moral - ele espera absoluta fé em sua justiça”.²²²

Uma das características fundamentais do Governo Bush seria a desconsideração pelo diálogo baseado em fatos, “os quais poderiam suscitar dúvidas e, assim, enfraquecer a fé”: o presidente agiria orientado por certezas próprias, e não pelo “reino temporal do consenso”. Citando assessores próximos ao mandatário, Suskind afirmava: “ele verdadeiramente acredita que está em uma missão dada por Deus. Fé absoluta como essa suplanta qualquer necessidade de análise. A fé significa acreditar naquilo para o que não existe evidência empírica”.²²³

Os elementos apresentados por Ron Suskind cooperavam para demonstrar os paradoxos da Guerra ao Terror, ao caracterizarem a pouca racionalidade política do Governo americano. Se a al Qaeda se baseava em interpretações literais de fragmentos beligerantes do Corão, a estratégia dos EUA parecia ser regida pela perspectiva de uma luta transcendente do Bem contra o Mal, alimentada “por uma visão fundamentalista, na qual impera o mais renitente conservadorismo cristão, praticado e endossado pelo presidente americano e por alguns de seus principais assessores”, definia para o público brasileiro a revista *Veja*.²²⁴

Em meio a esse cenário político, nasceria nos EUA um movimento editorial capaz de impactar o debate público com uma corrosiva abordagem do papel ocupado pela religião

²²¹ “Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush”, artigo de Ron Suskind publicado na *The New York Times Magazine* em 17 de outubro de 2004. Disponível em:

<http://www.nytimes.com/2004/10/17/magazine/faith-certainty-and-the-presidency-of-george-w-bush.html>.

Acesso em 2 de dezembro de 2015.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

²²⁴ “A potência isolada”, matéria de capa não assinada, publicada na edição de 19 de março de 2003 da revista *Veja*.

organizada e, mais além, pela experiência da fé na construção do *mundo comum*. É sobre os principais ícones e ideias dessa tendência que passo a tratar a seguir.

III.I.II.I. O Novo Ateísmo

Nosso presidente geralmente dá declarações adequadas ao século XIV, e ninguém parece inclinado a descobrir o que palavras como “Deus”, “cruzada” e “poder milagroso” significam para ele. (...) Garry Wills observou que a Casa Branca está “atualmente loteada entre grupos de oração e células de estudo da Bíblia, como um monastério enbranquecido”. Isso deveria nos preocupar tanto quanto nos assombram os fanáticos do mundo islâmico. (HARRIS, 2004, p. 47)

Tais palavras de Sam Harris resumem o espírito de *preocupação* que parece ter motivado a escrita de “A Morte da Fé: Religião, Terror e o Futuro da Razão”. Graduado em Filosofia e então doutorando em Neurociência pela Universidade da Califórnia, em Berkeley, Harris diz ter iniciado a redação do livro no dia 12 de setembro de 2001, em meio à onda coletiva “de luto e estupefação” causada pelo ataque ao World Trade Center.

“A Morte da Fé”, o primeiro livro do autor, seria publicado em agosto de 2004 por uma editora do *mainstream* norte-americano, a W. W. Norton, cujas estratégias de divulgação favoreceriam a visibilidade da obra. Já no mês de seu lançamento, o título chegou ao quarto lugar na lista dos mais vendidos do *The New York Times*, permanecendo no *ranking* por 33 semanas consecutivas.

Harris escreveu uma espécie de manifesto, a reunir argumentos e percepções ainda não plenamente articulados naqueles EUA da Era Bush. Ao sucesso de público, somava-se o aplauso da crítica especializada: “esse é um livro feliz: Harris se compraz com sua própria inteligência e escreve com tanta verve e tão frequentes *insights* que os leitores terão dificuldade em largar o livro”, segundo o *San Francisco Chronicle*²²⁵; para a *The Economist*, “esse livro tocará um acorde junto a todos os que já ponderaram sobre a irracionalidade da fé. Mesmo os críticos de Harris terão que admitir a força de sua análise”.²²⁶

O livro ganharia o prêmio do *PEN American Center* na categoria “Primeiro trabalho não-ficcional”, tornando-se símbolo de um movimento então em ascensão nos EUA. Um conjunto de autores, de diferentes formações e origens, começava a lançar obras

²²⁵ “A fear of the faithful who mean exactly what they believe”, resenha de Daniel Blue publicada em 15 de agosto de 2004. Disponível em: <http://www.sfgate.com/books/article/A-fear-of-the-faithful-who-mean-exactly-what-they-2733532.php>. Acesso em 4 de dezembro de 2015.

²²⁶ “No room for moderation”, resenha não assinada publicada na edição de 19 de agosto de 2004. Disponível em: http://www.economist.com/node/3104234?story_id=E1_PTDQNPQ. Acesso em 4 de dezembro de 2015.

especialmente dedicadas à defesa de posições ateístas, contribuindo para a criação de um nicho de mercado.

Em 2005, a revista *BookForum*, especializada no mercado editorial norte-americano, publicaria o artigo “Faith no more?”²²⁷, comentando o aparecimento do filão. Depois do livro de Harris, chegavam às prateleiras naquele ano “Atheism: a very short introduction”, de Julian Baggini; “Value and Virtue in a Godless Universe”, de Erik Wielenberg; “Atheist Manifesto”, de Michel Onfray; e “An Intelligent Person’s Guide to Atheism”, de Daniel Harbour.

Na matéria, Ronald Aronson batizava esses autores como “Novos Ateístas”²²⁸, e descrevia que, dentro desse conjunto de lançamentos, “A Morte da Fé” se diferenciava pelo tom decididamente agressivo e polêmico, avivando uma imagem do ateísmo “dogmática, fanaticamente racionalista e em guerra contra a religião”²²⁹. Curiosamente, dentre os cinco livros resenhados, apenas o trabalho de Harris viria a se consagrar como um marco editorial, alcançando grande audiência e destaque no debate público.

A matéria da *BookForum Magazine* antecipava os contornos do movimento do *Novo Ateísmo*, consolidado nos dois anos seguintes a partir da publicação de outra leva de livros sobre o tema. E, embora não tivesse como prever os títulos que seriam entronizados como principais representantes daquela tendência, Ronald Aronson já descrevia sua característica central. Se os antigos ateístas - de Comte a Marx, de Feuerbach a Freud - prediziam o inexorável fim da religião com o desenvolvimento da razão, da ciência e da igualdade, ao menos a partir da década de 1970 algumas evidências - como o avanço de movimentos como o Evangelicalismo e a Renovação Carismática Católica, por exemplo - começavam a indicar que essa saída de cena não seria tão automática como se imaginara. Vivida sob o impacto do 11 de setembro e do debate a ele seguinte, essa nova forma de ateísmo parecia se inscrever no contexto de uma reavaliação das narrativas seculares do progresso, buscando reajustar os argumentos e, sobretudo, o *tom de voz* na crítica à religião.

O aparecimento de “Deus, um delírio”, de Richard Dawkins, “Quebrando o Encanto: a religião como fenômeno natural”, de Daniel Dennett - ambos lançados em 2006 -, e de “Deus não é Grande: como a religião envenena tudo”, de Christopher Hitchens (2007), completaria o

²²⁷ “Faith no more?”, matéria de Ronald Aronson publicada na edição de Outubro/Novembro de 2005 da *BookForum Magazine*. Disponível em: http://www.bookforum.com/archive/fall_05/aronson.html. Acesso em 4 de dezembro de 2015.

²²⁸ Essa não é uma alcunha autoproclamada e, embora tenha se tornado de uso comum para designar o movimento, não é um ponto pacífico entre seus principais representantes. A esse respeito, ver: Gordon, 2011, p. 335.

²²⁹ *Ibid.*

quadro principal de referências do Novo Ateísmo. Somados a “A Morte da Fé”, tais livros compõem a linha de frente de um movimento informal, liderado por quatro intelectuais que, à exceção de Harris, eram já reconhecidos por seus trabalhos antes de se dedicarem à causa do ateísmo. A reputação dos autores certamente contribuiu para convocar a atenção de mídia e público aos livros, mas o movimento acabou se tornando ele próprio um chamariz, estabelecendo os maiores sucessos de venda alcançados por Dawkins, Hitchens e Dennett em suas carreiras. “O Novo Ateísmo virou um bom negócio”, garantiu o *Wall Street Journal*²³⁰.

Os números dão uma dimensão da popularidade do movimento: apenas em suas versões em língua inglesa, “A Morte da Fé” alcançaria 270 mil cópias vendidas²³¹; “Quebrando o Encanto”, 60 mil; “Deus não é Grande”, 500 mil exemplares²³²; “Deus, um delírio”, o maior sucesso do conjunto de publicações, permaneceria por 51 semanas na lista de *best-sellers* do *The New York Times* e chegaria à marca de 3 milhões de cópias comercializadas²³³. Em uma reportagem de novembro de 2006, a CNN descrevia o fenômeno nesses termos: “se você quisesse lançar um *best-seller* neste ano, sua melhor aposta seria escrever um livro sobre dieta ou autoajuda. Se seu projeto falhasse, uma denúncia apaixonada sobre a inexistência de Deus e os perigos da religião organizada faria a mágica”.²³⁴

Harris, Dawkins, Hitchens e Dennett transformaram-se em símbolos desse acontecimento editorial a ponto de ganharem a alcunha de “Quatro Cavaleiros do Não-Apocalipse”, em uma contrarreferência à figura bíblica dos arautos que trariam ao mundo o Juízo Final²³⁵. Contudo, cabe mencionar que o movimento engloba inúmeros outros lançamentos ocorridos nos últimos dez anos, escritos por cientistas e intelectuais como

²³⁰ “The New Atheism”, matéria de Peter Berkowitz para o *Wall Street Journal*, publicada em 16 de julho de 2007. Disponível em: <http://www.wsj.com/articles/SB118454735982067207>. Acesso em 5 de dezembro de 2015.

²³¹ “Atheist Evangelist”, matéria de David Segal para o Washington Post publicada em 26 de outubro de 2006. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/10/25/AR2006102501998.html>. Acesso em 5 de dezembro de 2015.

²³² Cf. <http://diariodovale.com.br/lazer/globo-livros-lanca-deus-nao-e-grande-no-brasil/>

²³³ Informação divulgada pelo próprio Richard Dawkins na rede social *Twitter*: “Just learned that sales of The God Delusion have topped 3 million. Please forgive me – unable to disguise my pleasure.” Disponível em: <https://twitter.com/richarddawkins/status/507092728409522176>. Acesso em 5 de dezembro de 2015.

²³⁴ “The rise of the ‘New Atheists’”, matéria de Simon Hooper para a CNN International publicada em 9 de novembro de 2006. Disponível em: <http://edition.cnn.com/2006/WORLD/europe/11/08/atheism.feature/index.html?iref=allsearch>. Acesso em 5 de dezembro de 2015.

²³⁵ O termo foi utilizado pela primeira vez para designar os quatro mais famosos neo-ateístas durante “The God Debate”, evento promovido em 2010 pela University of Notre Dame, em Indiana (EUA), entre Christopher Hitchens e o apologeta cristão Dinesh D’Souza. Desde então, tornou-se uma expressão popular para descrever o grupo na mídia americana, e nomeou o encontro entre os quatro autores posteriormente lançado em DVD, como detalharemos a seguir.

Michel Onfray, Daniel Harbour, Phil Zuckerman, Victor Stenger, Michael Shermer, Lawrence Krauss, John Loftus e Floris van den Berg, para citar apenas alguns.

Embora a partir de diferentes pontos de vista, todos esses autores mostram-se implicados com a recente expansão do nicho editorial do ateísmo, fato que foi também capaz de suscitar o surgimento de diversos livros como resposta, a exemplo de “I Don't Believe in Atheists”, de Chris Hedges (2009); “Atheism Remix: a Christian confronts the New Atheists”, de Albert Mohler Jr. (2008); e mesmo “Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate”, de Terry Eagleton (2010). Como se vê, não apenas os novos ateístas, mas também os críticos de suas ideias se beneficiariam da ebulição do “debate sobre Deus”.

Contudo, a despeito da ampla visibilidade obtida por esse movimento, suas ideias foram praticamente desconsideradas pela pesquisa acadêmica: “o desinteresse geral da academia acabou deixando a discussão em torno dos novos ateístas ser definida por quem tinha interesse em um dos lados da disputa” - a saber, religiosos e ateus (JAY, 2009, p. 8). Os argumentos desses autores, embora tenham entusiasmado cadernos culturais, auditórios, fóruns de discussão na internet e holofotes da mídia, parecem ter sido ignoradas pelos estudiosos do fenômeno religioso tendo em vista seu caráter deliberadamente *interessado*.

Esse é um dos principais elementos que unificam os discursos do Novo Ateísmo representado por Dawkins, Harris, Hitchens e Dennett. Seu objetivo comum não parece ser construir hipóteses a serem avaliadas por pares, baseadas em complexas ilações. Escritos em primeira pessoa, seus livros são produzidos para consumo de massa, adotam tom de conversa e trazem agendas claras. Assim, em lugar de uma postura filosófica, o ateísmo passava, com esses autores, a se configurar como uma militância editorialmente celebrada. E, se fosse possível resumir suas ideias, diria que comungam da percepção de que

a religião pode ser a maior ameaça à paz mundial, e o mais perigoso aspecto da religião é a fé. A fé, a crença injustificada em proposições irracionais, leva boas pessoas a defenderem cegamente suas religiões, mesmo quando suas religiões fazem o mal. Todas as manifestações de fé são más, não importando se acontecem em comunidades religiosas extremistas ou moderadas. Diante de uma compreensão tão nociva da fé, os novos ateístas se voltam para a ciência. (JAY, 2009, p. 5)

O quadro geral dos argumentos do Novo Ateísmo parece assim não diferir tanto daquele que levou Sigmund Freud a decretar, no início do século XX, que a religião seria a neurose obsessiva da humanidade e uma ilusão sem futuro, para mencionar apenas um exemplo de formulação ateísta pregressa. A peculiaridade do movimento contemporâneo está menos na mensagem que transmite do que na modulação de sua voz. A indignação que cobre seus livros e a forma franca e pessoal com que se dirigem ao leitor diferenciam esses autores de outros intelectuais que os antecederam na mesma missão, fornecendo uma qualidade

notavelmente emotiva ao seu discurso: a religião não apenas reclama sua intervenção argumentativa; trata-se de um assunto que nitidamente os enfurece.

Empreenderei aqui uma leitura bastante circunscrita desse fenômeno editorial, entendendo-o como expressão da tendência, que, no contexto da pesquisa, chamo de *agenda negativa*. Vale assim esclarecer que minha atenção se direcionará especificamente ao tratamento dado por Harris, Dawkins, Hitchens e Dennett à *experiência da fé*, em detrimento de suas elucubrações sobre as imposturas dos credos cristão e islâmico, temas que ocupam grande parte de suas obras.

O intuito, assim, não é tematizar a obstinada desconstrução que tais autores propõem da ideia de Deus, ou apontar seus argumentos sobre a inautenticidade da Bíblia e do Corão, nem tampouco situar seus argumentos dentro de uma eventual história geral do ateísmo e das tensões entre ciência e religião, a exemplo do esforço de Gordon (2011). Procederei a um levantamento localizado da abordagem que cada um desses livros apresenta sobre o tema da fé, considerando que a importância do Novo Ateísmo para a pesquisa reside, como veremos na segunda seção deste capítulo, nos desdobramentos discursivos que enseja e no patamar de visibilidade a que eleva as discussões mais recentes sobre o papel dessa experiência na configuração da vida pública. A seguir, trato, respectivamente, das contribuições de Dawkins, Hitchens, Dennett e Harris ao *debate sobre Deus*.

III.I.II.II. Delírio

Richard Dawkins transformou-se no mais famoso autor vinculado ao movimento do Novo Ateísmo não apenas pelo sucesso de seu livro “Deus, um delírio” mas também pelo perfil militante que adotaria publicamente a partir dos anos 2000. Renomado etólogo, especialista em comportamento animal e Biologia Evolutiva, Dawkins lançou em 1976 “O Gene Egoísta”, considerada sua grande obra de divulgação científica, com uma abordagem original das ideias de Charles Darwin sobre a evolução e diversificação das espécies²³⁶.

Professor Emérito em Oxford, Dawkins goza de prestígio internacional ao menos desde a década de 1970, e no fim dos anos 1990 sua associação ao ateísmo como uma causa passaria a se tornar mais evidente. Em um artigo em 1997 escrito para a revista *Humanist*, Dawkins dizia que “está na moda ser apocalíptico sobre a ameaça à humanidade representada

²³⁶ Foi nesse livro que Dawkins introduziu a noção de meme, espécie de gene ou unidade mínima de replicação de comportamentos e ideias, sugerindo que nossos hábitos culturais são imitações de padrões transmitidos de geração em geração.

pelo vírus da AIDS, mas eu acredito que a fé é um dos maiores males do mundo, comparável ao vírus da varíola, mas mais difícil de erradicar”.²³⁷

O cientista foi professor da Universidade da Califórnia, em Berkeley, no início de sua carreira, e manteve intensa relação com o universo acadêmico e cultural norte-americano. Dessa proximidade resulta boa parte das posições apresentadas por Dawkins em “Deus, um delírio”: os embargos colocados pelos dogmas religiosos a discussões sobre moral e ensino da ciência nos EUA ganham no livro analogias como “Talibã americano” (2007, p. 318) e “teocracia americana” (p. 367).

Ao longo de suas quase 500 páginas, o livro sustenta as opiniões de Dawkins sobre a incompatibilidade entre os modos de apreender o mundo proporcionados pela religião e pela ciência, e descreve as razões pelas quais essa última seria a fonte mais confiável de se atribuir inteligibilidade à experiência humana. O livro também consiste em um chamado ao engajamento de ateus e agnósticos, tendo em vista a baixa representação política desse segmento da população em países majoritariamente religiosos, como os EUA. Dawkins compara o lugar político ocupado pelos não-religiosos nos EUA àquele reservado à comunidade LGBT cinquenta anos atrás e, valendo-se do exemplo das conquistas desse segmento nas últimas décadas, defende a necessidade de mobilização dos que declaram não acreditar em Deus.

Com o objetivo de cooperar com esse esforço, Dawkins argumenta que as religiões, seus credos e ideias devem ser publicamente submetidos aos mesmos procedimentos de crítica e análise que pautam o discurso científico. Sendo a crença em um projetista sobrenatural do mundo o que define, para Dawkins, a distinção entre um teísta e um ateu, o autor acaba por desconsiderar posturas deístas, agnósticas e outras condições ao estipular dois lados em disputa na “hipótese sobre a existência de Deus”. Tal caracterização desponta como uma das principais fragilidades de seu trabalho, baseada na ideia de uma adesão irrestrita a uma única proposição não comprovável toda a complexidade do fenômeno religioso, em diferentes culturas.

É sobre essa forma de adesão que Dawkins concentrará parte de seus esforços em “Deus, um delírio”: para o autor, a fé é nada menos que “uma forma de tortura mental” (p. 367), um mal que “não exige justificativa e não tolera nenhuma argumentação” (p. 394). Seu entendimento desse tema se ergue pelo antagonismo ao pensamento crítico e à investigação

²³⁷ “Is Science a Religion?”, artigo de Richard Dawkins para a revista *Humanist*, publicado na edição de janeiro/fevereiro de 1997. Disponível em: <http://www.skeptical-science.com/essays/science-religion-richard-dawkins/>. Acesso em 5 de dezembro de 2015.

científica, permanentemente abertos à contestação, com base no aparecimento de novas provas que validem a demonstração de novas ideias. O prestígio social da fé corresponde assim à afronta contra a qual Dawkins se insurge: tal forma de pensar e agir no mundo seria o exato oposto dos princípios que, como cientista, o autor valoriza.

Dawkins se mostra particularmente preocupado em afastar-se da característica que parece mais desprezar nos que têm fé: a incapacidade de abrir mão de uma ideia em nome de outra mais condizente com o que as evidências sugerem. Noutras palavras, para Dawkins fé e dogmatismo são sinônimos indissociáveis. Nesse sentido, o autor procede à defesa de certa ética científica que seria antagônica ao regime da crença religiosa e residiria na habilidade em reelaborar constantemente seu próprio campo de pressupostos:

É muito fácil confundir *fundamentalismo* com *paixão*. Posso muito bem *parecer apaixonado* quando defendo a evolução diante do criacionismo fundamentalista, mas isso não acontece por causa do meu próprio fundamentalismo rival. Acontece porque as evidências da evolução são fortíssimas e *fico apaixonadamente perturbado* com o fato de meu oponente não conseguir enxergar isso - ou, o mais comum, recusar-se até a pensar nisso, porque contradiz seu livro sagrado. Minha *paixão* aumenta quando penso em tudo que os pobres fundamentalistas e aqueles que eles influenciam estão perdendo. (...) Mas minha crença na evolução não é fundamentalismo, e não é fé, porque sei o que seria necessário para mudar de ideia, e mudaria satisfeito se fossem apresentadas as evidências necessárias. (p. 363-364) (grifos meus)

Vê-se que Dawkins parece consciente do perigo de parecer *apaixonado demais* na defesa das crenças científicas - fato pelo qual, a propósito, passou a ser criticado²³⁸. O autor defende sua “cruzada” contra o criacionismo e a favor da evolução buscando afirmar seu afastamento do ardor que pauta a conduta dos religiosos na vida pública: Dawkins quer sustentar que mesmo suas paixões derivam de um fascínio eminentemente racional frente às descobertas que a ciência é capaz de proporcionar. Sua adesão a determinadas formas de crença resultaria de um *cálculo*, o que as credenciaria assim a desfrutarem de uma legitimidade política impossível às causas levantadas pelos fundamentalistas.

Para Dawkins, “até mesmo a religião moderada ajuda a proporcionar o clima de fé no qual o extremismo floresce naturalmente” (p. 388). As recentes manifestações de terrorismo nos EUA e na Europa seriam resultado de uma dupla convivência: primeiro, dos religiosos moderados que permitem que o radicalismo emerja no contexto de suas tradições de fé;

²³⁸ Ver, por exemplo, o artigo “Is Richard Dawkins destroying his reputation?”, de Sophie Elmhirst, publicado pelo *The Guardian* em 9 de junho de 2015: “The scientist and bestselling writer has become the face of a new crusading atheism. But even his closest allies worry that his provocations do more harm than good”. Disponível em: <http://www.theguardian.com/science/2015/jun/09/is-richard-dawkins-destroying-his-reputation>. Acesso em 4 de dezembro de 2015.

segundo, dos governos ocidentais, incapazes de empreender uma real batalha contra a fonte desse comportamento:

se aceitarmos o princípio de que a fé religiosa deve ser respeitada simplesmente porque é fé religiosa, é difícil deixar de respeitar a fé de Osama bin Laden e dos homens-bomba. A alternativa, tão transparente que não deveria precisar de propaganda, é abandonar o princípio do respeito automático à fé religiosa. Esse é um dos motivos por que faço tudo o que posso para advertir as pessoas contra a própria fé, não apenas contra a chamada fé “extremista”. (p. 392)

A militância abraçada pelo autor após o 11 de setembro parece assim ser motivada pela percepção de que há uma candente cisão entre formas de ver e habitar o mundo, e que a mais razoável delas está em iminente perigo. Apenas uma oposição àquela modalidade de experiência subjetiva capaz de reivindicar *verdades autoevidentes* poderia nos proteger de um futuro tão obscurantista quanto nosso passado.

Pode-se alegar que não há nada de especial na fé religiosa. O amor patriótico ao país ou a um grupo étnico também pode tornar o mundo menos seguro devido à sua própria versão de extremismo, não pode? Sim, pode, como os camisas no Japão e os tigres tãmeis no Sri Lanka. Mas a fé religiosa é um silenciador especialmente potente do cálculo racional, que normalmente parece sobrepujar todos os outros. Isso acontece principalmente, suspeito eu, por causa da promessa fácil e ilusória de que a morte não é o fim, e de que o paraíso de um mártir é especialmente glorioso. Mas também acontece em parte porque ela desencoraja o questionamento, por sua própria natureza. (p. 392-393)

Para além de um arsenal apontado a objetos de crença de diferentes tradições religiosas, o *best-seller* de Richard Dawkins mira assim a própria experiência da fé, seus riscos sociais, seus danos políticos e seu débil estatuto como argumento para a organização da vida pública. O maior sucesso de vendas do movimento do Novo Ateísmo, que transformou um sexagenário zoólogo em ícone *pop*, dá a ver o tom da crítica desta tendência editorial ao tema da fé e sua inscrição no campo de discursos que chamo de agenda negativa.

III.II.III. Veneno

O jornalista inglês Christopher Hitchens se estabeleceu nos EUA na década de 1970 e escreveu mais de 30 livros sobre política, literatura e religião, atuando como colaborador de publicações como *The Nation* e *The New Yorker*. Durante a juventude, definia-se como marxista, mas seu posicionamento no espectro político sofreu uma reviravolta em fins da década de 1980.

A declaração da sentença de morte ao escritor Salman Rushdie após a publicação do livro “Versos Satânicos” levaria Hitchens a tornar-se um crítico dos movimentos de esquerda por conta de sua “tépida reação” aos regimes teocráticos do Oriente Médio. Hitchens

considerava um dever intelectual premente a oposição aos desmandos da religião organizada, e se alinharia desde o início da década de 1990 à política externa intervencionista defendida pela direita norte-americana, embora antagonizasse com as bases conservadoras e cristãs do Partido Republicano.

Considerado em 2009 um dos “25 liberais mais influentes da mídia americana”²³⁹ pela *Forbes*, o jornalista lançou em 1995 “The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice”, no qual construía um polêmico retrato da religiosa. Madre Teresa de Calcutá era acusada de se interessar “menos em ajudar os pobres do que em usá-los como a fonte inesgotável da miséria que alimenta os preceitos fundamentalistas da Igreja Católica”.²⁴⁰

Hitchens foi apoiador da Guerra ao Terror empreendida pelos EUA após o 11 de setembro, e teve sua projeção internacional alavancada em 2007 com a repercussão de “Deus não é grande: como a religião envenena tudo”. O livro foi o segundo mais bem-sucedido em termos comerciais do movimento do Novo Ateísmo, trazendo um perfil ainda mais cáustico do que o adotado por seus pares. “Deus não é grande” busca seduzir o leitor pelo tom provocativo, sendo todo o texto permeado de anedotas pessoais que ilustram os argumentos do autor. O sarcasmo é um permanente recurso de estilo para Hitchens, que, até sua morte em 2011, participou de inúmeros debates midiáticos e universitários nos EUA nos quais enfrentava teístas famosos, como William Lane Craig, com sua visão corrosiva sobre a religião.

Seu livro consiste mais em uma crítica a personagens e fatos vinculados a tradições religiosas do que em uma tematização aprofundada do tema da fé, embora a ela também dirija diversos julgamentos. Logo no começo do livro, Hitchens afirma que

a discussão em torno da fé é a base e a origem de todas as discussões, porque é o começo - mas não o fim - de todos os debates sobre filosofia, ciência, história e sobre a natureza humana. É também o início - mas de modo algum o fim - de todas as disputas sobre a boa vida e a cidade justa. Precisamente porque somos criaturas ainda em evolução, a fé religiosa é inerradicável. Ela jamais morrerá, ou pelo menos não até que percamos o medo da morte, do escuro, do desconhecido e dos outros. Por essa razão, eu não a proibiria, mesmo que pensasse ser possível. (HITCHENS, 2007, p. 21-22)

Na apreensão de Hitchens, as religiões são nocivas porque constituem-se como ferramentas de institucionalização da fé, uma *forma errada de pensar*. O autor situa-se como

²³⁹ “In Depth: The 25 Most Influential Liberals In The U.S. Media”, publicada pela *Forbes* em 22 de janeiro de 2009. Disponível em: http://www.forbes.com/2009/01/22/influential-media-obama-oped-cx_tv_ee_hra_0122liberal_slide_13.html?thisSpeed=30000. Acesso em 7 de dezembro de 2015.

²⁴⁰ “Books in Brief”, resenha de Bruno Maddox publicada pelo *The New York Times* em 14 de janeiro de 1996. Disponível em: <http://www.nytimes.com/1996/01/14/books/books-in-brief-nonfiction-068195.html>. Acesso em 7 de dezembro de 2015.

mais um declarado herdeiro do Esclarecimento, mas, enquanto Dawkins encontra na ciência um antídoto contra a religião e elabora o antagonismo entre esses campos, “Deus não é grande” prefere trabalhar nos termos de duas maneiras de raciocinar, uma adulta e outra primitiva:

Nós não temos a opção de “escolher” a verdade absoluta, ou a fé. Nós apenas temos o direito de dizer, daqueles que reivindicam ter conhecido a verdade revelada, que estão enganando a si próprios e tentando enganar - ou intimidar - os outros. Certamente, é melhor e mais saudável para a mente “escolher” o caminho do ceticismo e da averiguação em qualquer circunstância, porque apenas pelo contínuo exercício dessas faculdades é que podemos esperar atingir alguma coisa. “Escolher” o dogma e a fé em vez da dúvida é jogar fora o amadurecimento. (p. 480-481)

A fé religiosa corresponderia assim a um impulso irracional de todo ser humano, a reclamar constrangimentos legados pela própria história de nossa civilização. As quatro irreduzíveis objeções a que qualquer análise dessa experiência deveria chegar resumem-se assim: “a fé deturpa as origens do homem e do cosmos; por conta desse erro original, consegue combinar o máximo de subserviência com o máximo de solipsismo; ela é o resultado e a causa de uma perigosa repressão sexual, e está inexoravelmente baseada em *wish-thinking*”. (p. 7)

Tais posições ligam Hitchens à tradição do ceticismo filosófico, e à premissa de que a investigação racional é um princípio ético: apontando as heranças de Pierre Bayle e David Hume, o autor sustenta que o cultivo do pensamento crítico é pré-requisito para que se atinjam as mais elevadas capacidades da natureza humana.

Se alguém deve ter fé para acreditar em algo, então a probabilidade desse algo ter qualquer verdade é consideravelmente diminuída. O trabalho duro da investigação, da prova e da demonstração é infinitamente mais recompensador, e já nos confrontou com descobertas muito mais “milagrosas” e “transcendentes” do que qualquer teologia. Na verdade, o “salto da fé” - para dar o memorável nome que Kierkegaard lhe conferiu - é uma impostura. Como ele próprio assinalou, este não é um “salto” que pode ser dado de uma vez por todas. É um salto que deve continuar a ser dado, a despeito do conjunto de evidências em contrário. Na verdade, esse esforço é muito para a mente humana e leva a alucinações e manias. A religião entende perfeitamente bem que o “salto” está sujeito a retornos cada vez menores, e é por isso que, em geral, não se apoia na “fé”, mas, em vez disso, corrompe a fé e insulta a razão ao oferecer evidências e apontar “provas” fabricadas. (p. 121)

Para o autor, a fé é inextirpável de nossa constituição psicológica mais primitiva; criticar, domesticar e restringir os efeitos de sua conjugação com a religião é a tarefa discursiva por meio da qual “Deus não é grande” se vincula às obras dos demais novos ateístas. Segundo Hitchens, não podemos culpar nossos antepassados pela adesão às explicações oferecidas pela religião e pelo pensamento mágico; o equívoco está em persistir no erro de quem nos precedeu.

Para Hitchens, a fé seria, portanto, uma espécie injustificada de atavismo, que se perpetua como um *abuso psicológico* ao longo da educação religiosa. Sobre esse tema, o autor afina-se a Dawkins na crítica à doutrinação de crianças, mas acaba adotando uma outra abordagem dos religiosos: mais do que *condenação*, Hitchens parece querer oferecer-lhes *tratamento*, como seria dado a toda *vítima*.

Na cidade de Jerusalém, há uma enfermaria especial no Hospital Psiquiátrico para aqueles que representam um especial perigo aos outros e a si próprios. Esses pacientes lunáticos padecem da “síndrome de Jerusalém”. A polícia e os agentes de segurança são treinados para reconhecê-los, ainda que sua loucura seja geralmente dissimulada por trás da máscara de beatos calmos. Eles vieram à cidade sagrada para anunciar que são o Messias ou o salvador, ou para proclamar o fim dos dias. Em nossa perspectiva tolerante e “multicultural”, a conexão entre a fé religiosa e o transtorno mental é tão óbvia quanto praticamente não comentada. (p. 89)

Opor-se a tais comportamentos primitivos seria o esforço de uma urgente e renovada forma de Esclarecimento, que, “ao contrário de seus antecessores, não dependerá dos heroicos avanços de um pequeno grupo de pessoas brilhantes e excepcionalmente corajosas” (p. 491). Esse novo Iluminismo estaria ao alcance das pessoas comuns: segundo o autor, o estudo de literatura e poesia, tanto por seus próprios méritos quanto pelas eternas questões éticas com que lidam, pode hoje facilmente destituir o escrutínio de textos sagrados que já se mostraram enganosos (*Ibid.*). Essa é propriamente a aposta *neo-iluminista* de “Deus não é grande”: fazer difundir, por meio de anedotas e tiradas de acento *pop*, a incompatibilidade entre a fé e o quadro da racionalidade moderna.

III.II.III. Encanto

Dos “Quatro Cavaleiros do Não-Apocalipse”, Daniel Dennett é o que se demonstra melhor equipado em termos teóricos: comparado aos demais títulos aqui analisados, “Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural” mantém um posicionamento razoavelmente sóbrio na defesa do ateísmo. Dennett parece propor uma *conversa instrutiva* a respeito de como as religiões evoluíram e do que representam hoje. Ilustra esse tom de voz a afirmação que encerra o texto: “minha recomendação política central é que, delicada e firmemente, *instruamos* os povos do mundo, de modo que eles possam fazer uma *escolha informada* a respeito de sua vida”. (DENNETT, 2006, p. 358 - grifos meus)

Professor de Filosofia da Mente e diretor do Centro de Estudos Cognitivos da Tufts University, em Massachussets, Daniel Dennett vale-se em sua empreitada de uma gama de referências teóricas oriundas de campos como Biologia, Psicologia, Evolução, Neurociências, Filosofia, Antropologia e Estudos de Cognição. Esse amplo repertório de contribuições

confere certa sutileza à análise que “Quebrando o encanto” propõe a respeito do fenômeno religioso, em contraste com a abordagem dos demais novos ateístas.

Dennett, por exemplo, ancora-se nas ideias do antropólogo Clifford Geertz para definir a pluralidade dos aparecimentos do religioso, adotando como premissa a ideia de que as religiões são “sistemas sociais cujos participantes *confessam a crença* em um agente ou agentes sobrenaturais cuja aprovação eles buscam” (p. 19 - grifo meu). Essa medida elementar de Dennett chama atenção no contexto do movimento do Novo Ateísmo, tendo em vista que Harris, Dawkins e Hitchens nunca chegam a definir satisfatoriamente o fenômeno contra o qual se levantam, invocando uma categoria que parece ser universalmente dada e, portanto, passível de refutação também geral.

Ciente dos riscos dessa atitude, Dennett propõe uma universalização de outra ordem: em vez de reivindicar uma investigação das *manifestações* do fenômeno religioso, como faz Hitchens, o autor quer investigar suas possíveis *origens*. Tomando como base o que sabemos a respeito do processo evolutivo e citando os estudos de Richard Dawkins na área, Dennett buscará mostrar que a fé religiosa interage com tendências biológicas humanas, possuindo equivalentes seculares:

A palavra árabe *islam* significa “submissão”, e todo bom maometano dá testemunho disso, reza cinco vezes por dia, dá esmolas, jejua durante o Ramadã e tenta fazer a peregrinação a Meca, tudo em nome da ideia de Alá e de Maomé, o mensageiro de Alá. Cristãos e judeus fazem coisas parecidas, é claro. (...) E não nos esqueçamos dos muitos milhares de humanistas seculares, que deram a vida pela Democracia, pela Justiça, ou pela simples Verdade. Há muitas ideias pelas quais se pode morrer. (p. 14)

Religiosos e secularistas não estão assim, na visão de Dennett, tão distantes quanto à possibilidade de abraçarem ideias como causas pelas quais dariam suas vidas. O interesse do autor em tematizar a crença passional no específico caso da religião parece derivar da *frequência* de seus aparecimentos, o que, contudo, não exclui o fato de que humanistas seculares sejam também predispostos a tais tipos de adesão.

Ao analisar as origens cognitivas da crença religiosa, Dennett defende que somos sugestionados por nossa própria natureza a encontrar *agência* e *intenção* no mundo em redor: “os seres humanos normais não precisam ser *ensinados* sobre a presença de muitos agentes que, como eles próprios, têm crenças e desejos” (p. 123). Essa postura apareceria de forma natural em nossa experiência no mundo, fazendo-nos reconhecer nos outros seres não apenas corpos humanos, mas “vilões e bobos”, “aliados e inimigos” etc.

Segundo o autor, somos tentados por nossa natureza mais primitiva a enxergar agência mesmo onde não existe e, mais do que isso, a antropomorfizar tudo o quanto desconhecemos.

Esse reconhecimento seria o caminho inevitável para uma possível teoria do surgimento dos deuses e das religiões: fomos predispostos a acreditar que algo mais ou menos parecido conosco teria o poder de controlar o que não entendemos.

Certamente, pondera Dennett (p. 126), nem todas as representações que inventamos sobre essas forças sobrenaturais resistiram ao tempo: prevaleceram aquelas capazes de se estabilizar na forma de *memes*²⁴¹: a história das ideias religiosas seria a da evolução dessas unidades de imitação cultural. O surgimento dos grandes monoteísmos significaria o desdobramento, no campo das ideias religiosas, do processo histórico que conduziu as sociedades a um maior nível de organização e à divisão do trabalho. Nesse movimento, assinala Dennett, a vitória da religião organizada consiste em uma domesticação do processo de imitação de ideias que se dava entre os antepassados:

na mesma época da domesticação dos animais, houve um processo gradual no qual os memes selvagens das religiões primitivas se tornaram inteiramente domesticados. Eles ganharam *zeladores*²⁴². Os memes que têm a sorte de ter zeladores, pessoas que irão trabalhar arduamente e usar a inteligência para promover a propagação deles e protegê-los de seus inimigos, são aliviados de grande parte da carga de manter a existência de sua própria linhagem. (p. 185)

Na teoria de Dennett, a existência de tais “zeladores” dos memes simboliza a intrínseca capacidade do fenômeno religioso em estabelecer grupos e comunidades morais. Com eles, uma nova modalidade de crer teria surgido: “uma vez que nossos ancestrais se tornaram reflexivos (e hiperreflexivos) a respeito de suas próprias crenças e se autoneomaram zeladores das crenças que julgaram mais importantes, o fenômeno de *acreditar na crença* se tornou uma força social em si” (p. 215). Dennett define com esse conceito um campo de meta-convicções, responsável por construir um olhar reflexivo sobre a própria experiência da crença e, mais além, por determinar que a fé religiosa é uma forma de virtude por si mesma:

Muitas pessoas acreditam em Deus. Muitas pessoas acreditam na *crença em Deus*. Qual é a diferença? As pessoas que creem em Deus têm certeza de que Deus existe, e ficam satisfeitas porque acham que Deus é a coisa mais maravilhosa que há. As pessoas que, ainda mais, acreditam na crença em Deus têm certeza de que a crença em Deus existe (e quem duvidaria disso?), e acham que isso é bom, algo a ser

²⁴¹ Segundo Dawkins (2006, p. 192), um meme é uma “unidade de transmissão ou imitação cultural. (...) Exemplos de memes são melodias, ideias, slogans, tendências de moda, formas de fazer potes ou construir arcos. Da mesma forma como os genes se propagam no ‘pool’ genético saltando de um corpo a outro através de espermas e óvulos, os memes se difundem no ‘pool’ memético ao saltarem de um cérebro a outro através de um processo que, genericamente, pode ser chamado de *imitação*”. Impossível, acrescentamos, não reconhecer na noção de *meme* uma versão contemporânea da ideia de *imitação*, elemento-base da teoria sociológica de Tarde (2005).

²⁴² A fim de tornar a ideia do autor mais clara, optamos pelo termo “zeladores” para traduzir o original usado por Dennett - “stedwards” -, em detrimento da palavra “intendentes”, empregada na tradução brasileira do livro, aqui citada.

fortemente encorajado e promovido sempre que possível. *Deve-se* acreditar em Deus. Deve-se *tentar* acreditar em Deus. Deve-se ficar inquieto, cheio de desculpas, incompleto, deve-se até sentir-se culpado quando se acha que simplesmente não acredita em Deus. (p. 236; grifos originais)

Para Dennett, a crença na crença é tão comum que a “literatura mundial - aí incluídos incontáveis sermões e homilias - está cheia de histórias de pessoas devastadas pela dúvida, à espera de recuperar sua crença em Deus”. (p. 238)

Para o autor, as religiões primitivas não dependiam de credos formalizados simplesmente por não serem uma *dimensão separada da vida*: o religioso era contíguo à experiência ordinária do indivíduo e do grupo, integrando suas formas mais comuns de produção de sentido. Já a religião organizada surge como resultado do processo evolutivo e da complexificação da vida social, fatos que implicam certa *abstração teológica*: as ideias e representações dos deuses e de sua intervenção no mundo tornam-se mais sofisticadas e fugidias, demandando não apenas que se acredite nelas, mas que se acredite no *valor de sua crença para o grupo*, “para que a fé nelas não se perca”. (p. 216)

Essa parece ser uma distinção fundamental para o empreendimento crítico de Dennett sobre a experiência da fé, na medida em que aponta para seu papel de agenciamento comunitário e também sua subordinação a preceitos definidos por uma autoridade religiosa: “por que as pessoas insistem em chamar de ‘Deus’ o Poder mais alto no qual acreditam? Os que acreditam na *crença em Deus* avaliaram que a continuidade em *professar* exige continuidade na nomenclatura, e que *fidelidade à marca* é um aspecto valioso” (p. 224 - grifos originais). A religião organizada, argumenta, estipula critérios para a crença impensáveis no contexto da espiritualidade primitiva, e se reproduz assim através do *culto de seu próprio exercício*.

O claro objetivo de Dennett é insinuar que, entre aqueles que se dizem religiosos, é significativo o contingente de ateus, na medida em que muitos fiéis não têm de fato crença em Deus, mas *crença na crença*. O autor cita as pesquisas do sociólogo Alan Wolfe para apontar que, no panorama norte-americano contemporâneo, as pessoas cada vez mais abdicam do senso daquilo em que têm fé: afirmam acreditar apaixonadamente em Deus, mas não conseguem dizer muito sobre o Deus no qual creem.

Segundo Dennett, esse é um fenômeno tão comum hoje que uma medida prática é adotar a si mesmo como autoridade: “eu sei o que *eu* quero dizer quando pronuncio o credo, e isso me basta!” (p. 240). Para o autor, essa não é uma alternativa unicamente para o fiel, mas para as próprias religiões organizadas: “os líderes se deram conta de que a robustez da instituição da religião não depende nem um pouco da uniformidade da *crença*; ela depende da

uniformidade em *professá-la*. (...) *Desde que as fórmulas sejam transmitidas ao longo das eras, os memes irão sobreviver e florescer.*” (Ibid. - grifos do autor).

A religião organizada estaria repleta de demonstrações de crenças pouco sinceras, e se manteria viva mais pelo assentimento de seus seguidores quanto à importância de sua existência do que por sua real adesão aos princípios por ela defendidos. Para Dennett, frente a todos os avanços observados no processo evolutivo, a *crença em Deus* parece se encaminhar para uma inexorável atrofia: “talvez, no futuro, se um número maior de nós der um passo à frente e anunciar que é claro que não acreditamos mais em qualquer desses deuses, será possível eleger um ateu para um posto mais alto do que senador”. (p. 261)

Resgatando as ideias de William James sobre as variedades da experiência religiosa, “Quebrando o encanto” sugere que as emoções e os estados de consciência que dão lastro a certas crenças não podem ser razoavelmente compartilhados: “independentemente do quão convencidas algumas pessoas estejam, a partir de suas poderosas experiências pessoais, essas revelações não são satisfatoriamente transportadas. Elas não podem ser usadas como contribuições para a discussão comunal”. (p. 283). *A crença na crença* despontaria como aquela experiência de transmissão de determinadas proposições a que se deve responder com uma *oposição instrutiva*, a fim de que sua inconsistência seja denunciada.

Daniel Dennett apresenta assim em “Quebrando o encanto” a ideia de que a maioria dos que professam fé em Deus são no fundo falsários, quase ateus ou mesmo tão incrédulos quanto ele próprio. Contudo, ao adotarem como premissa para a configuração de sua moralidade e de sua experiência de sentido um *meme* já superado na história de nossa evolução - a *crença na crença* -, eles cooperariam para a difusão de “formas tóxicas” de religião, pautadas pela observância de preceitos definidos pela autoridade e incapazes de se sustentarem quanto às convicções em que estariam baseadas.

III.II.IV. Morte

De todas as obras aqui enfocadas, “A morte da fé: religião, terror e o futuro da razão” é o produto mais imediato do debate emergido após o atentado de 11 de setembro. Tendo sido o manifesto que espontaneamente fundou o movimento do Novo Ateísmo, o livro chama atenção por ser o único a trazer o tema da fé em seu próprio título e por ter definido o tom que os lançamentos seguintes adotariam.

Ecoando a atmosfera norte-americana após a queda do World Trade Center, o primeiro livro escrito por esse filósofo e neurocientista parece ser inspirado pelo medo de sua própria

morte pelas mãos de um religioso radical. Mais do que o deboche de Dawkins, a acidez de Hitchens ou o distanciamento de Dennett, a obra de Harris transparece *indignação* quanto ao papel desempenhado pelas religiões - em especial, o islamismo e o cristianismo - na agenda pública nos EUA e ao redor do mundo: “uma olhadela na história, ou nas páginas de qualquer jornal, revela que as ideias que dividem um grupo de seres humanos de outro, unindo-os apenas na matança, geralmente têm suas fontes na religião”. (HARRIS, 2004, p. 12)

O livro que inaugurou o movimento do Novo Ateísmo, conferindo projeção internacional a um então doutorando, delinea o *caráter violento e divisivo* do fenômeno religioso. Para Harris, os atos extremos a que as religiões podem conduzir indivíduos e grupos não são um ponto fora da curva, mas consequências mais ou menos óbvias da *pretensão à verdade* de suas crenças. Com base no entendimento de que “o princípio central de toda tradição religiosa é que as demais são repositórios de erros ou, no melhor dos casos, são perigosamente incompletas” (p. 13), Harris afirma que a intolerância é intrínseca a todo credo, e que os religiosos que matam em nome de sua fé provavelmente a compreenderam de forma correta.

Uma vez que um cristão acredita que apenas seus irmãos batizados serão salvos no dia do Juízo Final, ele possivelmente não pode “respeitar” as crenças dos outros, já que sabe para quem as labaredas do inferno têm sido reservadas. Muçulmanos e judeus geralmente assumem a mesma perspectiva arrogante, e já passaram milênios reiterando apaixonadamente os erros de outras formas de fé. Não deveria ser preciso dizer que esses sistemas de crença rivais são todos vazios de evidência. (p. 15)

“A morte da fé” apresenta uma crítica radical à noção moderna de *tolerância religiosa*, o preceito segundo o qual todo ser humano deve ter liberdade de escolha quanto a crenças relacionadas ao sobrenatural. Harris aponta que, ao buscar pavimentar o caminho para uma sociedade pluralista e planificar o valor de todos os credos, essa ideia teria mascarado a característica excludente que é própria aos sistemas de crença religiosa: “o maior problema a confrontar a civilização não é meramente o extremismo religioso; é, antes, o conjunto ampliado das adaptações culturais e intelectuais que fizemos para a fé” (p. 45).

Podemos identificar ao menos três questões centrais que pautam a crítica de Harris à experiência da fé: o *problema do progresso*, o *problema da moderação* e o *problema da evidência*. Sobre o primeiro, “A morte da fé” argumenta que o apelo à tradição religiosa não encontra paralelo em qualquer outro ramo da atividade humana. Na economia, na medicina, ou mesmo na política não se podem verificar os mesmos graus de anacronismo que dominam nosso pensamento no que tange a valores e experiências espirituais. “Imagine que pudéssemos ressuscitar um cristão bem-educado do século XIV. Ele poderia provar ser um total ignorante, exceto em assuntos de fé. Suas crenças sobre geografia, astronomia e medicina

constrangeriam uma criança, mas ele saberia mais ou menos tudo o que é preciso saber sobre Deus” (p. 21). Sendo a fé estruturada em torno de dogmas, a religião seria uma arena discursiva que simplesmente não admite progresso: a diversidade acumulada da experiência humana não encontraria em suas doutrinas espaço para a tematização do presente e a incorporação de formas renovadas de pensar e agir.

O segundo problema a respeito da experiência da fé destacado pelo autor tem a ver com a ideia de *moderação*. Para Harris, “os moderados de qualquer fé são obrigados a interpretar livremente (ou simplesmente ignorar) muito de seus cânones pelo interesse em viver no mundo moderno” (p. 17). Esse critério usado para ler os textos sagrados teria menos a ver com características das próprias escrituras do que com desenvolvimentos culturais dos últimos séculos, que tornam certos enunciados difíceis de serem aceitos da maneira como foram escritos. Tais constrangimentos, assinala Harris, não dizem respeito ao fato de que as formas de fé evoluíram, mas são prova de que o pensamento moderno tornou duvidosas as doutrinas reveladas.

De forma semelhante aos argumentos de Dawkins em “Deus, um delírio”, Harris defende que, se a moderação pode ser vista como uma posição razoável a se reivindicar frente ao que já descobrimos e ao que ainda estamos a conhecer sobre o universo, ela deixa caminho aberto para o surgimento do extremismo e da violência causados pela religião: “do ponto de vista daqueles em busca de viver pela letra de textos sagrados, o religioso moderado é nada mais do que um fundamentalista que falhou”. (p. 20)

É interessante notar que os novos ateístas devotam à chamada “fé moderada” parte considerável de seu desagrado: para esses autores, a adesão “racional” a uma crença religiosa soa tão nociva quanto suas versões passionais. Harris sugere que tal moderação é um produto dos constrangimentos impostos pelo conhecimento secular e pela ignorância dos próprios religiosos acerca do que os textos sagrados efetivamente dizem. Enquanto falham na observância de suas escrituras canônicas e na crítica à irracionalidade daqueles que chegam a segui-las, os moderados traem igualmente a fé e a razão. Sua posição impede, na opinião do autor, uma abordagem mais sofisticada de temas como espiritualidade e ética. Ao mesmo tempo, a transigência dos moderados em relação aos fiéis mais ortodoxos revela seu sentimento de inveja dos fundamentalistas, aqueles que *realmente* acreditam no que dizem acreditar.

Os homens que cometeram as atrocidades do 11 de setembro certamente não eram “covardes”, como foram repetidamente retratados pela mídia no Ocidente, nem eram lunáticos, no sentido usual. Eles eram homens de fé - *perfeita* fé, a propósito - e o que deveria ser reconhecido é o quanto essa condição é terrível. (p. 67)

A terceira e mais importante questão apontada por Harris sobre a fé religiosa é a sua presunção à experiência da verdade desprovida de *evidência* que a sustente. Recusando-se a conceder aos argumentos religiosos outros critérios de verificação que não os do pensamento racional e científico, Harris defende que, não podendo oferecer mecanismos capazes de testar e validar suas crenças, a maioria das religiões coopera para que suas expressões mais primitivas, supersticiosas e beligerantes sejam transmitidas de geração em geração.

No quadro proposto por Harris, a *fé* equivale a um tipo privilegiado de *crença*: “a fé de alguém é apenas um subconjunto de suas crenças sobre o mundo: crenças sobre temas de fundamental importância que nós, como cultura, dissemos que não precisam de justificativa” (p. 67). Harris afirma que o cérebro humano é uma poderosa “máquina de produzir crenças sobre o mundo”: construímos impressões a respeito de uma dada realidade e acreditamos nelas na medida em que fielmente representem algum estado de coisas no mundo. Nossa forma de avaliar novas proposições não é outra senão examiná-las à luz das referências que já possuímos e/ou de sua adequação ao que nossa experiência imediata nos sugere.

O padrão de funcionamento da crença religiosa não parece diferir das demais, na medida em que implica a aceitação de uma dada proposição como um *princípio de ação*. É nesse ponto que Harris chega ao núcleo de seu argumento, destacando que a crença religiosa não pode receber tratamento diferente das formas de crença que, por exemplo, pautam nosso critério de validação de proposições científicas. O caráter pragmático do estado mental da crença nos obrigaria a reconhecer que é impossível restringir qualquer uma de suas modalidades a algo como uma esfera de intimidade: “é chegada a hora de reconhecer que a crença não é um assunto privado; ela nunca foi meramente privada. Em verdade, raramente crenças são mais privadas do que ações, já que toda crença é uma fonte de ação *in potentia*” (p. 44). Esse é o *princípio de ação* que Harris equivale à crença, ou seja, um processo pelo qual a compreensão do mundo é representada e disponibilizada para guiar nosso comportamento.

Exatamente por suas concretas consequências na maneira como habitamos e intervimos no mundo que a crença é tão dependente de evidências, o vínculo mais confiável entre os estados de realidade externos a nós e as crenças que construímos sobre eles. Todo enunciado que aspira a suscitar adesão na forma de crença, portanto, necessariamente requer evidências capazes de lastrear a ação que lhe seria correspondente. Para Harris, entretanto, a fé consiste em uma experiência na qual o objeto mesmo da crença vindica-se como causa para a adesão: acreditar que Deus existe é acreditar que eu mantenho uma tal relação com sua existência que essa própria relação é a razão da minha crença.

Mas se nossas crenças são tentativas de representar estados da realidade que orientam a ação, elas devem conservar uma justa relação com o mundo ao redor para se tornarem válidas. Harris defenderá que é impropriedade a distinção entre crenças religiosas e as demais crenças que guiam nosso comportamento: para o autor, a fé é uma *impostura*, significando um estado de credulidade que escapa dos limites do “discurso terrestre”, tais como razoabilidade, coerência interna, franqueza e civilidade. (p. 65)

Nossa “liberdade de crença”, se é que isso existe, é mínima. Uma pessoa é realmente livre para acreditar em uma proposição para a qual não há evidência? Não. A evidência, tanto faz se sensória ou lógica, é a única coisa que sugere que uma dada crença de fato diz respeito ao mundo. Nós temos palavras a nomearem pessoas que têm muitas crenças para as quais não há justificativa racional. Se suas crenças são extremamente comuns, nós as chamamos de “religiosas”; se não, é provável que as chamemos de “loucas”, “psicóticas” ou “alucinadas”. (p. 71)

O livro de Harris surge assim como um manifesto contra os argumentos que defendem certa excepcionalidade da crença religiosa. Citando o *lobby* feito pela direita cristã que resultou no banimento da pesquisa sobre células-tronco nos EUA, Harris aponta que não foi um debate verdadeiramente racional sobre ética que teria levado o Congresso a essa decisão, em 2003. A política sobre o tema, assim como tantos outros, fora definida por crenças desprovidas de qualquer apreensão lógica ou de um debate responsável sobre ética em uma sociedade marcada pela diversidade dos modos de ser e crer.

É por esse motivo que “devemos encontrar o caminho para um tempo em que a fé sem evidência desonre qualquer pessoa que ouse reivindicá-la” (p. 48). O livro de Harris postula que descobrir esse caminho seria um passo fundamental para o *contingenciamento* e a *educação* daquela experiência caracterizada como um potente silenciador do cálculo racional. “Se não pudermos inspirar os países em desenvolvimento, e o mundo islâmico em particular, a perseguir objetivos que sejam compatíveis com uma civilização global, então um futuro negro espera por nós” (p. 224). Essa “empreitada civilizacional” que tem mobilizado não apenas forças militares, mas também práticas discursivas, é o objeto que acredito desenhar na última década e meia uma *agenda negativa* em torno do tema da fé.

III.I.III. DEBATE

Selecionei dos livros de Dawkins, Hitchens, Dennett e Harris elementos que entendo delinear um panorama sucinto das ideias desses autores a respeito do tema da fé. Optei assim por realizar um levantamento localizado dentre as quatro mais populares obras do Novo Ateísmo, destacando que, embora estejam mais ou menos afinadas no propósito, elas não

correspondem a um monolito, e apontam para outros debates que extrapolam os objetivos do meu argumento.

Sem dúvida, muitas das ideias reunidas aqui e empregadas por esses autores em seus livros não são novas, mas releituras de críticas ao tema da crença religiosa formuladas muito anteriormente por filósofos como Bayle, Hume ou Voltaire. Por que, então, reclamar tal relevância para o Novo Ateísmo?

Gregory Peterson (2007, p. 803) comenta que os estudiosos do fenômeno religioso tendem a ignorar o impacto do movimento por entenderem que “muito do que esses livros contêm não é sofisticado o bastante para merecer atenção”. O espírito mais polemista do que acadêmico dos novos ateístas é mensurável pela tirada de Hitchens segundo a qual “o que pode ser afirmado sem evidência também pode ser refutado sem evidência”. (2007, p. 258)

Em 2012, o físico Peter Higgs, vencedor do Prêmio Nobel, causou alvoroço na imprensa internacional ao declarar que Richard Dawkins age como “um fundamentalista de outra espécie” e que sua abordagem da religião e dos religiosos é, no mínimo, “embaraçosa”²⁴³. Essa recente polêmica envolvendo dois renomados cientistas é apenas um exemplo das reações suscitadas pelo movimento: desde o lançamento de seus livros, os novos ateístas têm sido alvo tanto de euforia quanto de ressalva, recebendo diversas críticas por vocalizarem os mesmos discursos de intolerância que desprezam nos religiosos.

Por que, então, creditar essa importância aos novos ateístas, se o movimento está longe de se caracterizar como unanimidade, certamente mesmo entre ateus e agnósticos? Peterson lembra que o motivo elementar para se olhar a tendência mais de perto é o *debate* desencadeado por esses livros, um dado que não deveria ser de menor monta para qualquer pessoa interessada em compreender as dinâmicas sociais da religião:

é um fato notável que livros promovendo o ateísmo e atacando a religião, tipicamente em nome da ciência e da razão, encabeçam agora regularmente as listas de *best-sellers*. (...) É evidente que essas obras se apropriaram de um filão de descontentamento público com o fundamentalismo religioso, na esteira dos horrendos ataques terroristas nos EUA e na Europa, bem como de quase uma década de domínio do Partido Republicano na política americana, sob a influência da direita religiosa. Mas, além disso, esses livros têm algo a dizer e, embora muito possa ser repudiado, há temas que devem ser considerados. (2007, 803-804)

Acredito que, se esse movimento aparece como resultado de condições específicas do contexto norte-americano dos anos 2000, sua repercussão internacional e a visibilidade

²⁴³ Ver: “Peter Higgs criticises Richard Dawkins over anti-religious ‘fundamentalism’”, matéria de Alok Jha para o *The Guardian* publicada em 26 de dezembro de 2012. Disponível em: <http://www.theguardian.com/science/2012/dec/26/peter-higgs-richard-dawkins-fundamentalism>. Acesso em 10 de dezembro de 2015.

alcançada por seus protagonistas ao longo da última década representa um fato no mínimo intrigante. A produção desses autores desponta como parte de um acontecimento discursivo mais amplo, que responde a demandas particulares de nosso momento histórico. Noutras palavras,

o mais interessante aspecto do Novo Ateísmo é a *recepção* dessas ideias. Diversos livros e panfletos foram publicados ao longo dos últimos dois séculos, na Europa e na América, desancando a religião e promovendo o ateísmo. Antes de “A morte da fé”, contudo, nenhum deles vendeu em grande número. (BULLIVANT, 2010, p. 111) (grifo original)

Se esses livros surgem na forma de posicionamento crítico bastante pessoal de um grupo de intelectuais, a circulação de seus argumentos no debate público sugere que as inclinações ideológicas de Dawkins, Dennett, Harris e Hitchens foram capazes de atingir algum *nervo social*. Em sua resenha para “A morte da fé”, publicada em 2004, o *The New York Times* sintetizava essa habilidade ao afirmar que

Harris escreve o que um número considerável de nós pensa, mas poucos têm coragem de dizer. (...) Se você é apenas vagamente religioso, ou tem amigos e parentes que o são, deve estar se sentindo não apenas irritado, mas profundamente ofendido ao ver que um jornal importante não está condenando um ataque à crença religiosa. (...) Esse é um livro importante, a respeito de um tópico que, por toda a sua complexidade e polêmica, não deveria ser blindado à razão humana.²⁴⁴

O texto dava assim a ver a existência de uma coordenada de espaço e tempo propícia para o florescimento do Novo Ateísmo, fato que se confirmaria nos anos seguintes com a repercussão de suas ideias. Seria, contudo, um erro grosseiro equivaler a relevância do movimento a um eventual incremento do número de pessoas que se declaram ateias nos EUA. Postulo que o Novo Ateísmo integra um fato histórico ao mesmo tempo mais sutil e prenhe: a criação de novas *sensibilidades* quanto aos temas da fé e da religião no debate público.

Se o Novo Ateísmo pode parecer um fato editorial localizado e de alcance restrito, talvez valha exemplificar o seu impacto, demonstrando como o movimento foi capaz de se institucionalizar. Após o sucesso de “A morte da fé” e de um segundo livro escrito em resposta às reações que suscitou, “Carta a uma Nação Cristã” (2008), Sam Harris tornou-se um expoente do debate sobre a religião nos EUA. Frequentemente convidado por jornais do país para comentar temas relacionados a fé, ciência e política, o neurocientista foi, por exemplo, responsável por apresentar uma dura crítica, nas páginas do *The New York Times*, à

²⁴⁴ “The End of Faith: Against Toleration”, crítica de Natalie Anger, publicada pelo *The New York Times* em 5 de setembro de 2004. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2004/09/05/books/review/the-end-of-faith-against-toleration.html>. Acesso em 14 de dezembro de 2015.

nomeação do cientista Francis Collins como diretor do *National Institute of Health*, feita pelo presidente Barack Obama em 2009.

Collins é um prestigiado geneticista, conhecido como um dos principais nomes envolvidos com a criação do Projeto Genoma Humano. Convertido ao cristianismo aos 27 anos de idade, o geneticista escreveu em 2006 o livro “The Language of God”, no qual relata as dificuldades que enfrentou na comunidade científica e acadêmica ao revelar sua fé.

Nas páginas do *NY Times*, Harris argumenta que Collins, mesmo sendo um crítico do criacionismo e do argumento do *Intelligent Design*, seria uma escolha equivocada para a direção do órgão nacional, pela incompatibilidade entre sua fé e as demandas da pesquisa científica.

Por que as crenças do Dr. Collins deveriam nos interessar? (...) Como diretor dos NIH, ele terá mais responsabilidade do que qualquer pessoa no mundo sobre a pesquisa biomédica, controlando um orçamento anual de mais de 30 bilhões de dólares. Ele será também um dos principais representantes da ciência nos EUA. Por essa razão, é importante sabermos como o Dr. Collins e sua fé se relacionam com a investigação científica. (...) O Dr. Collins já escreveu que “a ciência não oferece respostas para as questões mais prementes da existência humana” e que “as reivindicações de materialismo ateuista devem ser resistidas”. (...) Francis Collins é um talentoso cientista e um homem que é sincero em suas crenças. E isso é precisamente o que me deixa desconfortável com sua nomeação. Devemos mesmo confiar o futuro da pesquisa biomédica nos EUA a alguém que sinceramente acredita que uma compreensão científica da natureza humana é impossível?²⁴⁵

Dois dias depois de apresentar o artigo, o *The New York Times* publicaria uma edição especial de sua seção de cartas, com reações dos leitores ao posicionamento de Harris. A página “A Man of Faith, a Leader in Science?”²⁴⁶ é uma peça exemplar da institucionalização do discurso neo-atéista por demonstrar as polarizações que o movimento foi capaz de trazer à tona no espaço público norte-americano.

“A suspeita de que a fé do Dr. Collins o levaria a embargar a pesquisa científica é nitidamente contradita pela sua administração do Projeto Genoma e pela profunda curiosidade que marca sua carreira”²⁴⁷, escreveu um biólogo da Brown University. Outro leitor dizia: “a nomeação do Dr. Collins é desanimadora para aqueles de nós que esperavam uma real mudança em relação ao viés evangélico do governo Bush”²⁴⁸. Outra carta afirmava ainda que “defensores da ciência podem acolher como novo diretor dos National Institutes of Health um aclamado cientista, que está contribuindo para que seus pares evangélicos aceitem a evolução,

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ “A Man of Faith, a Leader in Science?”, seção de cartas do *The New York Times* publicada em 28 de julho de 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2009/07/29/opinion/l29collins.html>. Acesso em 29 de novembro de 2015.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

apoiem a pesquisa com células-tronco e abracem perspectivas científicas”²⁴⁹. O tom incisivo das posições neo-ateístas parece assim concorrer para o surgimento de controvérsias públicas que revelam embates entre diferentes regimes de crença presentes no campo social.

Com a projeção obtida por seus livros, Sam Harris criou em 2007 o *Project Reason*, organização sem fins lucrativos dedicada a difundir o “conhecimento científico e os valores seculares na sociedade”²⁵⁰. Através de eventos, estudos e pesquisas de opinião pública, o projeto busca incentivar o pensamento crítico em geral, mas em especial a denúncia das ideias religiosas. Contando com a participação de personalidades como o escritor Ian McEwan e o neurocientista Steven Pinker em seu corpo de curadores, a iniciativa apoia “intelectuais e dissidentes religiosos - sempre com o objetivo de corroer a influência do dogmatismo, da superstição e da intolerância em nosso mundo”²⁵¹.

Richard Dawkins, por sua vez, criou em 2006 a *Richard Dawkins Foundation for Reason & Science*, dedicada a “remover a influência da religião na educação e na elaboração de políticas públicas”²⁵². Baseada em Washington, a fundação afirma ter como propósito “nada menos do que mudar o futuro da América, onde 46% da população acredita que a vida na Terra teve início há menos de 10 mil anos e outros 53% afirma ser improvável conceder seu voto a um político ateu”²⁵³.

A Richard Dawkins Foundation define como uma de suas missões garantir condições para que a “falta de crença não coloque em risco carreiras, negócios, relações pessoais ou familiares”. Além de promover eventos e debates com a presença do cientista, a fundação funciona como uma comunidade, oferecendo a seus afiliados diferentes projetos e programas, como, por exemplo, o *Recovering from Religion*, uma espécie de Alcoólicos Anônimos para indivíduos buscando libertar-se da religião. O programa conta com grupos de apoio e ainda com o *Hotline*, um serviço telefônico gratuito, disponível 24h por dia, voltado a dar “assistência secular”:

O Hotline é uma rede de cooperação internacional para pessoas atravessando as mais diferentes fases do processo da descrença religiosa. Esse serviço gratuito, seguro e secular recebe chamadas de pessoas de todos os EUA e do Canadá que estão questionando o papel da religião em suas vidas. O serviço também auxilia os interessados a lidarem com as consequências de abandonar sua fé, assim como pessoas que têm amigos ou familiares enfrentando essa transição. O projeto oferece

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Disponível em: <http://www.project-reason.org/about/>. Acesso em 17 de julho de 2015.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Disponível em <https://richarddawkins.net/aboutus/>. Acesso em 22 de julho de 2015.

²⁵³ *Ibid.*

voz e ouvido amigáveis, fornecendo encorajamento imediato, anônimo e confidencial, além de importantes recursos e referências.²⁵⁴

A Fundação possui ainda uma loja virtual, na qual são vendidas linhas de vestuário com a estampa “Openly Secular”, joias com o formato do código genético e camisetas divulgadas pelo próprio biólogo, com mensagens como “Religion: together we can find the cure”. Também na loja virtual de Dawkins encontra-se à venda o DVD “The Four Horsemen”, que consiste em um debate entre os quatro mais famosos neo-ateístas. Gravado em setembro de 2007 nos EUA, o encontro, com duas horas de duração, apresenta o posicionamento dos autores sobre o próprio movimento e suas ideias a respeito da influência pública da religião.

Dawkins é também o mais importante apoiador da “Out campaign”, uma iniciativa internacional que tem o objetivo de sensibilizar a opinião pública com uma representação positiva do ateísmo. Inspirada nas campanhas em favor dos direitos da comunidade LGBT, a iniciativa produz roupas, adesivos e broches que identificam os ateus através da letra “A”, como uma estratégia para criar visibilidade e sociabilidade entre pares.

Se recaem sobre Dawkins as acusações de ter se revelado um fundamentalista da razão científica, o espaço obtido pelas ideias e declarações do zoólogo na agenda pública demonstram o potencial de suas posições para a criação de controvérsias e debates. Ao longo de 25 anos que contemplam o auge de sua produção como cientista, entre 1980 e 2005, seu nome foi citado pelo *The New York Times* 124 vezes; nos 9 anos que se seguiram desde o lançamento de “Deus, um delírio” nos EUA, somam-se 271 matérias com menções a Dawkins²⁵⁵.

A intensa atuação *on-line* do cientista também capitaliza o sucesso de seu livro: no *Twitter*, o novo ateu conta com mais de 1,3 milhão de seguidores e dá sequência ao projeto de “Deus, um delírio” com postagens polêmicas.²⁵⁶ Essas são algumas demonstrações de que, para os ideólogos do movimento, o espaço público se constitui por uma permanente disputa entre visões da realidade, e que as dissonâncias que formam o jogo social ganham estatuto político ao serem praticadas como discurso.

²⁵⁴ Disponível em: <http://recoveringfromreligion.org/hotline-project/>. Acesso em 24 de julho de 2015.

²⁵⁵ Dados obtidos através do banco de dados do *The New York Times* na plataforma *Factiva*, disponível em <https://global-factiva-com>. Acesso em 6 de dezembro de 2015.

²⁵⁶ Ver, por exemplo, como “Quão cuidadoso da parte de Deus dispor as coisas de tal forma que, onde quer que se nasça, a religião local sempre acontece de ser a verdadeira”. Postagem de 22 de maio de 2014. Disponível em: <https://twitter.com/richarddawkins/status/469457056039456768>. Acesso em 21 de dezembro de 2015.

Resgatando as evidências editoriais abordadas nesta seção, caracterizei a *agenda negativa* como um esforço discursivo em situar a fé como uma forma de excesso subjetivo cujos danos não se limitam à vida privada dos religiosos, mas a um problema que frequentemente se torna público, e demanda assim formas de intervenção - críticas, terapêuticas, políticas - que restrinjam os efeitos de seu aparecimento.

Como vimos, Dawkins equivale a experiência da fé a uma adesão dogmática a textos considerados sagrados, em tudo oposta à humildade do pensamento científico em substituir paradigmas diante de novas descobertas. Hitchens entende a fé como um atavismo psicológico que produz vítimas e reclama o socorro e educação da elaboração racional e crítica. Dennett defende que as profissões de fé são *memes* obsoletos, a estipularem a *crença na crença* em Deus como uma arcaica baliza para guiar a moralidade. Harris argumenta que a fé é um subconjunto das crenças a que a espécie humana está sujeita, um princípio de ação perigoso porque não baseado em evidências, historicamente responsável por grande parte dos impasses políticos no mundo.

Essas ideias sintetizam o núcleo da “cruzada contra a fé” empreendida pelo Novo Ateísmo ao longo da última década, e indicam como o discurso desses intelectuais se reporta não somente às contradições das diferentes expressões religiosas, mas à própria experiência da crença em uma fonte de autoridade transcendente como um empecilho para a vida social. Tais posições foram capazes de impactar o debate público para além de seu alcance imediato no contexto sociocultural norte-americano e, na próxima seção, exploro desdobramentos desse movimento editorial, realizando aproximações entre o fenômeno e dinâmicas sociais recentes no Brasil.

SEÇÃO II | O ESPAÇO DA FÉ

O cristianismo conservou um grande império sobre o espírito dos americanos e não reina apenas como uma filosofia adotada após exame, mas como uma religião em que se crê sem discutir. Nos Estados Unidos, as seitas cristãs variam infinitamente e se modificam sem cessar; o cristianismo é um fato estabelecido e irresistível que ninguém procura atacar ou defender. (TOCQUEVILLE, 2004, p. 7)

Ainda no século XIX, Tocqueville apresentou, em seu estudo sobre a democracia na América, a ideia de que o cristianismo figurava como a fonte primeira da solidariedade social no país. Em suas variadas manifestações, a religião teria formado os “hábitos do coração” dos americanos, a ponto de fundamentar sua ação civil em estritas regras morais. Tal sistema de crenças consistia, segundo o historiador, em uma baliza da “boa cidadania”, impulsionando os indivíduos para fora do âmbito da vida familiar em direção a diferentes formas de associação.

Essas origens indicam que a *comunidade imaginada* dos EUA é intrinsecamente devedora do que Jean-Jacques Rousseau chamou de “religião civil”, ou seja, “sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser-se bom cidadão ou súdito fiel” (2002, p. 66). Em suas variações, a herança judaico-cristã funciona, na história daquele país, como uma espécie de liga social, sendo um traço definidor de sua identidade moral, cultural e política. Não importa quão ciosos os norte-americanos sejam quanto à religião na vida cotidiana; a presença desses legados parece ter desempenhado historicamente o papel de cimento social, definindo muitos dos valores transcendentais da nação.

Em um clássico estudo sobre o tema, o sociólogo Will Herberg afirmou que “ser um protestante, um católico ou um judeu é entendido como o jeito específico, e talvez como o único jeito, de ser americano” (1983, p. 39), indicando como as raízes religiosas teriam sido responsáveis por fornecer um repertório cultural mais ou menos comum aos americanos e configurar suas noções da correta cidadania e da solidariedade social.

Tais traços seriam discursivamente reelaborados ao longo do século XX no contexto da Guerra Fria. Com o mundo dividido entre dois blocos ideológicos, “o ‘comunismo ateu’ enraizaria-se como um epíteto funcional e uma narrativa preventiva” (AIELLO, 2005), que alertava a América sobre a ameaça a seu próprio estilo de vida então representada pelo modelo antirreligioso professado pela antiga URSS. Nesse cenário, os norte-americanos passariam a enxergar o comunismo e o ateísmo como faces indissociáveis de uma mesma experiência totalitária, que se opunha às liberdades e aos “ideais espirituais” encarnados pela América.

Na década de 1950, o presidente Dwight D. Eisenhower enfatizou essa diferença política e cultural entre os “dois lados do mundo” ao afirmar que “nosso governo não faz sentido a não ser que esteja fundado em uma fé religiosa profunda - e não me importa qual seja”²⁵⁷. Sua aparente indiferença à religião a ser seguida pelos americanos, sabiam eles, era na verdade a expressão de que qualquer uma das grandes tradições de fé presentes no país seria capaz de fornecer ideais considerados moralmente indispensáveis para a coesão social.

Esses dados ajudam a resgatar valores de um ambiente cultural capaz de fazer proliferarem muitos e variados registros discursivos a respeito do fenômeno religioso, a exemplo das tendências editoriais em análise. A umbilical relação da experiência civil dos americanos com a matriz judaico-cristã faz também com que a condição ou a declaração de ateísmo seja uma histórica causa de estigmatização social no país.

Richard Dawkins não está equivocado ao afirmar que, como grupo político, os ateus representam para a América o que a comunidade LGBT significava décadas atrás. Uma pesquisa nacional realizada pelo Departamento de Sociologia da Universidade de Minnesota em 2003 revela números impressionantes a respeito da rejeição, em temas concernentes à vida pública e à vida privada, aos que dizem não crer em Deus.

Perguntados sobre qual grupo teria uma visão mais discordante de sua perspectiva de sociedade, 39.6% dos entrevistados apontaram os ateus em primeiro lugar; em segundo, com 26.3%, estariam os muçulmanos - frise-se: em um período imediatamente seguinte ao 11 de setembro -; homossexuais vinham em terceiro lugar, com 22.6% das escolhas, e cristãos conservadores em quarto, com 13.5%. A pesquisa revelava ainda que, comparados a segmentos sociais também marginalizados, como imigrantes e negros, os ateus eram novamente apontados com o maior índice de rejeição (47.6%) quando os entrevistados eram confrontados com a afirmação “eu desaprovava o casamento de meus filhos com membros desse grupo”.

Segundo Edgell, Gerteis e Hartman (2006), responsáveis pelo estudo, os entrevistados se reportavam a uma categoria bem definida, um marcador cultural capaz de indicar o grupo identitário do qual se sentiam mais *diferentes*. Pouco mais de uma década atrás, a crença religiosa, ou melhor, a falta dela, comparecia assim como o elemento definidor do maior grau de alteridade experimentado pelas classes médias americanas, uma cisão social sem dúvida condicionante para a emergência do fenômeno editorial aqui analisado.

²⁵⁷ Discurso proferido por Eisenhower na Freedoms Foundation, Waldorf-Astoria, em Nova York, em 22 de dezembro de 1952. Disponível em: http://www.eisenhower.archives.gov/all_about_ike/quotes.html. Acesso em 15 de dezembro de 2015.

Meio século depois do presidente Dwight Eisenhower afirmar que a fé religiosa era o elemento central para a governança dos EUA, o discurso de posse proferido por Barack Obama em janeiro de 2009 sinalizou certa mudança na percepção das diferenças sociais do país no que tange às crenças. Embora sem abrir mão de indefectíveis 5 menções a Deus - personagem onipresente na cultura política americana -, o novo presidente também faria um inédito aceno ao grupo social aparentemente mais estigmatizado dos EUA: “somos uma nação de cristãos e muçulmanos, judeus e hindus, e *non-believers*”.²⁵⁸

Uma miríade de fatores certamente diferenciam os EUA da década de 1950 daquele de 2009, e seria ingênuo considerar que o Novo Ateísmo possui implicação direta com o tom tolerante usado por Obama em sua primeira fala aos americanos como presidente. Quero antes destacar que esse discurso simboliza uma sutil, mas importante, mudança da *sensibilidade civil* em uma cultura decisivamente atravessada pelo fenômeno religioso. A inclusão de ateus na agenda pública é uma demanda política para cuja visibilização o debate suscitado pelo movimento parece ter de alguma forma cooperado.

Mais além, acredito que as representações negativas da fé em foco têm necessariamente a ver com certas injunções de um cenário político mais amplo. Embora tenha tematizado na seção anterior um fenômeno tão vinculado à realidade norte-americana, entendo que as razões que acionam seu aparecimento - bem como sua receptividade pública - guardam paralelo com dinâmicas socioculturais observáveis também em outros contextos, fato que explica a repercussão internacional do movimento do Novo Ateísmo.

Talvez essas práticas discursivas possam ser entendidas como respostas convenientes a uma experiência de época determinada pelo paradigma do multiculturalismo global, capaz de delinear um quadro para a governamentalidade no qual as convicções religiosas vieram a se tornar fonte de redobrada atenção. O espaço obtido por essa *agenda negativa* bem pode ter a ver com certa crise de administração de uma vida pública que, tendo se pluralizado, passou a exigir também novas formas de governo para o encontro entre os universos de sentido dos diferentes grupos sociais.

Noutras palavras, diferente daqueles EUA que se opunham ideologicamente ao “ateísmo público” do bloco comunista pelo sentimento civil de uma “profunda fé religiosa”, o regime de fluxo de capitais, mercadorias e imigrantes que domina o capitalismo contemporâneo reserva a tais tipos de crença um lugar mais problemático como esteio dos

²⁵⁸ “Barack Obama’s Inaugural Address”, publicado pelo The New York Times em 20 de janeiro de 2009. Disponível em: http://www.nytimes.com/2009/01/20/us/politics/20text-obama.html?_r=0. Acesso em 16 de dezembro de 2015.

laços sociais. A *conveniência histórica* do Novo Ateísmo pode ser capaz de refletir um cenário no qual o pluralismo religioso tornou-se um espinhoso tópico para estratégias de governo que se processam em registro global.

O terrorismo reforça certas contradições endêmicas no capitalismo liberal. As sociedades liberais menos têm crenças do que acreditam que os indivíduos devem ter licença para nutri-las livremente. Essas culturas demonstram certa indiferença criativa diante daquilo em que efetivamente os indivíduos acreditam, desde que tais crenças não ponham em risco os princípios da liberdade e da tolerância. (...) Tais culturas alimentam uma abordagem puramente formal ou processual da crença, que envolve manter a fé ou identidades muito arraigadas a uma determinada distância irônica. (EAGLETON, 2011, p. 132)

Essa *ironia* não parece ser uma mera solução anedótica para o argumento de Eagleton, mas uma exigência bastante fundamental do modelo liberal de abordagem da crença religiosa. Como visto no primeiro capítulo, o constrangimento dessa experiência ao campo das escolhas privadas representou a própria condição de possibilidade para o surgimento da opinião pública e, com ela, da democracia secular, exigindo também seu afastamento formal dos assuntos de governo.

Contudo, o que sugere o projeto de poder da *Christian Right* ou a ação organizada da al Qaeda é que uma das mais prementes crises políticas de nosso tempo corresponde à obstinada busca de diferentes grupos por consensos na fé. A luta pelo primado de uma religião hegemônica insiste em ser um dado a desafiar as próprias bases sobre as quais a democracia moderna se fundou, não se resumindo a conflitos localizados. Como José Casanova (1994, p. 121) mostrou já há duas décadas, “ao redor do mundo, as tradições religiosas estão se recusando a aceitar o papel marginal e privatizado que tanto as teorias da modernidade quanto as teorias da secularização lhes reservaram”.

Tal fato parece reconduzir o tema da crença religiosa ao centro de um debate que, encontrando no Novo Ateísmo uma clara manifestação, é também capaz de mobilizar outros agentes e sensibilidades mundo afora. A *agenda negativa* extrapola o impacto desse nicho editorial, abrangendo outras iniciativas e discursos que colocam em xeque as experiências de fé e sua inadaptabilidade à premissa da separação entre o âmbito da privacidade e o espaço público.

Na presente seção, buscarei demonstrar como essa crise em torno do *espaço da fé* ganha contornos não apenas nos EUA, mas também em outros contextos socioculturais, incluindo o Brasil. O texto está dividido em dois blocos e procura apontar correlações entre a agenda negativa e dinâmicas socioculturais que aproximam as duas cenas que miro na pesquisa. Na primeira parte, explorarei a (I) contemporaneidade entre o Novo Ateísmo e iniciativas comunicacionais que colocam em xeque o lugar do discurso religioso no espaço

público. Em seguida, buscarei demonstrar como (II) o avanço sociopolítico do segmento neopentecostal na esfera pública brasileira tem sido capaz de aflorar sensibilidades seculares e inflamados efeitos discursivos.

Expando assim a análise feita na seção anterior, examinando *reações* ao tema da fé espalhadas pelo corpo social, que manifestam a crítica ao contínuo “deslizamento” da crença religiosa para o espaço público. Seguindo as lições de Foucault, aceito que esse acontecimento resulte de enunciados dispersos e de *intenções não subjetivas*. Meu empenho não consiste em descobrir quem está “por trás” dessa agenda, mas identificar os jogos de força que atravessam nossa época e ganham a forma de práticas e regularidades discursivas.

III.II.I. FÉ E ESPAÇO PÚBLICO

Em 20 de junho de 2008, a jornalista inglesa Ariane Sherine publicou um artigo de opinião no site do jornal *The Guardian* intitulado “Atheists, gimme five”²⁵⁹. O texto de Sherine fazia um apelo aos ateus ingleses para que se unissem à autora, doando 5 libras esterlinas a fim de construírem uma resposta conjunta ao website JesusSaid.org. O motivo para a reação seria a campanha realizada nos espaços publicitários do sistema de transporte londrino, com frases bíblicas atribuídas ao próprio Jesus de Nazaré e o endereço do site, dedicado às palavras que teriam sido proferidas pelo Deus dos cristãos.



Figura 25: Campanha do website JesusSaid.org nos ônibus de Londres

²⁵⁹ “Atheists, gimme five”, texto de Ariane Sherine publicado pelo *The Guardian* em 20 de junho de 2008. Disponível em: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2008/jun/20/transport.religion>. Acesso em 15 de dezembro de 2015.

Sherine afirmava ter se sentido ofendida pela divulgação do site e ser alertada, ao acessá-lo, de que, caso não aceitasse as palavras de Cristo, seria condenada “ao inferno e à eterna separação de Deus”²⁶⁰. Em seu texto, a jovem escritora comentava que, se quisesse colocar anúncios nos ônibus da cidade dizendo “Cuidado! Há um leão do zoológico de Londres à solta!”²⁶¹, possivelmente teria que comprovar o fato. Mas, “aparentemente, você não precisa de evidência para publicar um anúncio sugerindo que enfrentaremos a ira do Filho do Homem quando ele vier, com *link* para um site que defende sofrimento eterno para os ateus”²⁶².

A escritora entrou então em contato com o órgão que regula a publicidade no transporte de Londres e descobriu que duas outras queixas já haviam sido registradas a respeito dos anúncios. Contudo, segundo a *Advertising Standards Authority*, as peças publicitárias usavam citações claramente retiradas da Bíblia e, dentre suas políticas de regulação, não havia qualquer objeção à veiculação de mensagens religiosas.

Clamando pela cumplicidade dos leitores ateus, Ariane Sherine dizia que, se £ 23.400,00 fossem arrecadadas, seria possível comprar um espaço publicitário nos ônibus da cidade e responder ao JesusSaid.org com uma campanha que prezasse pela defesa dos ateus. Em outubro do mesmo ano, Sherine voltaria ao *The Guardian* para anunciar que a proposta da campanha tinha recebido o suporte da *British Humanist Association* e de Richard Dawkins, cujas doações, somadas às dos demais ateus, ajudariam a estampar o *slogan* em 30 ônibus de Londres pelo período de 4 semanas. Copiando o modelo dos anúncios do JesusSaid.org, as peças trariam endereços de sites seculares, humanistas e ateus, de maneira a fornecer aos leitores “mais informações sobre o ateísmo, uma alternativa positiva e libertadora à religião”²⁶³.

Havia também um interessante nível de debate acontecendo entre os apoiadores da campanha a respeito do *slogan* a ser utilizado nas peças publicitárias, “There’s probably no God. Now stop worrying and enjoy your life.”. Segundo Sherine, “muitos perguntaram por que a palavra ‘provavelmente’ fora incluída, já que preferiam dizer apenas ‘Deus não

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ “All aboard the atheist bus campaign”, texto de Ariane Sherine publicado pelo *The Guardian* em 21 de outubro de 2008. Disponível em: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2008/oct/21/religion-advertising>. Acesso em 15 de dezembro de 2015.

existe”²⁶⁴. Contudo, a jornalista lembrava que, segundo o *UK Code of Non-Broadcast Advertising, Sales Promotion and Direct Marketing*,

antes de disseminar uma campanha ou submetê-la a publicação, os profissionais de marketing devem estar munidos de evidências documentais capazes de provar declarações que os consumidores podem interpretar como objetivas ou suscetíveis de comprovação objetiva. A *Advertising Standards Authority* pode considerar como enganosas declarações desprovidas de fundamentação adequada. (CAP, 2010, p. 17)

A organização da campanha optou assim por incluir a palavra “provavelmente” no *slogan* a fim de torná-lo menos passível de refutação e “mais acurado, já que não há evidência científica sobre a existência de Deus, mas também é impossível provar sua inexistência”²⁶⁵. Ao mesmo tempo, a adoção do advérbio fazia um comentário sobre a parcialidade do órgão fiscalizador da publicidade em Londres quanto ao discurso religioso, já que a entidade desconsiderava as exigências de seu próprio código em anúncios como o do site JesusSaid.org.

A visibilidade obtida pela campanha ampliou o número de adesões e, em janeiro de 2009, o projeto atingiu a marca de £ 153.523,51 arrecadadas. A quantia foi o bastante para que a campanha estampasse 800 ônibus não apenas de Londres, mas também de outras cidades do Reino Unido, como Manchester, Glasgow, Cardiff, Leeds e Edinburgh.



Figura 26: Sherine e Dawkins no lançamento da campanha em Londres

Além das peças instaladas nos ônibus, a campanha também lançou anúncios no metrô londrino e versões animadas do *slogan* em dois grandes telões de LCD na famosa Oxford

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

Street. O lançamento da campanha, coberto pela mídia dos dois lados do Atlântico²⁶⁶, contaria com a participação da própria Ariane Sherine e de Richard Dawkins.

A circulação da campanha ateísta levou a *Advertising Standards Authority* a registrar 326 reclamações, segundo as quais o conteúdo dos anúncios era ofensivo e a afirmação de que Deus não existia não poderia ser comprovada. Todavia, a ASA alegou que a campanha não havia infringido o código de publicidade: os anúncios eram uma expressão da opinião dos anunciantes e sua mensagem não era passível de contestação conclusiva. Sendo assim, era improvável que a campanha “induzisse a engano ou causasse ofensa generalizada”.²⁶⁷

A ação publicitária suscitou também respostas de algumas denominações cristãs britânicas. Dentre as principais expressões religiosas do país, a Igreja Metodista declarou que os anúncios tinham como efeito “levar as pessoas a se engajarem nas mais profundas questões da vida e mostravam um continuado interesse em Deus”²⁶⁸. Já a Church of England afirmou defender “o direito de qualquer grupo em promover sua posição filosófica ou religiosa pelos canais apropriados. Contudo, a fé cristã não diz respeito a se preocupar com a vida ou curta-la”.²⁶⁹

Grupos religiosos minoritários, todavia, responderam à ação com novas campanhas no espaço público de Londres. O Partido Cristão desenvolveu peças para veiculação nos ônibus com a mensagem “There *definitely* is a God. So join the Christian Party and enjoy your life.” (grifo meu); A Igreja Ortodoxa Russa optou por divulgar “There is a God. Believe. Don’t worry and enjoy life.”; já a editora Trinitarian Bible Society veiculou um fragmento do Salmo 53: “The *fool hath* said in his heart, there is no God.” (grifo meu). No total, essas mensagens foram estampadas em 175 ônibus de Londres por duas semanas de fevereiro de 2009, logo após o encerramento da campanha idealizada por Ariane Sherine.

²⁶⁶ Ver, por exemplo, (1) “Les bus athées partent à la conquête de l’Europe” publicado pelo Le Monde em 14 de janeiro de 2009. Disponível em: http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/01/14/les-bus-athees-partent-a-la-conquete-de-l-europe_1141561_3224.html#yKTmZ3yxyKXb1zZv.99; (2) “For Nonbelievers, Reassurance on Wheels”, publicado pelo Washington Post em 22 de outubro de 2008. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/10/21/AR2008102102433.html>.

²⁶⁷ Ver: “Let there be adverts: Christian hit back at atheist bus”, matéria de Mark Sweney publicada pelo The Guardian em 5 de fevereiro de 2009. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2009/feb/05/atheist-bus-christian-response>. Acesso em 19 de dezembro de 2015.

²⁶⁸ “Atheists launch bus ad campaign”, matéria da BBC London News publicada em 6 de janeiro de 2009. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk/7813812.stm>. Acesso em 19 de dezembro de 2015.

²⁶⁹ *Ibid.*



Figuras 27 e 28: Anúncios da Trinitarian Bible Society e do Christian Party em ônibus de Londres

Em uma matéria dedicada à repercussão dessas campanhas, o *The Guardian* apontava uma contrarreação dos ateus, afrontados pelo discurso dos religiosos:

a *Advertising Standards Authority* admite ter sido inundada de reclamações desde o início do ano, indicando o quanto a publicidade se tornou o mais recente campo de batalha entre ideologias conflitantes. (...) As pessoas que reclamam sobre o anúncio afirmam que seu enunciado é enganoso porque não pode ser comprovado, enquanto alguns afirmam que a mensagem é ofensiva aos ateus.²⁷⁰

Tal episódio envolvendo “ideologias conflitantes” pelas ruas de Londres e o envolvimento direto de Richard Dawkins no caso parecem ser um exemplo recente de como o discurso neo-atéista tem sido capaz de delinear sensibilidades acerca dos enfrentamentos entre crença religiosa e espaço público no nosso tempo. Importa pensar como tais ações foram capazes de acionar suscetibilidades e registros crescentes de *ofensa* entre os grupos, dando contornos a uma disputa entre diferentes regimes de crença através de enunciados dirigidos ao público rival.

O senso de oportunidade da campanha ateuista pode ser medido também por sua repercussão internacional. A iniciativa chamou a atenção de entidades de representação de ateus e agnósticos ao redor do mundo, fazendo a campanha assumir feições globais: a partir da experiência de Londres, anúncios semelhantes foram realizados nos últimos anos nos EUA, Canadá, Espanha, Finlândia, Irlanda, Suécia e Suíça.

²⁷⁰ *Ibid.*



Figuras 29 e 30: Campanhas ateístas realizadas em Washington e Barcelona

Associações humanistas e de representação de ateus e agnósticos na Alemanha, Austrália, Holanda, Itália, Nova Zelândia e Rússia tentaram ainda desenvolver campanhas afins, mas foram impedidas pelos órgãos locais de regulação do transporte público, pelas companhias que operam os serviços de trem e metrô e/ou pela falta de interesse das agências de criação publicitária em se envolverem com o conteúdo, considerado “polêmico”.²⁷¹

A repercussão internacional dessa modesta intervenção publicitária ilustra tanto a influência do discurso religioso em esferas públicas consideradas altamente secularizadas, como também o avivamento de sensibilidades seculares em diferentes contextos socioculturais. O que interessa aqui assinalar é a tomada do espaço público como um “campo de batalha”, no qual o tema da crença religiosa segue a comparecer como um elemento de delicado manejo político.

A onda que levou a campanha londrina a ganhar visibilidade internacional também chegou ao Brasil: a elaboração de anúncios publicitários confrontando ideias religiosas consistiu no primeiro esforço para dar visibilidade à causa da Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos. A criação da instituição, em agosto de 2008, resultou do ativismo on-line do advogado Alfredo Spínola, do biólogo Mauricio Palazzuoli e do engenheiro civil Daniel Sottomaior. De seus diálogos em comunidades na internet surgiu a ideia da fundação de uma

²⁷¹ Ver, por exemplo, “The Anti-God Squad: Atheist Bus Campaign Gets into Gear in Germany”, matéria da *Spiegel Online* publicada em 12 de março de 2009. Disponível em: <http://www.spiegel.de/international/germany/the-anti-god-squad-atheist-bus-campaign-gets-into-gear-in-germany-a-612908.html>; “‘No God’ bus ads banned in Italian city”, matéria da *Reuters* publicada em 17 de janeiro de 2009. Disponível em: <http://www.reuters.com/article/us-italy-atheists-idUSTRE50G1QP20090117>. Acessos em 30 de dezembro de 2015.

associação que representasse os direitos de ateus e agnósticos em um país majoritariamente religioso.

Contando hoje com mais de 16 mil associados²⁷², a ATEA define como suas duas maiores prioridades o combate ao preconceito contra ateus no país e a defesa da laicidade do Estado. Suas lideranças baseiam frequentemente suas falas em uma pesquisa de opinião desenvolvida pela Fundação Perseu Abramo, vinculada ao Partido dos Trabalhadores, que indica, à semelhança daquele estudo realizado nos EUA, o alto grau de rejeição aos que não creem em Deus no Brasil.

A pesquisa²⁷³, originalmente focada na medição da intolerância à diversidade sexual e lastreada por 2.014 entrevistas feitas com pessoas de mais de 15 anos de idade em 2008, acabou descobrindo que, como no caso americano, os ateus seriam o grupo social mais rejeitado do país. Segundo o estudo, 42% dos entrevistados declarou sentir aversão a pessoas “que não acreditam em Deus”, reações das quais 17% seriam de “repulsa ou ódio” e 25% de “antipatia”. Os ateus ficavam assim na frente do segundo grupo mais rejeitado, os usuários de drogas, com índice de 41% de aversão, sendo 17% de ódio e 24% de antipatia. Transexuais e “garotos de programa” apareciam nas terceira e quarta posições, respectivamente.

Se o grupo social é de fato rejeitado pela média da população brasileira, o mesmo não se pode dizer da receptividade que sua representação política tem obtido junto aos principais meios de comunicação do país. Presidente da ATEA, Daniel Sottomaior tornou-se porta-voz do movimento desde a fundação da entidade e, em entrevista concedida para o presente trabalho, comenta que “não é de agora que somos referência para a mídia quando se trata de ateísmo e de laicidade”²⁷⁴, afirmando não encontrar resistência para a exposição de suas ideias, como atesta sua frequente participação em pautas de jornais, revistas e mesmo na televisão.²⁷⁵

Desde a sua criação, a ATEA tem se dedicado a denunciar, a partir de informações fornecidas por seus associados, iniciativas que ferem o princípio da laicidade do Estado brasileiro. Apenas no ano de 2015, a entidade deu entrada em representações junto ao

²⁷² Dados disponíveis em: <http://www.atea.org.br/sobre/>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

²⁷³ Dados disponíveis em: <http://csbh.fpabramo.org.br/o-que-fazemos/editora/teoria-e-debate/edicoes-antiores/intolerancia-diversidade-sexual>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

²⁷⁴ Entrevista disponível na seção de Anexos.

²⁷⁵ Ver, por exemplo, o programa *Na Moral*, apresentado por Pedro Bial na *Rede Globo*, disponível em: <https://vimeo.com/71812676>; Entrevista de Sottomaior à *Folha de São Paulo* publicada em 12 de junho de 2015 disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/06/1641112-reza-foi-ataque-a-constituicao-diz-ativista.shtml>; “Sorria! O inferno não existe”, matéria de Fábio Fujita sobre a ATEA publicada pela revista *Piauí* em agosto de 2009 disponível em: <http://revistapiaui.estadao.com.br/materia/sorria-o-inferno-nao-existe/>.

Ministério Público de ao menos 11 Estados do país, pleiteando, por exemplo, a interdição do projeto de construção da “Praça da Bíblia” em Salvador (BA), a retirada de um crucifixo na Câmara dos Vereadores de Campos do Jordão (SP) e de uma placa com alusão religiosa em um Posto de Saúde em Belford Roxo (RJ). Dentre as recentes conquistas da entidade está a abertura de um procedimento por parte da Procuradoria da República que visa à retirada da menção a “Deus” no juramento da profissão de contador, fixado pelo Conselho Federal de Contabilidade.

Mantida através de contribuições dos associados, a ATEA começou a chamar a atenção em 2010, quando a tentativa da associação de desenvolver uma campanha publicitária nos moldes da que estampou os ônibus de Londres esbarrou em negativas nas cidades de São Paulo, Salvador, Porto Alegre e Florianópolis. “Morreu pagã, sem receber o batismo das ruas, a campanha publicitária contra o preconceito que a Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos previa para este mês”²⁷⁶ publicava a *Folha de São Paulo*, indicando que “nenhuma empresa de ônibus quis meter a mão num vespeiro que envolve fé e religião”.

Recorrendo a legislações municipais ou estaduais, as empresas responsáveis pela operacionalização da campanha nessas cidades argumentaram que o conteúdo das peças violaria a “moral e os bons costumes”, sendo passível de provocar “ofensa e discriminação religiosa”²⁷⁷. A ATEA procurou então alternativas para viabilizar a campanha e acabou conseguindo veicular os anúncios no formato de *outdoors* em diferentes regiões da cidade de Porto Alegre pelo período de um mês, entre julho e agosto de 2011.

Segundo Sottomaior, o desenvolvimento das mensagens publicitárias “é um processo bem prazeroso, e que nos obriga a saber exatamente o que queremos dizer”²⁷⁸. Em sua opinião, o *slogan* divulgado em Londres seria pouco contundente, e a insistência em uma única frase teria sido um ponto fraco da iniciativa inglesa. Assim, teve início, com a participação da agência mineira Elefantte, a elaboração da primeira campanha publicitária ateuísta do Brasil, cujas ideias foram debatidas entre os diretores da ATEA e através de uma enquete no site da associação.

Em lugar do simples *slogan* utilizado na campanha internacional, os *outdoors* divulgados em Porto Alegre têm sua mensagem construída por texto e imagem, e é a interação

²⁷⁶ “Ateu é a mãe”, artigo de Vera Guimarães Martins publicado pela Folha de São Paulo em 19 de dezembro de 2010. Disponível em: <https://groups.yahoo.com/neo/groups/secularismo/conversations/topics/10424>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

²⁷⁷ Informações disponíveis em <http://www.atea.org.br/campanhas-de-outdoors/>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

²⁷⁸ Entrevista disponível na seção de Anexos.

entre as duas formas de linguagem que produz o discurso das peças. No exemplo abaixo, a menção à relação que duas figuras históricas mantinham com a ideia de Deus demonstra o esforço em desvincular os campos da religião e da moralidade, sugerindo que não é a crença em uma divindade o que torna as pessoas boas ou más.



Figura 31: *outdoor* da campanha da ATEA divulgado em Porto Alegre.

Outro anúncio enfocava o combate ao preconceito ao lembrar que a condição de ateu é mais compartilhada do que se pensa: quem acredita em um Deus está automaticamente negando a existência de todos os outros. A peça sintetiza uma famosa frase atribuída a Richard Dawkins: “somos todos ateus no que concerne à maioria dos deuses que a humanidade já acreditou. Alguns de nós só vão um deus além disso”.



Figura 32: *outdoor* da campanha da ATEA divulgado em Porto Alegre

Uma terceira peça deixava de lado a questão da intolerância contra ateus para fazer uma abordagem mais direta à experiência da fé. No anúncio, a ATEA vinculava a crença religiosa a um *lugar social*: nas mãos de um presidiário, a Bíblia aparece como fonte de consolo ou esperança para quem, destituído de liberdade, está impedido de fazer perguntas ou chegar a respostas adequadas.



Figura 33: *outdoor* da campanha da ATEA divulgado em Porto Alegre.

Ao inverter a clássica frase de Fiodor Dostoiévski no romance “Os irmãos Karamázov”, a última peça valia-se de uma imagem traumática o bastante para afirmar que convicções a respeito de Deus seriam a justificativa por trás de atos bárbaros.



Figura 34: *outdoor* da campanha da ATEA divulgado em Porto Alegre.

Parece que, na ordem aqui apresentada, as peças da campanha desenvolvida pela ATEA denotam uma qualidade divisiva crescente. As duas primeiras mensagens (“Religião não define caráter” e “Somos todos ateus com os deuses dos outros”) se mostram ajustadas ao pedido de tolerância que assina toda a campanha (“Diga não ao preconceito contra ateus”). Já os dois últimos anúncios têm um efeito retórico mais hostil em relação à crença religiosa. Ao associarem explicitamente essa experiência às figuras de um presidiário ou dos terroristas responsáveis pelo 11 de setembro, as peças optam por uma estratégia discursiva

decididamente mais combativa do que aquela abraçada pelo *slogan* da campanha realizada em Londres e em outras capitais do mundo.

Embora colocando o tabu da inexistência de Deus em cena, o enunciado “There’s propably no God. Now stop worrying and enjoy your life.” guarda uma conotação de certa forma até positiva, ao encorajar o leitor a se despreocupar e aproveitar sua vida. Já a campanha da ATEA aposta em um tom mais incisivo por colocar em foco representações de personagens e fatos que delineiam o *perigo* da fé. Considero esse dado significativo e capaz de trazer uma nuance à recusa dos órgãos reguladores do transporte urbano quanto à veiculação da campanha no Brasil, bem como de revelar certo *clima social* que alimenta e condiciona a modulação do discurso neo-ateísta em nossa realidade.

Restrita aos transeuntes da cidade de Porto Alegre, a iniciativa da ATEA alcançou visibilidade nacional ao gerar debate em alguns dos principais jornais do país. Além da cobertura do porto-alegrense *Zero Hora*²⁷⁹, a *Folha de São Paulo* e *O Estado de São Paulo* dedicaram espaços para visões conflitantes sobre os embargos à realização da campanha, como ilustram os trechos abaixo, de textos de articulistas da *Folha*.

Estimados em 2% ou 3% da população, os ateus foram, ao longo dos tempos, uma minoria silenciosa e quase invisível. Invisibilidade conveniente, tendo em conta a inquisição sociorreligiosa que fez - e faz - da condição um insulto. Mas a minoria descrente cansou de apanhar em silêncio.²⁸⁰

A ATEA, com sua campanha, parece cultivar uma espécie de religião dos descrentes, de igreja dos sem fé. Mais do que isso, ao copiar um tipo de propaganda que teve início na Inglaterra, em 2009, a associação de ateus importa para o país um problema postiço, que não é nosso, pelo menos nesses termos. (...) Será que precisamos desse ateísmo apelativo, subsidiário da doutrina bélica de Bush? Não vamos, por favor, transformar a descrença em Deus num delírio, para parafrasear Richard Dawkins. Quem fala aqui é um ateu convicto, que convive muito bem com o fato de pertencer a uma minoria.²⁸¹

Interessa pensar nas questões que envolvem essa *importação de um problema postiço* na medida em que, como ressaltai acima, as peças elaboradas pela ATEA parecem exibir uma propensão maior de suscitar ofensa do que o *slogan* escolhido pela campanha inglesa. Esse efeito é desencadeado não apenas pelo conteúdo mesmo dos enunciados - mais diretos e provocativos -, mas também pelo campo de sentido estabelecido pelas imagens a eles

²⁷⁹ “Efeito colateral: campanha da ATEA é um sucesso”; “‘Religião não define caráter’, diz campanha”; “Juiz citando a Bíblia é o fim”, diz professor”, todas publicadas em 18 de dezembro de 2010; “Em defesa do debate”, “Religião pra quê?”, “Guerra contra Deus”, todas publicadas em 19 de dezembro de 2010.

²⁸⁰ “Ateu é a mãe”, artigo de Vera Guimarães Martins publicado pela *Folha de São Paulo* em 19 de dezembro de 2010. Disponível em: <https://groups.yahoo.com/neo/groups/secularismo/conversations/topics/10424>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

²⁸¹ “Ateísmo e delírio”, artigo de Fernando Barros e Silva publicado pela *Folha de São Paulo* em 11 de dezembro de 2010. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz1112201003.htm>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

justapostas. A natureza polêmica das peças é resultado das imagens que reelaboram o sentido original dos textos, construindo uma mensagem que se distancia da campanha internacional.

Esse tom foi responsável por causar as principais reações à campanha, notadamente por parte de lideranças católicas, como o cardeal Dom Odilo Scherer, que insistiu na tese da inautenticidade do problema a que a campanha se reportava - o preconceito contra ateus no Brasil²⁸². Já o advogado Ives Gandra, ligado ao movimento da Opus Dei, recorreu à Constituição Federal para definir que a “guerra ateia” feria o inciso IV do terceiro artigo, que prevê o respeito “às crenças e aos valores de todos os segmentos da sociedade”. Seu texto “Fundamentalismo ateu”²⁸³, publicado pela *Folha de São Paulo* em novembro de 2011, confessava a surpresa do jurista “com todos aqueles que, sem acreditarem em Deus, sentem necessidade de atacar permanentemente os que acreditam nos valores próprios das grandes religiões”.

A resposta da ATEA viria com um artigo de Sottomaioir no mesmo jornal, intitulado “O fundamentalismo nosso de cada dia”²⁸⁴. O presidente da associação afirmava que “fazer os religiosos se sentirem atacados por ateus é uma estratégia eficaz para advogados da cúria romana”. Segundo Sottomaioir, “os ateus não têm os mesmos direitos que religiosos na exposição de ideias. A religião nunca conviveu bem com a crítica mesmo. Já era hora de aprender. (...) Nossa guerra é contra ideias, não contra pessoas”.

Em acusações recíprocas, tanto Gandra quanto Sottomaioir apelavam aos princípios democráticos que deveriam reger as formas de convívio na sociedade brasileira, e protagonizavam um debate público em que o que estava em disputa era a condição de *vítima* (MONTERO & DULLO, 2014). Enquanto o líder da Opus Dei denunciava a desmoralização de sua fé, o presidente da ATEA reivindicava o imaginário de uma minoria socialmente perseguida e injustiçada: “os ateus é que são vistos como intrinsecamente maus e diuturnamente discriminados pelos religiosos, não o contrário”.²⁸⁵

Uma ideia de Hannah Arendt (1988) talvez ajude a iluminar a disposição dos argumentos de Gandra e Sottomaioir como estratégia de influência da opinião pública

²⁸² Ver: “Fé é desmoralizada em campanha ateísta, dizem autoridades”, matéria sobre a campanha publicada no site Canção Nova em 16 de dezembro de 2010. Disponível em: <http://noticias.cancaonova.com/fe-e-desmoralizada-em-campanha-ateista-dizem-autoridades/>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

²⁸³ “Fundamentalismo ateu”, artigo de Ives Gandra publicado pela *Folha de São Paulo* em 24 de novembro de 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaio/10741-fundamentalismo-ateu.shtml>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

²⁸⁴ “O fundamentalismo nosso de cada dia”, artigo de Daniel Sottomaioir publicado pela *Folha de São Paulo* em 11 de dezembro de 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaio/13603-o-fundamentalismo-de-cada-dia.shtml>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

²⁸⁵ *Ibid.*

nesse caso. A chamada *política da piedade* é, para a filósofa, uma invenção do raciocínio democrático que herdamos da Revolução Francesa e da universalização dos direitos humanos. Esse legado transforma a condição de sofredor em instrumento primordial de sensibilização política, na forma de uma secularização do preceito cristão da compaixão.

Para a autora, a política da piedade transforma a compaixão pelo particular em solidariedade universal com os desfavorecidos, conclamando a cumplicidade e o engajamento político daqueles que não sofrem. A piedade adquire assim estatuto de ideologia, e concorre, paradoxalmente, para um esvaziamento do sentido da esfera pública, já que, para Arendt, qualifica-se como um sentimento pré-político, inscrito no âmbito de valores privados que nada têm a ver com os longos e árduos processos de negociação que conformam a real natureza da política. Na tentativa de melhorar as condições de vida dos desafortunados, asseverava a filósofa, essa política afastaria a possibilidade de um efetivo campo de luta pela justiça para todos.

Arendt parece prever a dependência, no imaginário democrático, da figura da *vítima*, sob a forma de uma *política de reconhecimento do sofrimento dos outros*. O discurso especializado de diferentes especialistas - como advogados e psiquiatras - comprazeria o ideal igualitário, ao mesmo tempo em que o manteria preso a uma esfera privada de negociação de afetos.

Essas ideias parecem dialogar com o debate desencadeado pela campanha da ATEA na medida em que “tanto religiosos quanto ateus são levados a disputar suas posições com base na mesma linguagem jurídica e política, enfrentando-se, como em um jogo de espelhos, a partir de posições idênticas, mas invertidas” (MONTERO & DULLO, 2014, p. 74). Recorrendo aos mesmos princípios constitucionais que garantem a liberdade de crença no país para caucionar suas posições, Daniel Sottomaior e Ives Gandra encenam uma disputa pela sensibilização da opinião pública que tem na condição de vítima sua estratégia de persuasão: de um lado, os *ofendidos* em sua fé; de outro, os *discriminados* pela falta de crença.

Como argumentam Montero e Dullo, “a campanha, que se apresenta como uma ‘luta política’, é tomada pela outra parte como simples ‘provocação’, incitamento ao conflito pelo conflito e, conseqüentemente, uma afronta que não merece resposta” (*Ibid.*). Esse caso pode ser um retrato de natureza propriamente comunicacional das disputas entre os domínios secular e religioso no Brasil em sua recente experiência democrática, na qual diferentes formas de crença disputam condição de legitimidade no espaço público. O lugar de vítima reivindicado por ateus e religiosos no caso dessa campanha sintomatiza a precariedade tanto do debate público brasileiro no que tange ao tema da religião, quanto das mais amplas

condições de nosso raciocínio político, em sua submissão ao paradigma do reconhecimento predicativo.

Se as questões políticas desencadeadas pelas experiências de fé certamente não são um “problema postiço” em nossa realidade, as discussões públicas mais recentes em torno do tema parecem denotar a fragilidade de nosso repertório crítico para enfrentá-las de maneira desapaixionada. A iniciativa da ATEA ilustra assim a relação entre a militância ateísta e um quadro sociocultural no qual o religioso passa a ser alvo de novos questionamentos públicos, dando forma a efeitos locais do que chamo de agenda negativa em torno da experiência da fé.

Como vimos, as formulações dos autores identificados com o Novo Ateísmo parecem obedecer ao propósito de confrontar o lugar social das sensibilidades religiosas. Esse *tom de voz* vincula o ativismo da ATEA ao discurso do Novo Ateísmo, como confirmado por Sottomaior na entrevista concedida para o estudo. Entendo que, se não é oficialmente um produto dessa tendência editorial e sociocultural, a entidade exprime em suas iniciativas muitas das ideias e dos valores propalados pelo movimento, ajudando a dimensionar a apropriação brasileira do fenômeno norte-americano.

A capacidade do Novo Ateísmo em gerar debate no Brasil também pode ser medida pelo espaço obtido por seus protagonistas em nossa imprensa. A militância abraçada por Richard Dawkins, o mais famoso desses autores, foi responsável por catapultar sua visibilidade como formador de opinião não só nos EUA, mas também na mídia brasileira. Ilustro no gráfico abaixo o crescimento das menções feitas ao cientista em três veículos de referência no país, durante dois períodos históricos: primeiro, as décadas em que Dawkins ganha visibilidade internacional com suas principais obras de divulgação científica; em seguida, os anos que se seguem ao lançamento de “Deus, um delírio” nos EUA. Em um intervalo de tempo quatro vezes menor, o número de citações ao zoólogo nas páginas da revista *Veja* e nos jornais *Folha de São Paulo* e *O Globo* apresenta um incremento de, respectivamente, 280%, 360% e 580%.²⁸⁶

²⁸⁶ Dados obtidos através das plataformas on-line de acervo da revista *Veja* (<http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>), da *Folha de São Paulo* (<http://acervo.folha.uol.com.br/>) e de *O Globo* (<http://acervo.oglobo.globo.com/>). Consultas feitas em 24 de dezembro de 2015.

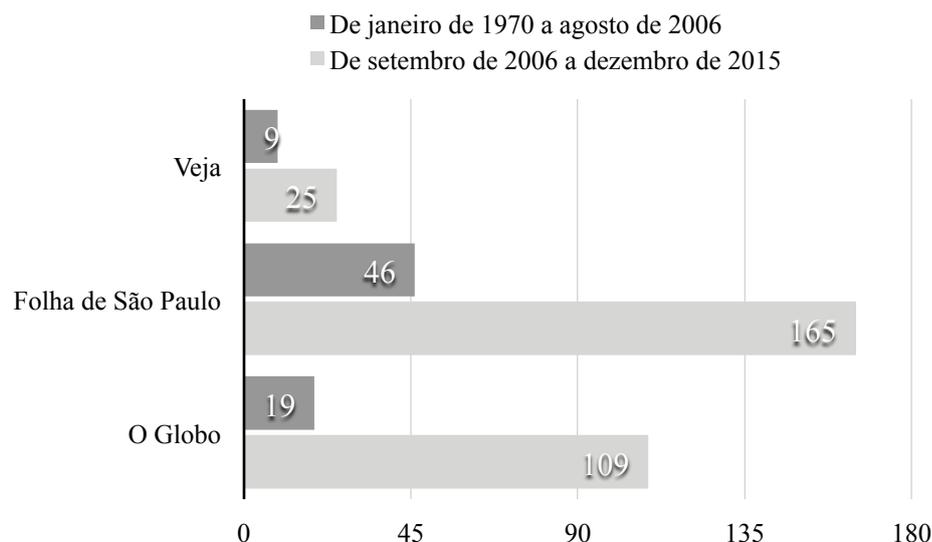


Gráfico 1: citações a Richard Dawkins na revista *Veja* e nos jornais *Folha de São Paulo* e *O Globo*.

Seguramente, tais menções não apontam para um conjunto de enunciados elogiosos às posições de Dawkins, já que diversos textos criticando o extremismo do zoólogo foram publicados por nossa imprensa²⁸⁷. Os meios de comunicação brasileiros certamente não aderiram em bloco ao discurso do Novo Ateísmo; o que assinalo é que o movimento encontrou eco em nosso debate público ao longo dos últimos anos, cooperando para a circulação de ideias e posicionamentos de seus ideólogos.

Os quatro livros comentados na seção anterior foram traduzidos para o português e publicados no Brasil por grandes grupos editoriais: Companhia das Letras (“Deus, um delírio” e “A morte da fé”), Ediouro (“Deus não é grande”) e Globo (“Quebrando o encanto”), com o livro de Dawkins chegando ao topo da lista de livros mais vendidos da revista *Veja*, onde permaneceria por mais de dois meses em 2007.²⁸⁸

Contudo, mais importante do que seu impacto propriamente comercial é o fato desses autores terem se tornado figuras conhecidas nos cadernos culturais de jornais brasileiros e em eventos como o ciclo de conferências *Fronteiras do Pensamento*. Em 2007, Hitchens viria ao Brasil para ministrar a palestra “Deus não é grande” no evento; em 2010, seria a vez de Daniel Dennett ser convidado do ciclo; em 2015, Dawkins realizaria suas conferências

²⁸⁷ Ver, por exemplo: “Ateísmo radical”, coluna de Marcelo Gleiser publicada pela Folha de São Paulo em 26 de novembro de 2006. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe2611200601.htm>. Acesso em 24 de dezembro de 2015.

²⁸⁸ Consultamos as três editoras a respeito do número oficial de vendas de livros, mas nenhuma delas disponibilizou os dados. O livro de Harris encontra-se esgotado nas livrarias, e seu preço médio de venda em sebos da rede *Estante Virtual* (R\$ 150,00) serve como um indicativo da procura pela obra também no Brasil. Informações de dezembro de 2015.

inaugurais, em Porto Alegre e São Paulo. A convite de sua editora no país, o zoólogo inglês também foi a grande atração da Festa Literária de Paraty em 2009, na qual defendeu um dos principais argumentos de seu livro: a indispensabilidade de uma educação livre de valores e ideias religiosos. Os canais preferenciais do discurso neo-ateísta no país - do caderno “Mais” da *Folha de São Paulo* ao “Prosa & Verso” de *O Globo* - revelam a circunscrição desse ideário no âmbito do consumo cultural sofisticado, em atendimento às demandas de um segmento selecionado do público leitor.



Figura 35: “O ataque contra Deus”, capa do caderno *Mais* da *Folha de São Paulo* de 23 de setembro de 2007.
 Figura 36: Entrevista de Christopher Hitchens às “Páginas Amarelas” de *Veja*, de 26 de julho de 2006.
 Figura 37: Entrevista de Sam Harris a *Veja*, publicada na edição de 26 de dezembro de 2007.

Mais do que uma assimilação direta do fenômeno do Novo Ateísmo, acredito que sua recepção na realidade brasileira tenha a ver com o aparecimento de fatores que, de forma crescente, reivindicam a tematização da fé e da religião nos limites da discussão secular. A chegada dessa tendência editorial no Brasil é paralela a certa guinada no debate público sobre o *religioso* em nosso país, mediante transformações de nosso panorama social, cultural e político, aspectos aos quais me dedico na última seção do capítulo, a seguir.

III.II.II. BRASIL, REPÚBLICA SECULAR

Tracei um panorama da agenda negativa a partir da premissa de que essa tendência discursiva deriva de um debate sobre o papel da religião na vida pública que, estando latente no contexto norte-americano ao menos desde a campanha presidencial do ano 2000, veio a assumir protagonismo após o 11 de setembro. Vimos como a recepção a esse evento histórico foi capaz de criar um ambiente social propício para a emergência do Novo Ateísmo, bem

como alguns impactos dessas ideias nos EUA e em outros países do mundo, incluindo o Brasil.

Contudo, pensar em correlações entre esse fenômeno de origem norte-americana e o cenário brasileiro implica reconhecer que uma possível agenda negativa em nossa realidade está condicionada a fatores diferentes daqueles que caracterizaram a recepção da *agenda positiva*. Como vimos, as abordagens da fé que sugerem os benefícios à saúde trazidos por experiências religiosas/espirituais chegam ao leitor brasileiro em moldes discursivos mais ou menos idênticos aos que construíram o filão editorial nos EUA.

Na milionária *indústria do bem-estar*, que movimenta astronômicas cifras e expressa a demanda por holismo e integralidade na prática clínica, a agenda positiva se situou entre o discurso médico-científico e o da autoajuda, indicando a centralidade das práticas de fé dentre as rotinas de empreendimento de si mesmo. Busquei também salientar que tal caracterização positiva da fé - que loteou igualmente as páginas da *Time*, *Newsweek*, *Veja*, *Época*, etc. - parece guardar paralelo com os processos de assujeitamento que produzem o *homo economicus* contemporâneo e continuamente o responsabilizam por sua própria condição.

Assim, acredito que condicionantes políticos e econômicos presentes de maneira mais ou menos semelhante nos EUA e no Brasil explicam a recorrência editorial da agenda positiva, e concorrem para a disseminação massiva de enunciados como “Faith can heal”²⁸⁹ lá ou “Fé faz bem”²⁹⁰ cá. Para usar os termos da análise genealógica de Foucault, podemos falar, então, que a adesão brasileira à agenda positiva constitui uma forma de *expansão* dessa prática discursiva.

Entretanto, falar de uma agenda negativa sobre a fé no Brasil implica reconhecer um fenômeno diferente. O movimento do Novo Ateísmo *per se*, embora tenha alcançado sucesso comercial e produzido debate no espaço público brasileiro, parece ser insuficiente para sustentar o argumento de que determinadas tendências discursivas espelham a formação de sensibilidades sociais massivamente compartilhadas.

Acredito antes haver uma *congruência* entre as representações da fé que esses militantes ateístas apresentam e um clima social específico, capaz de fazer produzir discursos afins, mas muito diferentes em nossa realidade ao longo dos últimos anos. Aposto então que a agenda negativa se desdobra no contexto brasileiro em um processo que Foucault chamou de

²⁸⁹ Capa da edição da revista *Time* publicada em 12 de fevereiro de 2009.

²⁹⁰ Capa da edição da revista *Super Interessante* publicada em novembro de 2013.

variação do discurso, diretamente relacionado a particularidades da paisagem sociorreligiosa brasileira.

É preciso notar primeiro que, também no Brasil, o ataque ao World Trade Center implicou o aparecimento de discussões sobre o perigo apresentado pelo radicalismo islâmico aos regimes democráticos. Baseado na análise de 271 reportagens publicadas pelas revistas *Veja*, *Época*, *IstoÉ* e *Carta Capital* entre 2001 e 2003, Moreira (2010, p. 162) afirma que o tratamento dado pela mídia impressa brasileira à Guerra ao Terror transformou-se em “caixa de ressonância do que a imprensa norte-americana publicava”, a qual, como vimos, alinhara-se ao posicionamento do Governo Bush sobre os riscos da associação entre o Islã e o Estado nas teocracias do Oriente Médio. (WINSTON, 2007)

Todavia, a circulação no Brasil de ideias e discursos que delineiam o caráter divisivo das experiências de fé e a ameaça por elas representada se vincula também a um fenômeno sociocultural peculiar de nosso contexto. O expressivo avanço social e político do segmento evangélico no país durante as últimas décadas - e em especial durante os últimos anos - parece vir sendo capaz de criar zonas de embate em nosso espaço público que impulsionam um novo “debate sobre Deus” também por aqui. Um conjunto de enunciados que apontam inquietações quanto a esse movimento pode fornecer atalho para compreendermos as *respostas sensíveis* frente ao aparecimento de um novo agente religioso em busca de protagonismo no panorama brasileiro.

O crescimento dessa camada da população e as controvérsias públicas dele desencadeadas representam fenômenos de ordem sociológica cuja complexidade escapa aos objetivos deste trabalho, tendo sido alvo de recentes investimentos de antropólogos como Giumbelli (2008), Montero (2013) e Vital & Lopes (2012). Lastreado por essa análise já em curso na teoria social brasileira, busco observar pontualmente que a intensificação da presença evangélica no espaço público será responsável por criar uma *atmosfera de suscetibilidades* em torno do fenômeno religioso, capaz não apenas de favorecer a recepção de ideias do Novo Ateísmo como também de insuflar expressões próprias da agenda negativa nos discursos circulantes no país.

Correspondendo a um total de 22.2% da população brasileira segundo dados de 2010²⁹¹, os evangélicos formam uma categoria religiosa sabidamente heterogênea e desierarquizada, da qual fazem parte igrejas protestantes tradicionais, pentecostais e

²⁹¹ “Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião”. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>. Acesso em 19 de dezembro de 2015.

neopentecostais. Tendo importância discreta na constituição histórica da esfera pública brasileira se comparados à interlocução privilegiada entre o Estado e a Igreja Católica desde a época do Brasil Colônia (GIUMBELLI, 2008), os evangélicos tornaram-se, ao longo das últimas três décadas, uma força impossível de não ser notada em nosso campo social.

Crenças, costumes e discursos atrelados a esse segmento religioso passaram a fazer parte do noticiário e da realidade vivida no Brasil contemporâneo, alterando certo *status quo* que nos definia como “o maior país católico do mundo”. Mesmo sem perder o título, a sociedade brasileira parece buscar ainda novas acomodações para a pluralização das formas de se vivenciar o religioso e para a promoção da tolerância entre as modalidades de crença que ora assumem visibilidade.

A expansão evangélica das últimas décadas é um elemento bastante importante nessa mutação das sensibilidades: a multiplicação de templos, muitos deles monumentais, o espetáculo das massas em procissão nas ruas, a penetração de agentes religiosos em todos os níveis do Estado são fatores que minaram a força persuasiva da imagem do Brasil como nação católica e conferiram novos instrumentos de poder e de expressão pública de opinião aos não-católicos (meios de comunicação de massa, representação no Congresso e no Executivo) fazendo crescer sua capacidade de influência na formação da opinião pública, e modificando a percepção corrente sobre o que seria o interesse coletivo. (MONTERO, 2013, p. 25)

A relevância que esse intrincado fenômeno social tem para o presente estudo consiste em que a redefinição do *interesse coletivo* seja pleiteada por discursos que buscam influenciar a opinião pública fundamentados em argumentos de fé. Como sabemos, ao longo dos últimos anos, figuras como o pastor Silas Malafaia e o Deputado Federal Marco Feliciano (PSC-SP) tornaram-se personagens frequentes do noticiário, defendendo visões dogmáticas a respeito da “família tradicional”, dentre outros temas, e demonstrando disposição em travar lutas políticas em nome de sua representatividade perante os evangélicos, quando não dos cristãos em geral.

Acredito assim que se delineia no Brasil atual um cenário muito próximo daquelas “guerras culturais” que James Davison Hunter identificou nos EUA de décadas atrás. Certas polarizações morais que rondam nosso debate público e exercem crescente influência em processos eleitorais - em torno de temas como a criminalização da homofobia, a legalização do aborto e das drogas recreativas etc. - passam a contar com a presença de vozes e valores religiosos de maneira mais vigorosa, tendo as lideranças evangélicas por diversas vezes assumido o centro da cena conservadora na luta para “definir o Brasil”.

Essa participação mais evidente do elemento religioso no espaço público foi notabilizada em diferentes momentos de nossa história recente. Lembremos, por exemplo, que a pressão de grupos religiosos teve influência decisiva na campanha eleitoral de 2010, constringendo os presidentes Dilma Rousseff e José Serra a se posicionarem contra a

legalização do aborto; na interrupção do programa “Escola sem Homofobia” do Ministério da Educação, tendo em vista a controvérsia em torno do material que ficou conhecido como “kit gay”; na tramitação de um projeto de decreto que pretendia revogar uma resolução do Conselho Federal de Psicologia e autorizar profissionais a oferecerem “tratamento” para a homossexualidade; dentre diversos outros estridentes capítulos da política nacional nos últimos anos.

Desde 2003, a formalização da Frente Parlamentar Evangélica é prova de que o país já possui a sua versão de *Christian Right*, compondo um *front* que pretende representar em bloco os interesses do “Brasil cristão” em nossas guerras culturais. A bancada evangélica - formada por 75 deputados e 3 senadores na atual legislatura - funciona como uma espécie de nicho de defesa de pautas conservadoras no que tange aos costumes, estabelecendo sua influência também através de articulações com deputados identificados com o catolicismo e/ou agendas reacionárias, como Jair Bolsonaro (PP-RJ).²⁹²

Analisando a atuação dessa bancada em disputas concernentes aos direitos das mulheres e da comunidade LGBT, Vital & Lopes (2012) comentam que a estratégia utilizada pelos religiosos para influenciar a opinião pública tem consistido no acionamento de *pânicos morais*, conceito que exprime um processo de resistência à transformação dos limites morais coletivos, tendo no medo à mudança seu instrumento de controle social. Pânicos morais são uma forma de sensibilização coletiva que identifica um comportamento como uma ameaça à sociedade, a exemplo de como a homossexualidade tem sido historicamente caracterizada por lideranças conservadoras que se opõem à luta pelos direitos da comunidade LGBT.

O fundamento do pânico moral, contudo, “não é um discurso exclusivo ou uma invenção de grupos conservadores, mas algo que é compartilhado por setores mais amplos da sociedade, sendo acionado por eles com o intuito de lograrem sucesso no embate em que estão envolvidos” (VITAL & LOPES, 2012). A sensibilização quanto aos perigos que esses atores identificam no campo social demanda, assim, a elaboração de discursos de resistência a condutas ou propostas políticas que desafiem os padrões morais tidos por eles como corretos.

Exemplifica essa estratégia de pânico moral um vídeo publicado por Silas Malafaia em seu canal no *YouTube* em junho de 2015, no qual o pastor convoca não apenas evangélicos, mas todas as “pessoas de bem” a boicotarem a empresa Boticário, que veiculou um anúncio publicitário sobre o Dia dos Namorados incluindo casais homoafetivos:

²⁹² Ver, por exemplo, “Deus é voto”, artigo de Ricardo Mariano publicado na *Revista de História*, da Biblioteca Nacional, em 1 de dezembro de 2012. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos-revista/deus-e-voto>. Acesso em 25 de dezembro de 2015.

Querem mudar um paradigma da sociedade; é um direito eles quererem mudar. Eu tenho direito de preservar macho e fêmea [como núcleo familiar], porque essa é a história da civilização humana. (...) E tenho direito, no Estado democrático, a fazer campanha contra qualquer um que venha tentar colocar um novo paradigma na sociedade. Então, eu quero conclamar - porque nós somos a maioria - as pessoas de bem, que não concordam com essa promoção de homossexualismo através de propagandas de televisão, de revistas, a boicotarem os produtos dessas empresas, como agora o Boticário.²⁹³

A fala do pastor serve para ilustrar controvérsias geradas pela ascensão evangélica em nosso campo social, as quais acredito que estejam mais ou menos evidentes para o leitor do noticiário brasileiro nos últimos anos. No contexto do presente estudo, tais fenômenos chamam atenção pelo seu oposto: as *reações e suscetibilidades* em torno das experiências de fé em que se baseiam esses discursos, responsáveis por animar um debate mais alargado sobre as fronteiras entre religião e política em nosso país.

Entendo que a maior visibilização de valores religiosos no espaço público e na política institucional venha impulsionando um esforço de reflexão a respeito de temas pouco debatidos e investigados no cenário brasileiro, como secularização e laicidade²⁹⁴. Isso porque a presença dos evangélicos

deu visibilidade para antigas questões e atores que não eram muito vistos e para situações que não eram acentuadas e legitimamente questionadas, como a própria presença do religioso no espaço público - seja em instituições como Judiciário, Assembleias Legislativas e Câmaras, hospitais e asilos públicos, nas escolas etc. Com o avanço dos evangélicos na política na década de 1980, a discussão em torno da laicidade do Estado e da secularização da sociedade se fez mais presente. (VITAL DA CUNHA & LOPES, 2012)

Tal avanço representa assim uma oportunidade histórica de tematização do processo de secularização da sociedade e do nível de laicidade do Estado no Brasil. A ascensão dos evangélicos parece frequentemente apontar que *retrocessos* na política e no campo dos costumes encontram-se em iminência de acontecer - como exemplifica a proposta de boicote a empresas que ousem desafiar o “paradigma de macho e fêmea”, segundo Malafaia. Tal fenômeno histórico, que apela claramente às forças mais conservadoras da sociedade brasileira, tem sido capaz de fomentar importantes reflexões tanto na imprensa quanto em nossa teoria social, como ilustra o estudo de Vital da Cunha & Lopes aqui comentado.

²⁹³ Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Rn8ET9Nos9g&feature=youtu.be>. Acesso em 20 de dezembro de 2015.

²⁹⁴ Como mostra Vital da Cunha & Lopes (2012), o impacto da presença dos evangélicos na agenda pública pode ser avaliado “por uma contabilização comparativa entre o número de trabalhos - entre teses, dissertações, artigos e livros - sobre laicidade publicados no Brasil no período de 1950 a 1989 e os publicados no Brasil de 1990 a 2012. No primeiro período investigado foram encontrados somente 5 (cinco) trabalhos. No segundo período, especificamente a partir de 1998, foram contabilizados 96 trabalhos.” (Dados encontrados através de levantamento assistemático realizado em sites, a partir das mesmas palavras-chave utilizadas para a pesquisa no Scielo e no Portal de Periódicos da Capes)

Seguindo a proposta de Talal Asad (2003) aplicada por Dullo e Quintanilha (2015), considero, contudo, que uma fundamental dimensão desse fenômeno talvez venha sendo negligenciada na pesquisa acadêmica: a existência de uma *contraparte relacional* no campo de batalha da opinião pública. Testemunhamos também argumentos de agentes e discursos que recusam a influência religiosa no enfrentamento político e na discussão sobre temas que tangenciam a moralidade.

Acredito então que uma maneira produtiva de diagnosticar impasses do campo social brasileiro talvez seja focar menos a agenda explicitamente conservadora defendida por certos grupos religiosos, e mais o caráter “neutro” atribuído à posição secular em que se colocam seus oponentes. É exatamente porque a emergência de um segmento religioso parece ameaçar conquistas da experiência republicana que somos - como pensadores ou meros cidadãos - chamados a lidar com seu aparecimento, mobilizando ideias e vocabulários que possibilitem a denúncia de suas eventuais arbitrariedades.

É nesse movimento que, entendo, com Asad, que o domínio do *secular* só pode ser perscrutado em suas sombras. Há aqui, sempre, uma *dinâmica relacional* com o religioso: o secular torna-se passível de observação somente através de uma inversão de perspectiva que nos permita tematizar não a religião em si, mas os discursos e tensões que a produzem como um âmbito da vida social.

Quero sugerir a ideia de que o surgimento de uma agenda negativa em torno da experiência da fé no debate nacional integra a reação ampliada de nossa sensibilidade secular à sobrelevação de novos e enigmáticos atores políticos. Escolho focar nesta seção discursos de resistência à presença política e social dos evangélicos - em especial, dos neopentecostais - já que o debate público recente no Brasil parece ter encontrado nos *excessos de fé* encarnados por esse grupo uma fonte para numerosas controvérsias.

É preciso esclarecer esse argumento: não se trata de dizer que, no contexto brasileiro, a agenda negativa consista em uma cruzada discursiva *contra* os evangélicos. O que busco detectar é o afloramento de um *sensorium secular* (HIRSCHKIND, 2011), ou seja, um regime de percepções sobre o ambiente público através do qual experimentamos e interpretamos sensações a respeito do domínio do religioso. Nesse sentido, opto por observar discursos de reação à ascensão evangélica por acreditar que a *atitude de crença* associada a esse grupo sintomatiza um *excesso* que afeta nossa percepção secular sobre o fenômeno religioso nos últimos anos.

Os discursos refratários a esse segmento exemplificam uma maneira contemporânea de abordagem do tema da fé diametralmente oposta àquela que vimos na agenda positiva. A

falta de “moderação” nas crenças, traço que distingue os neopentecostais de formas mais tênues de pertencimento religioso - como ilustra o perfil do “católico não-praticante” -, é um dos fatores que constroem a identidade social do grupo e, como veremos, de seu aparente deslocamento em nosso ambiente público.

A presença evangélica representa assim uma chave de acesso a sensibilidades que são discursificadas, *de modo sempre relacional*, como contraparte ao aparecimento do religioso. Prefiro entender que as críticas a tal ascensão podem ser mais do que meras demonstrações de “bom senso político”, como seriam tomadas por qualquer pessoa minimamente instrumentalizada pelo vocabulário liberal. Esses enunciados podem ser vistos também como amostragens da maneira pela qual o secular vem a ser construído como *virtude política* no Brasil contemporâneo, a partir de termos e ideias que afloram necessariamente como resposta à presença religiosa.

Vimos que o Novo Ateísmo foi assimilado em nosso panorama como uma espécie de matriz ideológica a inspirar discursos de militância que já se fazem notar na agenda pública brasileira. Para além da recepção ao movimento, acredito que uma onda de enunciados mais sutis e ponderados são responsáveis por modular a versão brasileira da agenda negativa sobre o tema da fé. Entendo que, ao enfocarem os abusos cometidos pelos evangélicos em sua intervenção no campo social e político, essas falas prescrevem, a contrapelo, padrões desejáveis de crença e cidadania em um contexto democrático.

Selecionarei peças exemplares desse movimento discursivo com o intuito de mostrar como ele se origina de lugares de fala privilegiados. Além de aparecimentos dentro do noticiário mais corrente, tais discursos são articulados por intelectuais e formadores de opinião, notabilizando-se pela intenção de sensibilizar os leitores quanto aos riscos do rumo que a sociedade política brasileira parece tomar.

Uma das mais comentadas e instigantes ensaístas brasileiras da atualidade, a jornalista Eliane Brum deu forma ao quadro que busquei diagnosticar acima ao assinar um artigo intitulado “A dura vida dos ateus em um Brasil cada vez mais evangélico”²⁹⁵. No texto, Brum

²⁹⁵ “A dura vida dos ateus em um Brasil cada vez mais evangélico”, artigo de Eliane Brum publicado pela revista *Época* na edição de 14 de novembro de 2011. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/noticia/2011/11/dura-vida-dos-ateus-em-um-brasil-cada-vez-mais-evangelico.html>. Acesso em 26 de dezembro de 2015.

relata a experiência de tomar um táxi em São Paulo: “como estava escuro demais para ler o jornal, como sempre faz, puxou conversa com o motorista de táxi, como nunca faz”.

Após saber que conduzia uma jornalista, o taxista teria comentado sobre a vontade de melhorar o português: “estudei, mas escrevo tudo errado”, teria dito o taxista. Brum constrói o perfil do motorista como um jovem de pouca instrução, com o qual procura travar uma conversa civilizada sobre o tema da religião. Contudo, o pertencimento religioso do jovem de menos de 30 anos impede o debate nesses termos.

- Você é evangélico?
- Sou!
- De que igreja?
- Tenho ido na Novidade de Vida. Mas já fui na Bola de Neve. (...) De que religião você é?
- Eu não tenho religião. Sou atea.
- Deus me livre! Vai lá na Bola de Neve.
- Não, eu não sou religiosa. Sou atea.
- Deus me livre!
- Engraçado isso. Eu respeito a sua escolha, mas você não respeita a minha.
- (riso nervoso)
- Eu sou uma pessoa decente, honesta, trato as pessoas com respeito, trabalho duro e tento fazer a minha parte para o mundo ser um lugar melhor. Por que eu seria pior por não ter uma fé?
- Por que as boas ações não salvam.
- (...)
- Sabe o que eu acho curioso? Que eu não queira tirar a sua fé, mas você queira tirar a minha não fé. Eu não acho que você seja pior do que eu por ser evangélico, mas você parece achar que é melhor do que eu porque é evangélico. Não era Jesus que pregava a tolerância?
- É, talvez seja melhor a gente mudar de assunto...

A situação motivou Brum a “tentar compreender como essa porção cada vez mais numerosa do país está mudando o modo de ver o mundo e o modo de se relacionar com a cultura. Está mudando a forma de ser brasileiro”. Para a jornalista, a insistência do taxista em que ela visitasse uma igreja evangélica derivava de sua recusa em aceitar que “uma pessoa que parecia do bem fosse atea”.

O mercado neopentecostal consiste, nas palavras de Brum, em um crescente risco à “convivência entre vizinhos. Ou entre taxistas e passageiros”. A razão seria a lógica capitalista que rege a fé em tais igrejas, onde “não há como ser um evangélico não praticante. (...) É preciso que os fiéis estejam dentro das igrejas para consumir um dos muitos produtos milagrosos ou para serem consumidos por doações em dinheiro ou em espécie”. Isso geraria uma disputa entre as próprias igrejas, reproduzida na maneira como seus seguidores buscam convencer novos fiéis.

Para Brum, aqueles que estão fora do “mercado da fé” são os que representam a maior ameaça aos neopentecostais: os ateus. “É possível convencer um católico, um espírita ou um

umbandista a mudar de religião. Mas é bem mais difícil - quando não impossível - converter um ateu. Para quem não acredita na existência de Deus, qualquer produto religioso (...) não tem qualquer apelo”. A jornalista comenta o medo compartilhado entre seus amigos ateus de que o cerco religioso se aperte: “acuados, têm preferido declarar-se ‘agnósticos’. Com sorte, parte dos crentes pode ficar em dúvida e pensar que é alguma igreja nova”.

Ainda que o crescimento evangélico no Brasil “venha sendo investigado tanto pela academia como pelo jornalismo, é pouco para a profundidade das mudanças que tem trazido à vida cotidiana do país”, afirma a jornalista. Essas transformações têm a ver com a gradativa extinção da cordialidade que historicamente pautou as relações sociais no Brasil: “me arriscaria a dizer que a liberdade de credo - e, portanto, também de não credo - determinada pela Constituição está sendo solapada na prática do dia a dia. Não deixa de ser curioso que, no século XXI, ser ateu volte a ter um conteúdo revolucionário”, arremata Brum.

Esse texto dá contornos precisos ao afloramento de nosso *sensorium secular* frente à expansão evangélica. Interessa notar que o problema representado pelos neopentecostais tem a ver com o fato de que “não há como ser um evangélico não praticante”, o que implica acreditar que as “boas ações” - das quais se orgulha Brum - “não salvam”. Diferentemente dos católicos, que aprenderam historicamente a ser tolerantes com os ateus, observa a jornalista, os neopentecostais colocam em risco seu direito de não crer.

Ao mencionar o caráter subversivo de declarar-se ateia no Brasil contemporâneo, Brum assinala a qualidade despótica do movimento neopentecostal em crescimento no país. Segundo a jornalista, a ameaça colocada para a convivência entre vizinhos, ou entre motoristas e passageiros, está intimamente relacionada à incapacidade dos crentes em aceitar a diferença da “não fé”.

Afetada assim pelo surgimento de um mercado que espalha igrejas de “nomes cada vez mais imaginativos pelas esquinas das grandes e das pequenas cidades, pelos sertões e pela floresta amazônica”, Brum define com a “parábola do taxista” a aparentemente mais ruidosa cisão social provocada pela experiência da fé no Brasil atual. “Se Deus existe, que nos livre de sermos obrigados a acreditar nele.”, conclui.

A ideia não é julgar. É escrever sobre um Brasil que está mudando. Por exemplo: o censo do IBGE aponta que entre 2000 e 2010, a proporção de católicos no Brasil foi de 74% para 64,5%. Já os evangélicos galoparam de 15% para 22% (42 milhões de brasileiros). Por isso, pretendo gastar mais do que um punhado de linhas para falar sobre um segmento tão emergente e, ao mesmo tempo, tão pouco compreendido por

quem é de fora. (...) A proposta desse blog é esta: ir *lá*, sem réguas ideológicas, e *conhecer um pouco da realidade deles*.²⁹⁶ (grifos originais)

Esse texto integra a postagem “No princípio era o verbo”, do blog “Religiosamente”, lançado pela *Folha de São Paulo* em outubro de 2013. Comandado pela jovem jornalista Anna Virginia Balloussier, o espaço tem o objetivo, assumido no *post* de apresentação acima reproduzido, de realizar uma aproximação à realidade do “mundo religioso” no Brasil, com especial atenção aos evangélicos.

O lançamento do blog parece ser outra evidência de como a presença do segmento tem convocado a percepção secular no ambiente público brasileiro. Dedicado a analisar “o fascinante mundo das certezas religiosas”²⁹⁷, o espaço enfileira postagens de títulos sugestivos: “PMs de Cristo contra o baixo-astral”²⁹⁸, sobre uma capelanía que dá assistência a policiais cristãos no Estado de São Paulo; “Pornô evangélico pode?”²⁹⁹, sobre a relação dos evangélicos com a pornografia; “Programa de Aceleração do Credo”³⁰⁰, sobre a aproximação entre representantes do segmento e o Prefeito de São Paulo, Fernando Haddad; dentre outros.

Chamo atenção para duas dessas postagens que caracterizam as incompatibilidades entre o comportamento neopentecostal e o espaço público secular. Um texto que começa com a pergunta “Existe intolerância religiosa no Brasil?” tem como título “Pergunte à Raíssa”³⁰¹, uma criança rejeitada pelos evangélicos por ser umbandista.

Na escola, o coleguinha “valentão” dizia ter “nojinho” dela. “Ele ficava me xingando de macumbeira. Todo mundo ficava com nojo de mim”. Pouco adiantava reclamar à diretora da escola: segundo seus pais, ela era evangélica e não dava muita bola para o *bullying* contra a filha de oito anos. (...) O “chuta que é macumba” parece mais forte entre os neopentecostais - linha que inclui igrejas como a Universal e a Mundial do Poder de Deus. É aí que desafina o Brasil miscigenado, ecumênico e religiosamente sincretizado.

Além de mais intolerante, esse Brasil ameaçado pela presença neopentecostal também estaria se tornando menos liberal nos costumes. Em “Eles escolheram esperar”³⁰², o blog aborda a famosa moralidade sexual cristã ao apresentar um movimento de jovens que abraçam a proposta da castidade, optando por manter relações sexuais apenas após o casamento:

²⁹⁶ “No princípio era o verbo”, texto de Anna Virginia Balloussier disponível em: <http://religiosamente.blogfolha.uol.com.br/2013/10/29/no-principio-era-o-verbo/>. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Disponível em: <http://religiosamente.blogfolha.uol.com.br/2014/08/12/pms-de-cristo-contr-o-baixo-astral/>

²⁹⁹ Disponível em: <http://religiosamente.blogfolha.uol.com.br/2013/11/08/porno-evangelico-pode/>

³⁰⁰ Disponível em: <http://religiosamente.blogfolha.uol.com.br/2013/10/29/pac-programa-de-aceleracao-do-credo/>

³⁰¹ “Pergunte à Raíssa”, texto de Anna Virginia Balloussier disponível em: <http://religiosamente.blogfolha.uol.com.br/2015/02/03/pergunta-a-raissa/>

³⁰² “Eles escolheram esperar”, texto de Anna Virginia Balloussier disponível em:

<http://religiosamente.blogfolha.uol.com.br/2014/08/18/eles-escolheram-esperar/>. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

“ninguém deve transar antes do matrimônio, pois diz a Bíblia que se abster da ‘fornicação’ é ‘a vontade de Deus’”. A percepção secular da jornalista acerca da proposta se evidencia, por exemplo, na infantilização de uma das integrantes do movimento, uma jovem de 18 anos decidida a “não fornicar”: “com brincos da Minnie e aparelho odontológico no sorriso, Larissa é toda ouvidos à mensagem casta: ‘A gente pode ser chamado de louco, mas é uma escolha’”.

O projeto da *Folha de São Paulo* é um sintoma da tendência que estou aqui esboçando por apostar em uma descrição do domínio do religioso sempre orientado pelo potencial de alteridade a causar em um leitorado secular. Apelando ao registro do humor no retrato do “fascinante mundo das certezas religiosas”, o espaço, determinado a “não julgar”, prescreve para sua audiência uma relação de permanente antinomia em relação à maneira com que os religiosos atribuem sentido para sua experiência.

Do “chuta que é macumba” aos “brincos da Minnie”, as postagens recorrem ao exótico do comportamento de diferentes grupos religiosos, tendo nos evangélicos seu assumido alvo preferencial. Ao buscar “conhecer um pouco da realidade deles”, o blog promovido por um dos principais jornais do país dá provas de como o domínio do secular se constrói sempre *em relação* ao religioso, reclamando para si uma posição ideológica neutra, como explicitado no próprio texto de apresentação da plataforma.

Um episódio fundamental para entender o crescimento da força religiosa no cenário político aconteceu durante a campanha presidencial de 2010, na qual o desempenho da candidatura de Dilma Rousseff foi comprometido pelo posicionamento da petista a favor da legalização do aborto, já manifestado em entrevistas à *Folha de São Paulo* (em 2007) e à revista *Marie Claire* (2009). A defesa de Rousseff de que o aborto fosse tratado como uma questão de saúde pública serviu de munição durante o processo eleitoral para uma campanha contra a candidata que, tomando conta da internet, apareceu nos jornais às vésperas do primeiro turno.

Foi como se um imperceptível rio de opinião subterrâneo se movesse contra Dilma. Esse rio tirou milhões de votos dela e os lançou na praia de Marina Silva, a candidata evangélica do PV. (...) A discussão sobre a fé e o aborto se tornou um dos temas centrais na campanha eleitoral. Tradicionalmente, o cenário político brasileiro tem sido dominado por temas de fundo econômico – como inflação, desemprego, previdência e salário mínimo – ou social – como pobreza, segurança, educação e saúde. Mas a elevação do padrão de vida dos pobres e a superação das necessidades elementares de sobrevivência podem ter começado a abrir espaço para

aquilo que, em democracias mais maduras, é conhecido como “agenda de valores”. Ela reúne temas como fê, aborto, eutanásia, ensino religioso, casamento entre homossexuais ou pesquisas com manipulação genética.³⁰³

Publicada entre os dois turnos da campanha de 2010, a reportagem de capa “Deus entrou na eleição”, de *Época*, buscava dar nome às *guerras culturais* que pareciam ter o poder de definir o pleito mais importante do país anos atrás. A matéria mostrava como a campanha de José Serra passara a pautar o discurso do PT ao engajar militantes católicos e evangélicos “em defesa da vida”. Serra, conhecido até então pela postura agnóstica, apareceria em anúncios ao lado de mulheres grávidas, afirmando-se “temente a Deus” e “contra o aborto”. Dilma responderia à iniciativa nas propagandas petistas, dizendo-se vítima de uma campanha de difamação, agradecendo a Deus pela oportunidade de concorrer à presidência e se definindo como uma pessoa “a favor da vida”.



Figuras 38 e 39: capa e ilustração interna da edição de *Época* de publicada em 8 de outubro de 2010.

Época afirmava que os efeitos da discussão sobre valores religiosos no segundo turno estavam ainda indefinidos, mas que o acirramento dos discursos no processo eleitoral revelava a intensificação desse condicionante no quadro político brasileiro. Interpretar tal cenário, insinuava a reportagem, demandava avaliar os *pânicos morais* a que estariam suscetíveis as camadas mais populares do país:

A onda emocional que Dilma está enfrentando pode ser avaliada pelo depoimento do evangélico carioca Otacílio Galdino Soares, de 34 anos. Ele diz que planejava votar em Dilma no primeiro turno - “por causa de Lula” -, mas mudou de ideia.

³⁰³ “A fê entrou na campanha”, matéria de Ivan Martins e Leonel Rocha publicada na edição de 8 de outubro de 2010 de *Época*. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI178504-15223,00-A+FE+ENTROU+NA+CAMPANHA.html>. Acesso em 21 de dezembro de 2015.

“Ouvi na igreja que ela é a favor do casamento gay, isso é uma coisa abominável aos olhos de Deus”, diz Galdino. Frequentador da igreja Casa da Bênção e morador de Jacarepaguá, Zona Oeste do Rio de Janeiro, ele está desempregado. Diz-se satisfeito com o governo, mas começou a ter informações ruins sobre Dilma com o pastor e outros fiéis. “A notícia corre, o boca a boca é forte”, afirma. “Ouvi que ela disse que nem Jesus Cristo tirava essa eleição dela. Como alguém pode achar que é maior do que Deus?” Dilma nega ter dito essa frase infeliz, mas o boato, alimentado pelo jogo sujo da política, prevaleceu.³⁰⁴

A caracterização de Otacílio Soares - desempregado e evangélico - como porta-voz do “rio de opinião subterrâneo” que se movia contra Dilma Rousseff na campanha de 2010 sugeria um novo dado: a influência exercida pelas crenças religiosas dentro das escolhas políticas desses atores cada vez mais numerosos, capazes de definir o futuro do país.

Argumento parecido se fazia notar em outro texto importante surgido entre as duas votações. Em sua coluna na *Folha de São Paulo*, o filósofo Vladimir Safatle apresentaria uma crítica à estratégia eleitoreira abraçada por Serra, que, ao trazer a questão do aborto ao centro da cena, teria sido responsável por definir o baixo nível do debate eleitoral no segundo turno. Em tom de ironia, o artigo “A República Fundamentalista Cristã” fazia um retrato da nova República que poderia vir a ser criada após o encerramento da campanha, tendo como esteio experiências de crença que compunham um verdadeiro poder moderador do debate político brasileiro:

Fundada em 31 de outubro de 2010 após a expulsão dos infiéis do poder, a República Fundamentalista Cristã do Brasil apareceu em substituição à República Federativa do Brasil. Dela, ela herdou quase tudo, acrescentando uma importante novidade institucional: um poder moderador, pairando acima dos outros Três Poderes e composto pela ala conservadora do catolicismo em aliança com certos setores protestantes. Os mesmos setores que, nos EUA, deram suporte canino a George W. Bush. A função deste poder moderador consiste em vigiar o debate político e social, impedindo que pautas de modernização social já efetivadas em todos os países desenvolvidos cheguem ao Brasil. (...) Quando o poder moderador, confiante em sua nova força, começou a exigir que o criacionismo fosse ensinado nas escolas, que o Estado subvencionasse atividades de proselitismo religioso travestidas de filantropia, já era tarde. Então, alguns lembraram, com tristeza, dos pais fundadores da República Federativa do Brasil, decididos a criar uma república laica onde os dogmas religiosos não seriam balizas da vida social.³⁰⁵

A coluna de Safatle indica como, nos últimos anos, a participação mais explícita do elemento religioso na agenda política do país vem causando reações sobre a legitimidade dessa presença. O ingresso da “ala conservadora do catolicismo” e de “certos setores protestantes” no debate eleitoral comparecem no texto como riscos à experiência laica da

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ “República Fundamentalista Cristã”, coluna de Vladimir Safatle publicada pela Folha de São Paulo em 11 de outubro de 2010. Disponível em: . Acesso em 21 de dezembro de 2015.

república, cujos fundamentos parecem requerer defesa ante a possibilidade de sua captura por perspectivas sectárias que impeçam a modernização do Brasil.

Essa é a exata preocupação demonstrada por Renato Lessa, outra autoridade da filosofia política no Brasil, em uma entrevista concedida à mesma *Folha de São Paulo* logo após o segundo turno e a vitória de Rousseff em 2010. Comentando o quadro estabelecido com a disputa entre PT e PSDB, o filósofo apontava que

a gente não sabe bem o que é uma República. Mas sabe o que não é, e não é republicano um debate político onde a religião apareça como divisor de águas. É uma coisa terrível que dois candidatos ateus desde criancinha - a não ser que tenham tido uma visão mística recente - tenham perdido a oportunidade ímpar de se dirigirem à nação juntos declarando que não tratariam de religião na campanha e professando uma posição ao menos agnóstica como a única capaz de garantir a liberdade religiosa. Se tivessem feito isso, o efeito republicano seria notável. Mas não fizeram por oportunismo, por medo, pela lógica da acusação mútua. Isso mostra como os atores políticos não estão à altura da nossa democracia.³⁰⁶

Chama atenção no argumento de Lessa o fato de os atores políticos não estarem à altura “da nossa democracia”: o pronome possessivo funciona como um marcador secular, a fim de remeter Dilma e Serra ao campo dos embates religiosos, oposto à essência sonhada para a democracia brasileira. Transcorrido algum tempo de sua entrevista sobre as eleições, a posição agnóstica já não pareceria suficiente para o filósofo, que argumentaria a premência de uma “república de ateus” no artigo “Coalização dos céus?”, publicado por *O Estado de São Paulo* em 2012.

Lessa comentava a indicação do então senador Marcelo Crivella (PRB-RJ) ao posto de Ministro da Pesca durante o primeiro mandato de Dilma Rousseff: “a unção ministerial do senador Crivella, para além do que possui de autoevidente, é portadora de presságios ainda mais preocupantes do que o usual”³⁰⁷. A crítica pautava-se na ideia de que Dilma Rousseff, sob a exigência de fazer coalizões com diferentes grupos políticos, teria sucumbido à ascendente influência evangélica. Tal concessão seria alarmante sobre as escolhas da presidente na busca por governabilidade, e de seu alinhamento a projetos políticos que poderiam provocar vultosos danos à sociedade brasileira.

É curioso notar, contudo, que Lessa não aponta no artigo fato que desabone a trajetória pública de Crivella - como poderiam ser, por exemplo, beneficiamentos políticos a pautas ou grupos religiosos. O que desautoriza a indicação do senador como Ministro de Estado e revela

³⁰⁶ Entrevista de Renato Lessa à *Folha de São Paulo* publicada em 1 de novembro de 2010. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po0111201005.htm>. Acesso em 21 de dezembro de 2015.

³⁰⁷ “Coalização dos céus?”, artigo de Renato Lessa publicado por *O Estado de São Paulo* em 4 de março de 2012. Disponível em: <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,coalizacao-dos-ceus-imp-,843821>. Acesso em 21 de dezembro de 2015.

uma traição mesma à *coisa pública* é a identidade religiosa de Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus.

É impossível não detectar aqui linhas de força semelhantes àquelas que levaram Sam Harris a se opor publicamente à nomeação do geneticista Francis Collins ao posto de diretor dos National Institutes of Health nos EUA. Parece que falamos, em ambos os casos, de um risco latente, que se coloca para além da conduta particular desses sujeitos, a apontar a possibilidade de um sequestro do *público* pelo *privado*. Lessa prossegue seu argumento ponderando as ameaças postas pela aproximação entre religião e política no Brasil contemporâneo:

É o caso de perguntar: é razoável que crenças particulares constituam base para legislação e políticas públicas? (...) Uma república de ateus é não só viável, mas pode ser uma condição necessária para a proteção contra a intolerância religiosa. Trata-se de uma tese que pode chocar o leitor, pela aparente ausência de espiritualidade, mas pode ser interpretada de modo inverso: a garantia de incolumidade diante do que creio só pode ser dada se sou protegido da intolerância promovida por outras crenças. Só pode fornecer tal garantia um Estado indiferente a todas as crenças e, neste sentido, desespiritualizado.³⁰⁸

Evocando a Noite de São Bartolomeu e ideias de Montaigne e Bayle para criticar a nomeação do novo Ministro da Pesca, o artigo de Lessa espelha a atmosfera de suscetibilidades em torno do fenômeno religioso no país, aparentemente estimulada pela presença evangélica. Segundo o filósofo, católicos e protestantes tradicionais vinham historicamente compreendendo a importância da laicidade, e mantendo-se “no limite do cuidado espiritual de seus adeptos”. Já o mercado religioso emergente vinha se mostrando mais agressivo no loteamento do espaço público: “a República tem sido tolerante diante dessa pós-secularização perversa, alimentada pelo alarmante déficit educacional e cultural das classes populares, pelo qual ela é a principal responsável”³⁰⁹.

Como se vê, o avanço do segmento social e das representações evangélicas parece desencadear um debate sobre as relações entre religião e política que não se restringe à pesquisa acadêmica. Os textos que comentei aqui manifestam posicionamentos que visam à influência direta da opinião pública perante a emergência desse novo e controverso ator político.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*

Nas duas últimas campanhas presidenciais, tal debate foi protagonizado por um personagem cujas crenças religiosas despertaram nosso senso secular. O capital eleitoral amealhado por Marina Silva, que ultrapassou os 19 milhões de votos em 2010, transformou a ambientalista em uma força do cenário político brasileiro, com a proposta de ser uma “alternativa”, uma “terceira via” à polarização cristalizada na disputa entre PT e PSDB.

Ao longo da campanha de 2014, as sensibilidades em torno do pertencimento religioso de Marina Silva seriam decisivamente aguçadas pela polêmica revisão de seu programa de governo, com o recuo de acenos feitos à comunidade LGBT. Em lugar de se comprometer com o processo de reconhecimento dos direitos do segmento no Poder Legislativo, como originalmente publicado, a nova redação optava por defender genericamente que as diferentes visões de mundo e formas de vida presentes na sociedade brasileira se expressassem livremente e tivessem seus “direitos essenciais” atendidos pelo governo.

Alegando que o “recuo” consistia em uma falha na editoração do material³¹⁰, Silva seria criticada pela inconsistência de sua defesa da laicidade do Estado. A partir de então, não apenas militantes LGBT, mas diversos formadores de opinião passariam a ver na religiosidade da ambientalista uma ameaça à *res publica*.

Na *Folha de São Paulo*, o artigo “Desvendando Marina”, o físico Rogério Cezar de Cerqueira Leite enunciaria as dúvidas colocadas sobre a zona de influência das crenças da candidata em sua atuação política. Leite afirmava um estranhamento coletivo em relação à Marina: “todos reconhecem sua honestidade e inquestionável obstinação pelo progresso do homem brasileiro. Mas, por que então esse embaraço? Essa inquietação?”³¹¹. Frente à crescente vinculação de sua imagem à de uma religiosa dogmática, a candidata diria, em entrevista à Rede Globo, que a associação de sua fé com sua conduta política seria uma estratégia “que as pessoas foram construindo para tentar passar a imagem de que eu sou fundamentalista”.³¹²

³¹⁰ “Marina defende Estado laico e união de pessoas do mesmo sexo”, matéria não assinada publicada pela *Folha de São Paulo* em 1 de setembro de 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/09/1509197-marina-defende-estado-laico-e-uniao-de-pessoas-do-mesmo-sexo.shtml>. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

³¹¹ “Desvendando Marina”, artigo de Rogério Cezar de Cerqueira Leite publicado pela *Folha de São Paulo* em 31 de agosto de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/08/1508376-rogerio-cezar-de-cerqueira-leite-desvendando-marina.shtml>. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

³¹² “Marina diz que querem rotulá-la como fundamentalista”, matéria de Wladimir Dandrade publicada por *O Estado de São Paulo* em 2 de setembro de 2014. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,marina-diz-que-querem-rotula-la-como-fundamentalista,1553453>. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

A essa altura, a imagem já parecia devidamente construída. Em *O Estado de São Paulo*, um artigo do psicanalista Joel Birman definiria a percepção secular em torno da candidata nos seguintes termos:

O tom fundamentalista-messiânico se articula na figura de Marina Silva e sua origem pobre, representando o Brasil profundo dos seringais da Amazônia. Marina ecoa em todas as periferias das grandes cidades como uma vencedora inconfundível, promovendo uma aura de encantamento coletivo que reforça as marcas do messianismo. (...) Não resta a menor dúvida de que lança mão de razões de ordem religiosa para pensar a sociedade política. Não resta dúvida de que estamos confrontados aqui com as marcas inconfundíveis do fundamentalismo evangélico no campo político brasileiro, (...) de forma que o dito fundamentalismo se transforma num obstáculo crucial para resolver os grandes impasses presentes na atualidade brasileira, (...) indicando uma inflexão decisiva no espaço social brasileiro, bastante inquietante para os destinos de nossa sociedade política.³¹³

Para além das contradições próprias da candidata, acredito que os discursos e representações que caracterizaram Silva como uma fundamentalista encontraram ressonância por terem captado traços essenciais da sensibilidade secular da política brasileira.

Dullo e Quintanilha (2015) perseguem o sentido desse fenômeno histórico ao colocarem em foco distintas retóricas sobre religião nas campanhas de Dilma Rousseff e Marina Silva em 2014. Enquanto Silva reiterou a defesa da laicidade do Estado em seu programa de governo e entrevistas, recusando-se a fazer alianças com políticos e movimentos religiosos, Rousseff visitou diversas igrejas e, após realizar um discurso permeado de referências bíblicas em uma Assembleia de Deus em São Paulo, declarou: “O Estado brasileiro é um Estado laico. Mas, citando o salmo de Davi, queria dizer que feliz é a nação cujo Deus é o Senhor”.

O enunciado poderia ter sido assumido pelos comentadores políticos como uma amostra de interesses religiosos recônditos na campanha petista. Contudo, ao ser proferido por Rousseff, seu efeito estaria neutralizado: se chamou atenção no noticiário³¹⁴, a frase não *chocou* a audiência secular, a ponto de ter sido incorporada nos materiais publicitários da campanha da candidata, como um deliberado flerte com o segmento evangélico.

Quais são os termos em jogo nessa operação que distingue as agendas de Rousseff e Silva quanto à laicidade do Estado brasileiro? O contraditório do caso consiste em que a candidata reconhecida por sua falta de religiosidade esteja autorizada a “afirmar uma relação

³¹³ “Religião no meio”, artigo de Joel Birman publicado no suplemento *Aliás*, de *O Estado de São Paulo*, em 6 de setembro de 2014. Disponível em: <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,religiao-no-meio,1555948>. Acesso em 27 de dezembro de 2015.

³¹⁴ Ver, por exemplo: “‘Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor’, discursa Dilma em encontro com evangélicas”, matéria publicada por *O Globo* em 8 de agosto de 2014; “‘Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor’, diz Dilma a evangélicos”, matéria publicada por *O Estado de São Paulo* em 8 de agosto de 2014.

positiva entre a nação e o Deus cristão, ao passo que a candidata que é publicamente crente no Deus cristão faz questão de afirmar que o Estado deve se manter separado da Igreja”. (p. 180)

Trata-se de uma significativa distinção entre lugares de fala, que permite visualizar ambivalências da percepção pública quanto às relações entre religião e política no Brasil recente, as quais, como aqui argumento, parecem estar intimamente relacionadas ao avanço do segmento evangélico. O salmo enunciado por Dilma é encarado não como uma expressão de convicções sinceras, mas como fruto de exigências do jogo eleitoral, ao contrário das crenças de Marina, cuja autenticidade representaria um risco político.

Qual teria sido a repercussão caso a frase em questão tivesse sido enunciada por Marina Silva? (...) A frase só pode ser enunciada por ser notório que Dilma Rousseff não é religiosa, o que desloca a veracidade de seu enunciado. Há uma disjunção em jogo, isto é, é preciso observar que há uma distorção performativa. Os correligionários de Dilma possuem o sentido implícito da frase, que não é o que a frase afirma explicitamente. Alguns partidos políticos afirmam uma necessidade de estabelecer laços políticos com os evangélicos, na medida em que eles podem ser capazes de reunir um grande percentual de votos. (*Ibid.*)

Curiosamente, nesse contexto em que religião e política se misturam, o enunciado de Dilma Rousseff pode ser tomado como uma *concessão cínica* dentre outras que fazem parte da dinâmica eleitoral, enquanto a defesa da laicidade feita por Marina Silva é percebida como *impostura* de efeitos potencialmente nefastos para a realidade brasileira.

Contudo, seria apressado interpretar esse fenômeno como mero “preconceito” contra Silva. É preciso identificar que a suspeita não se coloca em relação à candidata ambientalista propriamente: as críticas correspondem a uma denúncia secular sobre a vulnerabilidade da “sociedade política” frente a uma *experiência de crença religiosa* que parece ter o potencial de assaltar sua isonomia.

É dizer: a oposição à religiosidade de Marina Silva enfoca uma suposta *agenda oculta* inerente à fé da candidata, de maneira que sua defesa do princípio da laicidade soa falsa. Silva representa uma ameaça na medida em que seu “fundamentalismo” é tomado como ideologia, ou seja, como um propósito de estabelecer uma relação de dominação social cuja lógica de legitimação permaneceria não-transparente. (ŽIŽEK, 1996, p. 13)

É intrigante notar que, no teatro dos discursos eleitorais aqui tematizado, o dado político apreendido como *verdadeiro* - a experiência de fé de Marina Silva - seja também caracterizado como o mais *ideológico*, e, por isso mesmo, *perigoso*. “A posição de Marina nessa polaridade deve-se a um jogo de associações que revela menos sobre a candidata do que sobre certas sensibilidades seculares da política brasileira. Ela aparece como um suporte para a expressão do que é e do que esperar de uma mulher evangélica como representante política”. (DULLO & QUINTANILHA, 2015, p. 189)

No contexto dessa disputa recente, “desvendar Marina”, como postulou Rogério Cerqueira Leite, parecia se instalar como dever de nossa *razão pública*. Revelar a natureza oculta de suas intenções requeria identificar a incapacidade ético-cognitiva da candidata em estabelecer âmbitos de influência para suas crenças, obedecendo assim às fronteiras entre os espaços público e privado, chaves pelas quais o pensamento político moderno logrou circunscrever a presença social da religião.

Recobremos que, frente à crítica secular de suas crenças em ambientes democráticos, grupos religiosos não raro declarem-se *ofendidos*. Conforme comentei anteriormente, lideranças católicas como Dom Odilo Scherer e Ives Gandra reagiram àquela campanha publicitária desenvolvida pela ATEA com afronta, reivindicando o lugar de *vítimas* do “fundamentalismo ateu”.

Do mesmo modo, é possível imaginar que Marina Silva, Marcelo Crivella e os evangélicos em geral sintam-se insultados em sua fé ao se depararem com representações de si próprios como aquelas aqui comentadas. Durante as eleições de 2014, Silva declarou: “há uma campanha de desqualificação do meu trabalho e da minha trajetória de trinta anos de vida pública, em que ninguém pode encontrar uma atitude de preconceito contra quem quer que seja. No entanto, talvez em função da minha religião, eu tenho que pagar um preço muito alto”³¹⁵. Em outra ocasião, o polêmico pastor Silas Malafaia afirmou que o deputado Marco Feliciano seria alvo de “perseguição ideológica”³¹⁶ da imprensa por conta de suas convicções religiosas desde que assumira a presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara.

Já comentei neste capítulo o vínculo que parece existir entre o lugar social da vítima e o imaginário da igualdade democrática. A proceder essa análise, é provável que os evangélicos brasileiros, eles próprios acusados de intolerantes, ressintam-se também da maneira como são em geral tematizados em enunciados como aqueles debatidos aqui. Ilustrativo dessa posição é um artigo do pastor batista Lourenço Stelio Rega intitulado

³¹⁵ “À CNN, Marina afirma que é vítima de preconceito”, matéria divulgada por *Veja* em 1 de outubro de 2010. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/a-cnn-marina-afirma-que-e-vitima-de-preconceito/>. Acesso em 29 de dezembro de 2015.

³¹⁶ “‘Marco Feliciano faz chapinha’, diz Malafaia”, texto de Felipe Patury divulgado por *Época* em 26 de março de 2013. Disponível em: <http://colunas.revistaepoca.globo.com/felipepatury/2013/03/26/marco-feliciano-faz-chapinha-diz-malafaia/>. Acesso em 29 de dezembro de 2015.

“Evangélicos sob Inquisição”, no qual comenta a ascensão de um “patrulhamento à expressão de fé cristã e bíblica”. Para Rega, existiria uma

campanha generalizada da mídia e de segmentos da sociedade que também têm forte apelo e acesso aos meios de comunicação de massa contra quase qualquer opinião que seja originária do meio religioso, especialmente do segmento evangélico. (...) Já não é possível, em alguns círculos, que qualquer religioso - notadamente, evangélico -, movido por razões de crença e consciência, emita sua opinião livremente sem receber a pecha de preconceituoso.³¹⁷

A reivindicação desse lugar de *vítima da opinião pública* precariza os termos de um debate que parece ser bem mais complexo e interessante. Como sabemos, o crescimento evangélico no Brasil tem sido capaz de impactar as dinâmicas civis no país, cedendo terreno a discursos sectários na política institucional, inibindo lutas por direitos de minorias e associando-se a casos de violência contra seguidores de outras tradições religiosas. Tais fatos justificariam, por si sós, o “patrulhamento” do grupo por parte de uma esfera pública realmente democrática.

Contudo, a “perseguição” de que algumas lideranças evangélicas se sentem vítimas soa ainda mais inconsistente dada a ampla representação política do segmento em nosso contexto. Parece bastante evidente que o direito à liberdade de expressão e de culto do grupo não esteja ameaçado no Brasil: em 10 de junho de 2015, por exemplo, membros da Frente Parlamentar Evangélica sentiram-se autorizados a interromper a votação da reforma política para rezar a oração do “Pai Nosso” no plenário da Câmara dos Deputados, em protesto à encenação de uma crucificação na Parada Gay de São Paulo protagonizada por uma transexual. Com gritos de “Viva Jesus Cristo”, os deputados contaram com a conivência do então Presidente da Câmara, Eduardo Cunha (PMDB-RJ), também ele evangélico.³¹⁸

Antes, portanto, de se qualificarem como “perseguição”, as sensibilidades seculares despertadas frente à presença desse segmento parecem corresponder à estipulação de categorias quanto ao que é ou não socialmente aceitável no âmbito das condutas religiosas, fenômeno caudatário do amadurecimento da democracia brasileira. É possível que estejamos lidando com um processo de reconhecimento dos *espaços da fé*, no qual a opinião pública se

³¹⁷ “Evangélicos sob Inquisição”, artigo de Lourenço Stelio Rega publicado pelo site *Cristianismo Hoje* em 18 de setembro de 2013. Disponível em: <http://www.cristianismohoje.com.br/artigos/especial/aumenta-na-sociedade-e-na-midia-o-patrulhamento-a-expressao-de-fe-crista-e-biblica>. Acesso em 28 de dezembro de 2015.

³¹⁸ Ver: “Deputados evangélicos protestam contra Parada Gay e rezam no plenário”, matéria de Mariana Haubert publicada pela *Folha de São Paulo* em 10 de junho de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/06/1640504-bancada-evangelica-faz-manifestacao-contra-parada-gay-e-reza-pai-nosso-no-plenario-da-camara.shtml>. Acesso em 31 de dezembro de 2015.

torna o terreno de disputa da legitimidade política de cada forma de crer e agir em termos religiosos. Um exemplo pode aclarar:

Ao demonizarem publicamente outras formas de devoção recorrendo a noções de “verdade” e “pecado”, alguns setores do movimento neopentecostal apelam a uma linguagem dogmática semelhante àquela empregada pelos padres católicos em suas campanhas contra a Umbanda na década de 1950, visando a estabelecer fronteiras religiosas e expandir seu próprio domínio simbólico sobre as manifestações afro-brasileiras. Mas o que era então aceito pela opinião pública sem muito escândalo causa hoje um profundo confronto de opiniões. (MONTERO, 2014, p. 310)

A atual “escandalização” de nossa esfera pública ante determinadas motivações religiosas parece ser um sintoma de sua pluralização democrática, manifestada nas disputas no campo da opinião pública. É razoável, portanto, admitir que a “inquisição” de certas condutas decorre do *dissenso* produzido pela própria participação religiosa no espaço público, e não de seu isolamento desse ambiente de negociação.

Ainda que no mais das vezes procedentes para nosso senso democrático, as críticas à presença religiosa no espaço público e na política institucional parecem curiosamente ineficazes. Se multiplicam-se vozes em oposição, cresce também o número de “igrejas de nomes cada vez mais imaginativos” e de assentos no parlamento ocupados por religiosos. De onde brota então o hiato entre a “opinião pública” e esse “rio de opinião subterrâneo”, que deixa nossa sensibilidade secular tão perplexa?

A tese de que existiria uma “campanha generalizada” contra as opiniões religiosas pode nos dar acesso a uma reflexão mais profunda acerca do imaginário político contemporâneo e do *modus operandi* da chamada democracia liberal ante o problema da *crença*. Parece que a agenda negativa em torno da fé corresponde necessariamente a reações quanto a certa *atitude de crença* no espaço público: como vimos, na cena norte-americana tal regime de percepção foi acionado pelo trauma do *jihadismo* islâmico e o decorrente messianismo da gestão Bush. Já as evidências do debate brasileiro sugerem posições refratárias a uma expressão religiosa mais doméstica, mas igualmente ameaçadora.

Em que medida eventos tão diferentes e chocantes quanto o ataque ao World Trade Center e a oração do “Pai Nosso” no plenário da Câmara dos Deputados podem desenhar um problema em comum? Talvez seja possível compreendê-los não somente como os atentados à experiência democrática que certamente são, mas também como respostas ressentidas a certo

déficit estabelecido em torno do lugar político da *crença* nas sociedades marcadas pelo pensamento liberal.

Vimos que os discursos que constroem o domínio do secular em oposição ao campo religioso costumam reclamar para si um caráter de neutralidade ideológica. Contudo, podemos considerar que essas práticas discursivas representam, elas também, um “poder moderador” capaz de definir os padrões de crença e cidadania “à altura de *nossa* democracia”. É de dentro desse parâmetro, forjado pela narrativa secular do progresso, que a crença religiosa passa a ser frequentemente percebida por segmentos da opinião pública não apenas como *excessiva*, mas como manifestação do pensamento autoritário.

Em nossas sociedades seculares, as pessoas que mantêm um pertencimento religioso substancial estão em uma posição delicada: ainda que sejam autorizadas a praticar sua crença, essa crença é “tolerada” como uma escolha/opinião pessoal idiossincrática; no momento em que a apresentam como aquilo que significam (uma questão de pertencimento substancial), são acusadas de “fundamentalismo”. (ŽIŽEK, 2006, p. 330-331)

O núcleo dessa lógica consiste em que a legitimidade das experiências de crença seja pautada por sua qualidade de idiossincrasia subjetiva, e não por seu potencial como *princípio de ação*, para citar Sam Harris. A celebrada “espiritualidade sem religião” da agenda positiva tem assim tudo a ver com a “cruzada contra a fé” da agenda negativa: essas parecem ser formas absolutamente contemporâneas de administrar o antigo problema político da crença religiosa sob os auspícios do jargão liberal e secular contemporâneo.

Conscientemente ou não, discursos críticos e militantes como aqueles que enfoquei neste capítulo recorrem a uma narrativa de progresso elaborada no início do período moderno, com base na expectativa do declínio social da religião e seu fatal constrangimento a uma questão de consciência individual, à margem da vida política. Contudo, evidências detectáveis no espaço público contemporâneo - no Brasil, nos EUA e ao redor do mundo - sugerem o desmentido desse argumento e apresentam o desafio de que o domínio do religioso seja interpretado a partir de novas chaves analíticas.

Essa é a recomendação que fazem os cientistas sociais mais atentos ao movimento. Observando a cena política brasileira, Giumbelli ressalta nossa incapacidade atual de tratar dos problemas trazidos pela participação religiosa em termos de infração constitucional: “às acusações de teocratismo, de intromissão do religioso, os evangélicos retrucam com a obediência às regras do jogo democrático. (...) Não se trata apenas de registrar esse diálogo dissonante, mas de constatar que não temos modificações legais em resposta a esses pontos de conflito”. (2008, p. 90-91)

A dinâmica de atuação desses grupos parece, portanto, moldar-se a partir das possibilidades franqueadas pelo próprio imaginário do reconhecimento atual, passando a se inserir no jogo político como um *grupo de pressão* dentre outros. Sua lógica é de que, se há influência de setores tão diferentes da sociedade civil na política institucional, os discursos religiosos também têm o direito de apresentar suas agendas.

“O discurso religioso, tal qual está sendo apresentado, relativizaria o seu lugar como produtor da verdade”, pleiteando o posto de representação política de um coletivo dentre outros, fato que amplia “o desafio, em termos políticos e filosóficos, para os que buscam desconstruir o lugar da religião como um grupo de pressão” (VITAL DA CUNHA, 2012). O que une esses grupos - a crença - é justamente o que assusta em sua emergência pública: uma experiência da verdade que desafia o desacordo democrático e constitui um contínuo risco à integridade de nossa sociedade política.

Em quê todo esse emaranhado de questões nos diz respeito, na tentativa de compreender como a experiência da fé se apresenta como tema de debate público? Se, como vimos, a “fé” pode ser reivindicada como um recurso capital dentre as rotinas de empreendimento de si, outra forma de “fé” corresponde também a um nó político para cujo desatamento precisamos ainda instituir práticas de crítica e militância. Essa ambivalência em torno do tema sugere um conjunto de problemas quanto às relações entre *crença* e *democracia, política* e *verdade*. À luz desse debate, procedo, no capítulo a seguir, ao cotejamento dos significados sócio-históricos de ambas as agendas editoriais, encaminhando a hipótese da pesquisa com a reflexão que encerra o estudo.

CAPÍTULO IV

CRENÇA E DEMOCRACIA

Liguei a televisão e vi o que, a princípio, pensei ser um filme. Mas, à medida que continuei a assistir, dei-me conta de que não era ficção, e sim o noticiário. Fiquei olhando, enquanto uma e depois outra das torres do World Trade Center desmoronavam. E aí, sorri. Sim, por mais desprezível que isto soe, minha reação inicial foi ficar extraordinariamente satisfeito. (...) Acredite, por favor, quando lhe digo que não sou sociopata; não sou indiferente ao sofrimento alheio. Quando lhe conto que fiquei satisfeito com a matança de milhares de inocentes, faço-o com um profundo sentimento de perplexidade. Naquele momento, porém, meus sentimentos não se voltaram para as vítimas do ataque. (...) Não, eu fui apanhado no simbolismo daquilo tudo, no fato de alguém ter posto os Estados Unidos de joelhos, de maneira tão visível. (...) Eu não estava em guerra com os Estados Unidos. Eu era produto de uma universidade norte-americana, recebia um lucrativo salário norte-americano e estava apaixonado por uma norte-americana. Então, por quê uma parte de mim desejava ver os Estados Unidos machucados? (HAMID, 2007, p. 70-71)

Nascido em Lahore, no Paquistão, Changez é um dedicado estudante que ganha uma bolsa de estudos para se graduar em Finanças na Universidade de Princeton. Ao se mudar para os EUA, sente-se inseguro em meio ao ambiente competitivo da academia e do mercado financeiro, mas logo ascende na carreira e alcança um alto posto na Underwood Samson Company, especializada em avaliações de risco para investimentos corporativos.

A vida de Changez nos EUA é marcada por sua relação com Erica, uma colega de turma da faculdade por quem se apaixona sem ser correspondido. Atraente, rica e talentosa, Erica não consegue se envolver romanticamente por conta de um luto: seu único amor, Chris, morreu ainda menino, vítima de um câncer. A memória do que experimentou na infância e a perda abrupta desse afeto bloqueiam Erica para outras relações, moldando sua personalidade ensimesmada, incapaz de ter empatia com nada além de sua própria nostalgia.

Enquanto isso, o tímido, mas afável Changez vai conquistando amigos e fazendo dos EUA um lugar seu. Mas, com o ataque às torres gêmeas, o sonho americano sofre um primeiro abalo: estranhamente, o jovem consultor, que não tinha engajamentos políticos ou religiosos, identifica naquele gesto algo de heroico e transcendente, uma motivação forte e distinta do que guiava sua experiência como imigrante bem-sucedido na América.

Changez começa então a ver com outros olhos sua ascensão profissional e os “pequenos bens que o possuíam” desde que chegara aos EUA. A situação se agrava ainda porque, a partir do 11 de setembro, a barba, o nariz adunco e a fisionomia árabe de Changez revelam-se traços fortes o bastante para transformá-lo em elemento de risco. Como se fosse um terrorista disfarçado, o dócil paquistanês passa a ser alvo da hostilidade dos colegas de trabalho, e, aos poucos, reconhece em si mesmo ímpetos de violência como reação à intolerância dos americanos.

A vida segue mesmo assim, até que se dá um Acontecimento. Changez é recrutado para fazer uma avaliação de risco no Chile, onde precisa analisar as condições de uma antiga

editora que insiste em um modelo de negócio familiar, totalmente fora de sintonia com as regras e *fundamentos* do mercado financeiro. Para continuar aberta ou ser comprada por uma companhia maior, a empresa precisa ter indicadores minimamente confiáveis, mas Changez recomenda sua falência pela falta de perspectiva do negócio. Impactado pela frieza daquela sentença, Juan Bautista, o chileno dono da empresa, pergunta a Changez se não se incomodava em “ganhar a vida destruindo a vida dos outros” (*Ibid.*, p. 141) em nome dos abstratos mandamentos do mercado, arruinando com seu esforço de décadas para manter a editora aberta.

Changez não dá muita atenção ao comentário, pensando ter sido apenas tecnicamente rigoroso, como era sua marca profissional. Mas, no voo de volta para Nova York, a fala do velho editor começa a desencadear nele uma série de questionamentos. O paquistanês vai se dando conta de que abraçara um estilo de vida vazio, e que seu próprio trabalho encarnava as ilusões da América. Após a declaração de guerra do Governo Bush aos “países em declínio” do Oriente Médio, Changez se sente um traidor de seu próprio povo e decide abandonar o emprego para retornar para junto de sua família. Como professor da Universidade de Lahore, Changez se torna uma referência no debate público local como crítico da política externa norte-americana e militante da não-violência.

Lançado em 2007, “O Fundamentalista Relutante” é um romance do paquistanês Mohsin Hamid que descreve as adversidades impostas aos imigrantes árabes na América após o 11 de setembro. A obra é repleta de simbolismos, e Hamid constrói e nomeia seus personagens de forma sugestiva. *Changez* é uma versão moderna de *Genghis Khan*, o imperador mongol, mas sua estratégia para conquistar posses e territórios é o financeirismo global. *Erica*, sua musa, é a própria *América*: sedutora e influente, mas isolada das relações genuínas com o mundo porque eternamente presa ao luto por *Chris*, a perdida unidade religiosa *cristã*. O único personagem a ter sobrenome é *Juan Bautista*, o editor chileno, que cumpre na história o papel do João Batista bíblico, aquele que anuncia que Jesus de Nazaré é o Cristo. No enredo do livro, Juan Bautista é o involuntário responsável pelo que leva Changez a um Acontecimento, a experiência que, como vimos no primeiro capítulo, Alain Badiou identifica ser uma ruptura com o estado da situação, capaz de fazer surgir um novo ser do sujeito.

O ataque ao World Trade Center ensejou dezenas de obras ficcionais que têm como pano de fundo o evento e a atmosfera social dele decorrente, um gênero editorial que ficou conhecido como *9/11 novel*. “O Fundamentalista Relutante” venceu diversos prêmios internacionais e foi eleito pelo jornal *The Guardian*³¹⁹ um dos livros mais importantes da década, tendo vendido mais de 1 milhão de cópias³²⁰ ao redor do mundo, com direito a adaptação para o cinema.

O mérito da obra é a sutileza com que detecta o surgimento de um estigma social e os efeitos dessa marca na economia psíquica de um sujeito. Changez é um imigrante conhecido por sua gentileza e mansidão, mas o adoecimento do seu ambiente de interações faz com que seja visto - pelos outros e até por si mesmo - como um possível sociopata. Sua busca por outra forma de vida no Paquistão é a forma que encontra para ser fiel à gratuidade de um Acontecimento, um evento aleatório que o leva a refundar suas escolhas e seu modo de existência política.

Nesse romance cheio de sugestões, o título certamente não é fortuito: Changez é um fundamentalista que reluta em aceitar o papel que o 11 de setembro lhe prescreve. Na realidade, o único fundamentalismo com o qual o personagem se engaja ao longo da história é o do mercado financeiro: sua relação com o Islã é de uma mera afinidade cultural por conta de suas raízes paquistanesas. Contudo, após o atentado, o imigrante é colocado no lugar social de um radical muçulmano, como explica o próprio autor do livro ao *The Guardian*:

Não há evidência de que Changez seja religioso. (...) Suas crenças poderiam ser plausivelmente as de um humanista secular. (...) No entanto, por algum motivo, o personagem é naturalmente lido por muitas pessoas como um fundamentalista muçulmano. Por quê? O romance cuidadosamente distingue a política da auto-identificação e qualquer fé subjacente, buscando demonstrar que a primeira pode existir na ausência da segunda. Ainda assim, nós tendemos a ler o mundo de outra forma, e a projetar sistemas operacionais religiosos, como *softwares* de computador, onde talvez não exista nenhum. E, fazendo isso, somos nós que criamos o monólito. Se olharmos para a religião como é praticada no mundo afora, veremos multiplicidade. É de dentro de nós que brota a necessidade de unificá-la.³²¹

Nos capítulos 2 e 3, mapeei produções discursivas de naturezas, públicos, formatos e alcances muito diferentes, com o intuito de sugerir a existência de regimes positivos e negativos de tratamento do tema da fé. Qual o possível endereço dessa miríade de

³¹⁹ “50 books that defined the decade”, matéria do *The Guardian* publicada em 5 de dezembro de 2009. Disponível em: <http://www.theguardian.com/books/2009/dec/05/books-of-the-noughties>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

³²⁰ Informações disponíveis no site do autor: <http://www.mohsinhamid.com/trfdetails.html>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

³²¹ “Islam is not a monolith”, artigo de Mohsin Hamid publicado pelo *The Guardian* em 19 de maio de 2013. Disponível em: <http://www.theguardian.com/global/2013/may/19/mohsin-hamid-islam-not-monolith>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

representações, verificáveis nos EUA e no Brasil recentes? Acredito que um dos possíveis significados dessas agendas é a tentativa, explícita ou implícita, de imunização de um risco que se tornou central para nossas democracias liberais: o *fundamentalismo religioso*.

Notemos que, em suas diferentes abordagens da fé, as agendas positiva e negativa convidam a pensar que a gestão dessa experiência pessoal e subjetiva é um tema de absoluta relevância pública. Porque, se ela é capaz de suscitar respostas favoráveis no nível da saúde física e emocional do indivíduo, é também passível de produzir efeitos nefastos no mundo real.

Para compreender de que forma as agendas se interconectam, acredito ser indispensável pensar um pouco melhor sobre a construção político-discursiva desse problema ao qual parecem ser uma resposta: o Outro fundamentalista. O objetivo deste capítulo é recuperar ideias suscitadas pelas duas tendências editoriais em confronto com a hipótese de pesquisa: a de que esses variados fenômenos discursivos refletem “um mesmo processo de imunização do fenômeno religioso, ou seja, tentativas de neutralizar o risco de uma experiência comunitária e pública pactuada sobre a ideia da verdade”.

Assim, começo com uma (I) abordagem de aspectos do *fundamentalismo religioso*, tendo a intenção de desnaturalizar sua presença em nosso vocabulário corrente. Veremos que os desafios apresentados pelo elemento religioso ao experimento democrático vêm suscitando exercícios retóricos sobre a reconfiguração das fronteiras entre o *secular* e o *religioso* em sociedades pluralistas.

Na segunda seção, faço um esforço de leitura do (II) *problema político das crenças*, observando como o panorama político contemporâneo prescreve determinados modos de adesão cognitiva. Cotejo dois diferentes modos de crença, a aderência fundamentalista e a cética, a fim de reconhecer de que maneira o imaginário liberal acolhe experiências com a verdade, encaminhando a reflexão final do estudo.

SEÇÃO I | FUNDAMENTOS

Charlie Hebdo não é uma publicação islamofóbica. É uma publicação cretinofóbica, porque acha cretino qualquer um que adira a uma crença sem a capacidade de rir dela e de si mesmo enquanto crente. Por isso, o espírito de *Charlie* tem a vida difícil diante da sedução dos fundamentalismos, que vendem certezas e sentido pelas nossas ruas.³²²

Por que, em plena modernidade ocidental, alguém precisa impor suas práticas e crenças? É uma pergunta urgente: 3.000 jovens ocidentais viajaram até a Síria e o Iraque para se juntar ao Exército Islâmico - alguns, muçulmanos de criação, outros, convertidos. (...) O ocidental candidato ao Exército Islâmico é incapaz de seguir a regra da modernidade, pela qual cada um produz sozinho um sentido para sua vida. Para que ela faça sentido, nosso candidato precisa fazer parte de um coletivo ou de uma “ordem do mundo”. (...) Nossa cultura é responsável pela miséria desses fundamentalistas? Talvez sim: por nossa maneira envergonhada de sermos modernos, como se viver num mundo sem absolutos e com pouco sentido garantido fosse uma falha.³²³

[Žižek acredita que] o Ocidente é hoje decadente, faltam-lhe valores - por isso, ele só poderia ser salvo por uma nova esquerda radical, animada por ideais fundamentais. Que cansaço. Não precisamos de fundamentalismo, novo ou antigo que seja. Ao contrário: nossa grandeza está na capacidade (recém e mal conquistada ainda) de conviver sem dramas e sem mentiras com a tragédia humana, que é a falta efetiva de fundamentos. Não há verdades absolutas, não há sentido da história, nem significado da existência: viva-se (dignamente) com esse silêncio.³²⁴

Os fragmentos acima integram três diferentes textos assinados por Contardo Calligaris na *Folha de São Paulo* em 2015, em um intervalo de apenas dois meses. A questão do fundamentalismo é um tema recorrente na coluna semanal do psicanalista, que procura oferecer uma espécie de clínica desse problema contemporâneo.

Na perspectiva de Calligaris, os fundamentalistas “precisam procurar um sentido para sua vida e acabam erotizando a morte”³²⁵, tentam “impedir a prática de sexualidades divergentes como um jeito fictício de controlar sua própria sexualidade divergente”³²⁶, e realizam “o sonho adolescente em toda sua contradição: o máximo de transgressão, junto com o máximo de obediência, exatamente como o ingresso numa gangue ou, talvez, numa

³²² “Por que sou Charlie Hebdo”, coluna de Contardo Calligaris publicada pela *Folha de São Paulo* em 15 de janeiro de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2015/01/1575013-por-que-eu-sou-charlie.shtml>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

³²³ “Fundamentalistas”, coluna de Contardo Calligaris publicada pela *Folha de São Paulo* em 26 de março de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2015/03/1607914-fundamentalistas.shtml>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

³²⁴ “O que me ofende”, coluna de Contardo Calligaris publicada pela *Folha de São Paulo* em 22 de janeiro de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2015/01/1578441-o-que-me-ofende.shtml>.

Acesso em 26 de março de 2015.

³²⁵ Coluna de 26 de março de 2015.

³²⁶ *Ibid.*

igreja”³²⁷. A sedução fundamentalista que vem dando destino à energia política de tantos jovens ocidentais teria assim explicação: o fato de as religiões serem “os dramas e melodramas fundamentalistas inspirados pela condição trágica de não termos fundamentos”³²⁸.

Essa visão psicologizada do fundamentalismo parece ofuscar sua dimensão propriamente política. Enquanto a busca de sentido para a vida na forma de “um coletivo ou de uma ‘ordem do mundo’” comparece como um demérito, o autor celebra o feito da condição moderna de conviver “sem dramas e sem mentiras com a tragédia humana”. Com pretensões progressistas, a clínica do tema oferecida por Calligaris não esconde seu fundamento: a crença liberal, quase religiosa, na plena autonomia e propriedade do indivíduo sobre si mesmo, como senhor de uma vida emancipada.

Em uma coluna publicada anos atrás, o psicanalista relembra o atentado ao World Trade Center, comentando que pôde sentir na pele os efeitos do evento por morar em Nova York àquela altura: “pouco tempo depois do ataque, George Bush encorajou todo mundo a fazer compras, ‘para sustentar a economia da cidade’. Ridículo, mas era também um jeito de declarar que o atentado não alteraria nossa maneira de viver”³²⁹.

Entre nossa maneira de viver e as torres desmoronando na ilha de Manhattan é provável que haja um conjunto de ligações que seguem inexploradas pelo psicanalista. Para Calligaris, essas conexões são tão somente explicáveis no plano dos sentimentos perversos: o fundamentalismo seria uma manifestação de inveja, como um projeto de “destruição do próprio objeto do desejo”, seja o “Ocidente” ou as “sexualidades alheias”³³⁰.

Acredito, ao contrário, ser preciso pensar como esses cada vez mais comuns discursos autoritários e atos de violência guardam alguma relação com a natureza de nosso próprio solo político. Sabemos que, nos anos recentes, o espaço público democrático tem sido confrontado com o avesso da mentalidade liberal, constringendo-nos a reconhecer algumas ligas entre esses opostos: “os fundamentalismos, uma das faces do Mal na nossa civilização

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ “O que me ofende”, coluna de Contardo Calligaris publicada pela Folha de São Paulo em 22 de janeiro de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2015/01/1578441-o-que-me-ofende.shtml>.

Acesso em 26 de março de 2015.

³²⁹ “De 11 a 15 de setembro de 2001”, coluna de Contardo Calligaris publicada pela Folha de São Paulo em 15 de setembro de 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1509201117.htm>. Acesso em 27 de fevereiro de 2016.

³³⁰ *Ibid.*

planetarizada, são consanguíneos das sociedades pós-modernas”, lembra Marcio Tavares D’Amaral (2015).

A seguir, busco trazer essa consanguinidade à tona demonstrando a proliferação do “fundamentalismo” como uma espécie de recurso retórico que classifica determinado modo de ação política no debate público recente. Em seguida, buscarei discutir a atualidade do problema político da questão da *crença*.

No terceiro capítulo desta tese, vimos a noção do “fundamentalismo” ser empregada diversas vezes, sempre como uma estratégia de desqualificação - até mesmo de ateus. Mas o que define esse insulto? O que propriamente constitui um fundamentalista?

Uma reportagem publicada por *Veja* logo após o 11 de setembro é um interessante indicativo da recente construção discursiva desse Outro no debate público: segundo a revista, tratava-se de explicar que “os regimes islâmicos interpretam os ensinamentos do Corão a ferro e fogo. A isso se dá o nome de fundamentalismo”³³¹. Na sequência do atentado, *Veja* procurava mostrar ao leitor brasileiro que o fundamentalismo “está entranhado no próprio código genético do Islã, religião que tem uma visão totalizante do mundo e apresenta um modelo para tudo o que se faz em qualquer das esferas da vida, pública ou privada”³³².



Figura 40: reportagem de capa “Fundamentalismo: Fé cega e mortal”. *Veja*, 10 de outubro de 2001.

³³¹ *Ibid.*

³³² “O que querem os fundamentalistas”, matéria publicada na edição 1721 de *Veja*, ano 34 - número 40, 10 de outubro de 2001.

É curioso notar, uma década e meia depois, como essa reportagem afeta nossos mais amadurecidos critérios de tolerância e nossa sensibilidade política. Porque, especialmente no Brasil e ao menos desde 2001, fomos constrangidos a compreender que o fundamentalismo, como descrição de um determinado modo de ser e agir, não é uma exclusividade do Islã. Os exemplos abaixo - retirados de conteúdos publicados em 2015 pelo portal *Terra*, pelo *Le Monde Diplomatique* e pela revista *Super Interessante* - sugerem que o “código genético” das crenças budistas, hinduístas e cristãs parece não estar imune ao risco fundamentalista:

A explosiva mistura de nacionalismo e fundamentalismo budista encarnada por organizações como Ma Ba Tha contribuiu para encurralar os muçulmanos às vésperas das históricas eleições de domingo em Mianmar.³³³

O Vishwa Hindu Parishad representa a tentativa de fabricar, no interior do hinduísmo, uma corrente fundamentalista nos moldes daquelas existentes nas três principais religiões monoteístas.³³⁴

Pastores que agem como aiatolás. Intolerância religiosa nas ruas. Conheça a fúria dos fundamentalistas que ameaçam as liberdades individuais.³³⁵

A janela histórica que nos distancia do 11 de setembro parece ter assim um impacto mensurável em nosso vocabulário político. Não apenas nos tornamos mais atentos ao problema do *terrorismo* de motivação religiosa, mas entendemos que sua raiz é sempre o *fundamentalismo*, um risco à vida democrática. Essa percepção deriva do aparecimento recente de variados conflitos sociopolíticos definidos pela radicalidade religiosa. Mas, também, trata-se de uma construção de sentido que decorre da maneira como fomos habituados a nomear esses eventos, grupos e discursos muito diferentes entre si pela recorrente menção à ideia de fundamentalismo.

Consideremos, de início, que esse termo é equívoco, tendo vindo a ser genericamente aplicado para definir “formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise” (ARMSTRONG, 2009, p. 11). Em geral apoiados na ideia de que certas doutrinas e práticas delimitam a “religião verdadeira”, os fundamentalistas buscam afirmar suas crenças frente às ameaças que identificam internamente em suas próprias comunidades

³³³ “Fundamentalismo budista encurrala muçulmanos em Mianmar antes das eleições”, matéria publicada pelo portal Terra em 6 de novembro de 2015. Acesso em 25 de fevereiro de 2016. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/mundo/asia/fundamentalismo-budista-encurrula-muculmanos-em-mianmar-antes-das-eleicoes,78ac83e90ba3c24af5d4f24eb59fd76fr5psdnea.html>

³³⁴ “O novo fundamentalismo”, editorial assinado por José Tadeu Arantes em *Le Monde Diplomatique*, 10 de agosto de 2015. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/editorial.php?edicao=4>. Acesso em 25 de fevereiro de 2015.

³³⁵ “Extremismo evangélico”, matéria de capa da *Super Interessante* de setembro de 2015. Acesso em 25 de fevereiro de 2016. Disponível em: <http://super.abril.com.br/historia/extremismo-evangelico>.

ou no contexto social mais amplo. Dessa forma, existe uma estreita relação entre o fundamentalismo e a modernidade: “esses movimentos não constituem um retrocesso a um passado arcaico; são modernos, inovadores e modernizantes”. (*Ibid*, 489)

Nossa dificuldade terminológica para capturar e comunicar o sentido dessas complexas tendências religiosas e sociopolíticas foi identificada pelo sociólogo Antônio Flávio Pierucci, em um estudo sobre a pletera de definições aparecidas na mídia após a Revolução Iraniana de 1979: “as categorias ocidentais correntes no comentário político não conseguiam dizer bem o que era aquilo que, a muitos de nós, parecia um enorme retrocesso” (1992, p. 144). Convergindo sobre o Irã diversos interesses econômicos, a Revolução demandava as atenções do Ocidente, resultando em narrativas explicativas que apelavam a descrições como *khomeinismo*, *xiismo*, *sunismo*, dentre outras, como se um único movimento envolvendo religião e política tomasse conta de todo o Oriente Médio.

Pierucci comenta um intrigante acontecimento discursivo da década de 1980: na imprensa escrita e nos círculos intelectuais, diversos nomes surgiram, oscilaram e confundiram-se para descrever o que se passava entre esses dois campos de poder naquela região, bem como os possíveis efeitos de sua associação para a correlação de forças internacional. Ao mesmo tempo, termos originalmente reivindicados por movimentos religiosos - como *fundamentalismo* ou *integrismo* - começavam a ser usados para designar tendências políticas não-religiosas, quando se pretendia denunciar sua ortodoxia³³⁶: “não deixa de ser um fato social significativo que o jargão dos analistas políticos não consiga mais, ou consiga sempre menos, dar conta de importantes fenômenos de participação e mobilização política sem recorrer a termos cunhados no campo dos conflitos religiosos”. (*Ibid.*, p. 146)

O que é interessante retirar desse processo desencadeado a partir dos anos 1980 é o alastramento de termos vinculados a movimentos religiosos específicos como se fossem categorias epistêmicas genéricas, aplicadas tanto para descrever tendências que afetam outras tradições de fé quanto para designar levantes político-ideológicos sem qualquer caráter religioso. É nessa deriva geral que busco aqui observar a gradativa naturalização da ideia do “fundamentalismo” em nosso vocabulário, como se se tratasse de um fato social autoevidente.

Se não são fruto de um cálculo premeditado, os termos escolhidos por jornalistas, pelos analistas políticos e mesmo pela pesquisa acadêmica para descrever tais fenômenos

³³⁶ Como pode exemplificar a recentemente debatida noção do “fundamentalismo feminista”. Ver, por exemplo: “O feminismo das outras: para a crítica do fundamentalismo feminista”, texto de Marcia Tiburi publicado pela revista *Cult*. Disponível em <http://revistacult.uol.com.br/home/2015/08/o-feminismo-das-outras/>. Acesso em 28 de fevereiro de 2016.

também não parecem casuais, já que, hoje, é difícil que a condição de “fundamentalista” seja autorreivindicada. Dez anos antes do 11 de setembro, Pierucci já assinalava que os movimentos radicais “não se produzem por inteiro sem as práticas discursivas dos observadores ocidentais, sem nossas vozes modernas de especialistas ou simples comentaristas”. (*Ibid.*, p. 155)

Pelo que aponta a leitura cotidiana do noticiário, parece que, ao menos desde a Revolução Iraniana, a palavra *fundamentalismo* vem descrevendo condenáveis discursos e atitudes no amplo espectro das relações entre religião e política. Mas, curiosamente, esse termo nasceu como uma afirmação positiva, e fora do âmbito do Islã, em uma série de livretos publicados em 1920 pelo reverendo Curtis Lee Laws, editor do jornal batista norte-americano *The Watchman-Examiner*.

A série “The Fundamentals of Faith”³³⁷ buscava apresentar um “testemunho da verdade”, aquilo que Laws entendia ser o núcleo das crenças cristãs - como a deidade do Cristo e seu nascimento virginal. Pleiteando uma *teologia fundamentalista*, o pastor queria se distanciar dos cristãos liberais, que tendiam a uma interpretação racional, desencantada e mais flexível da Bíblia. Tratava-se assim de uma disputa entre duas perspectivas do cristianismo em busca de hegemonia no panorama protestante americano do início do século XX.

Os fundamentalistas não tinham pretensões inatas de ocupação do espaço público: seu campo de batalha eram as próprias igrejas e sua doutrina. Mas, ao entenderem ser preciso fazer frente ao evolucionismo darwinista que já começava a ser ensinado nas escolas do país, acabariam por protagonizar um insólito episódio da história norte-americana: o julgamento do professor de ciências John Thomas Scopes, levado a júri por ensinar a teoria da evolução em uma escola secundária na pequena cidade de Dayton, no Tennessee, onde vigorava uma lei que proibia a abordagem didática de qualquer ideia que negasse a narrativa bíblica.

Ocorrido em 1925, esse fato, que ficou conhecido como “Monkey Trial”, chamou as atenções da imprensa e de movimentos da sociedade civil dos EUA, levando os fundamentalistas, por outro lado, a acionarem seus “irmãos na fé” para o fortalecimento de sua posição na disputa judicial. Advogados de prestígio se dispuseram a defender ambos os

³³⁷ Disponível em: <https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>. Acesso em 28 de fevereiro de 2016.

lados, e o caso tem importância crucial para entendermos como o fundamentalismo veio a ser notabilizado para além do âmbito das igrejas conservadoras americanas.

Foi a antropóloga Susan Harding (1991) quem apontou que, ao ampliar a visibilidade daquela forma de doutrina, o caso do professor Scopes transformou uma corrente teológica em um distintivo social. A partir do circuito de juízos ali estabelecido, o fundamentalismo deixou de ser uma espécie de observância ciosa de preceitos religiosos para ser percebido essencialmente como uma conduta intelectual e moral anacrônica.³³⁸

Para Harding, essa foi a ocasião do aparecimento do fundamentalista como Outro, um processo definido sobretudo pelo tratamento dado pela imprensa americana ao caso: “Muitos jornalistas eram cristãos. (...) Mas nenhum se identificou com a causa fundamentalista. Suas reportagens compuseram uma implacável, apaixonada, capitulação ao lado moderno da disputa” (1991, p. 382). Esse “compromisso secular” mesmo dos atores religiosos da época fazia assim com que, um século atrás, a conotação negativa do fundamentalismo surgisse como uma operação essencialmente discursiva:

Na véspera do julgamento, o *New York Times* definiu o enquadramento da narrativa pública ao descrever Scopes como “uma mera figura sobre a qual vão competir as forças da evolução e da religião. Fundamentalismo e modernismo, liberalismo e conservadorismo”. A maior parte da cobertura jornalística, contudo, não estava interessada nessas grandes questões, mas antes em fazer minuciosas representações dos pastores “pregando para gente simples nas montanhas de Dayton”, bem como dos “excêntricos e malucos que se reuniram na cidade” para o julgamento. (p. 382-383)

Influenciada pelo conservadorismo cristão, a corte *condenou* Scopes pela ousadia de abordar a teoria da evolução em sala de aula. Mas o veredito foi revisto, e o professor saiu livre do julgamento. Episódio singular da história dos EUA, o caso Scopes acabou impulsionando o ensino do evolucionismo no país, tendo se tornado objeto de estudos e livros acadêmicos³³⁹, e inspirado diversos romances³⁴⁰, peças de teatro³⁴¹, programas de TV³⁴² e filmes³⁴³.

³³⁸ O julgamento de John Scopes esgarçou as históricas contiguidades entre o religioso e o secular nos EUA, proporcionando um espetáculo que contou com a presença de mais de duzentos repórteres do país para a cobertura das sessões. A pequena cidade de Dayton foi tomada por uma atmosfera carnavalesca, e os dois lados em disputa lotearam o espaço urbano defendendo suas posições, incluindo a performance de dois chimpanzés no tribunal, como se fossem testemunhas do evento. Ver: Harding (1991)

³³⁹ Ver, por exemplo: “Summer for the Gods: The Scopes Trial and America’s Continuing Debate Over Science and Religion”, de Edward J. Larson.

³⁴⁰ Ver, por exemplo: “Reaping the Whirlwind: A Trent Tyson Historical Mystery”, de Rosey Dow.

³⁴¹ “Inherit the Wind”, produção de 1955 de Jerome Lawrence e Robert Edwin Lee; “Inherit the Truth”, produção de 1987 de Gale Johnson.

³⁴² “The Great Tennessee Monkey Trial”, adaptação da peça de Peter Goodchild transmitida pela BBC em 2009.

³⁴³ “Inherit the Wind”, filme de 1960 dirigido por Stanley Kramer.

O surgimento do fundamentalismo como fenômeno social está assim intimamente relacionado a uma corrente teológica conservadora norte-americana. Contudo, esses religiosos fundamentalistas não visavam a cargos públicos ou a envolvimento com a política institucional *stricto sensu*, da forma como hoje costumamos identificá-los. Na década de 1920, o fundamentalismo significava ainda uma mera visão de mundo ultrapassada, que enriquecia a história daquele apaixonado embate entre a religião e a ciência, característico da cultura americana.

Circunscrito por esse foco semântico - o ideário de um grupo protestante que nega as evidências da ciência em nome de uma interpretação literal do texto bíblico -, o fundamentalismo só se constituiu como uma questão política de ampla repercussão nos EUA nas últimas décadas do século XX. Essa ideia pode ser comprovada quando observamos o comportamento da imprensa do país no emprego do termo “fundamentalismo”, que sondei a partir de sua entrada em matérias diárias desde a década de 1920, em três veículos de referência.

Os gráficos aqui disponibilizados indicam o notável incremento das menções ao termo no jornalismo cotidiano norte-americano nas últimas décadas. Consultei os arquivos históricos do *The New York Times*, do *The Washington Post* e do *Los Angeles Times*, por meio da plataforma de pesquisa *ProQuest*, disponibilizada na Biblioteca Central da Universidade da Califórnia, em Santa Barbara. Para realizar esse levantamento quantitativo, utilizei o termo “fundamentalism” como palavra-chave, sempre combinado a outros termos, como “fundamentalist”, “religion”, “religious” e “faith”, a fim de evitar que os resultados abrangessem outros empregos da palavra, como em “market fundamentalism”.

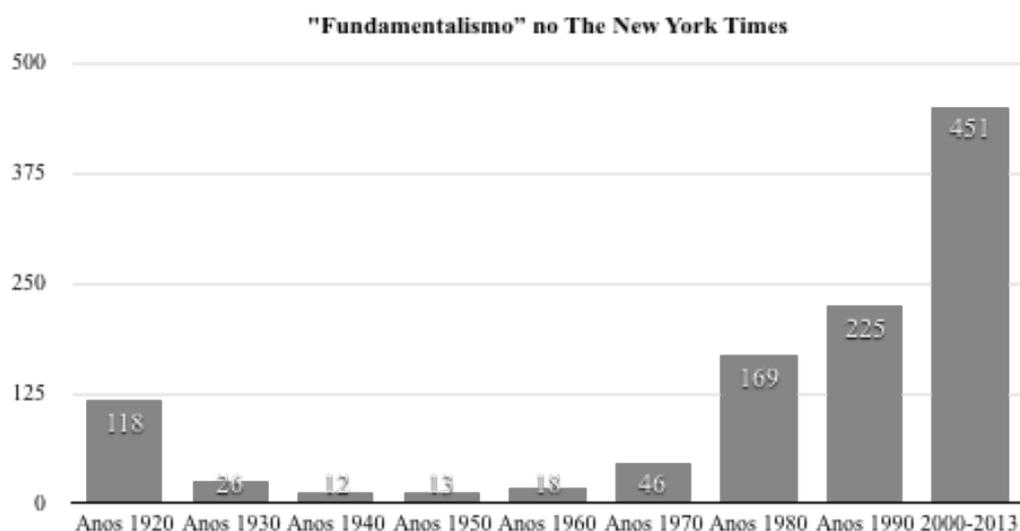


Gráfico 2: Número de menções ao termo “fundamentalismo” nos arquivos do *The New York Times* 1920-2013

Os dados sugerem que o fundamentalismo religioso corresponde a uma construção discursiva bastante recente mesmo no contexto da mídia norte-americana, que já ventilara essa noção desde a década de 1920, a fim de descrever os fundamentalistas envolvidos no caso Scopes. Vemos que, da década de 1930 à década de 1970, o termo é utilizado poucas vezes, vindo a ser resgatado ao longo das décadas de 1980 e 1990. Há, para tanto, dois fatores importantes: o primeiro, como já apontado, as discussões em torno da Revolução Iraniana, que havia deposto a dinastia Pahlavi, importante parceira comercial dos EUA no Oriente Médio³⁴⁴. Mas o “fundamentalismo” também se torna um operador discursivo no noticiário cotidiano desse período para nomear o crescimento da conservadora *Christian Right* no parlamento norte-americano, conforme comentei no terceiro capítulo.

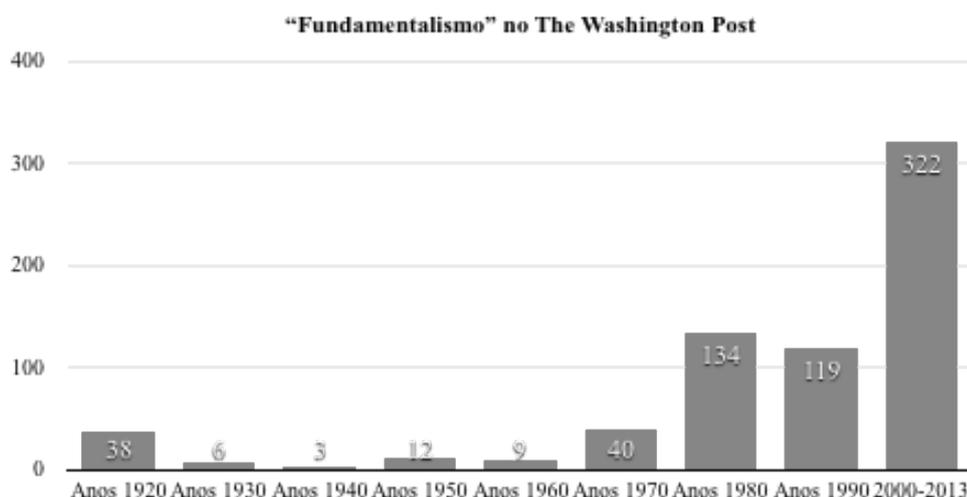


Gráfico 3: Número de menções ao termo “fundamentalismo” nos arquivos do *The Washington Post* 1920-2013

³⁴⁴ O obituário do Aiatolá Khomeini, publicado pelo *The New York Times* em 1989, exemplifica como o termo passou a ser usado também para descrever a aliança entre religião e política fora dos EUA: “não poucos comentaristas ocidentais do Oriente Médio acreditaram que o Irã do Aiatolá estava inflexivelmente empenhado em expandir a marca do fundamentalismo revolucionário por todo o mundo árabe”. In: “Ayatollah Ruhollah Khomeini, 89, the Unwavering Iranian Spiritual Leader”, texto de Raymond H. Anderson, publicado pelo *The New York Times* em 4 de junho de 1989. Disponível em: <http://www.nytimes.com/1989/06/04/obituaries/ayatollah-ruhollah-khomeini-89-the-unwavering-iranian-spiritual-leader.html?pagewanted=all>. Acesso em 26 de fevereiro de 2016.

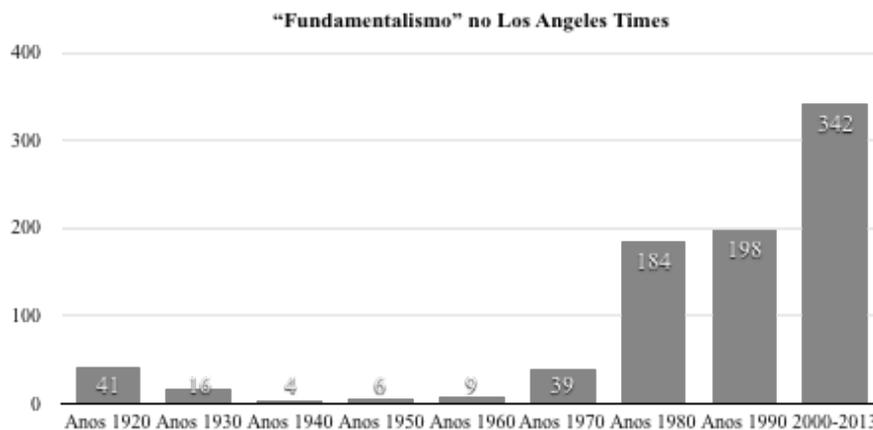


Gráfico 4: Número de menções ao termo “fundamentalismo” nos arquivos do *Los Angeles Times* 1920-2013

Segundo os cientistas políticos Louis Bolce e Gerald de Maio (2002), é durante a década de 1990 que se tornam mais explícitas aquelas *guerras culturais* que opunham ortodoxos e progressistas em questões morais no debate público norte-americano. Os autores lembram que, até a primeira eleição de Bill Clinton, os políticos conservadores que se definiam como *Christian Right* estavam fora do raio da atenção de grande parte da população americana. A partir dessa época, contudo, o comentário político gradualmente atrelou à sua classificação o selo de “fundamentalistas”, em um processo paralelo ao aparecimento de um tipo específico de eleitor: o *anti-fundamentalista*. (*Ibid.*, p. 13)

Avaliando um conjunto de dados das convenções dos dois principais partidos do país, pesquisas de intenção de voto e a cobertura dos jornais *The New York Times* e *The Washington Post* sobre as eleições de 1992, 1996 e 2000, Bolce e De Maio afirmam que a questão religiosa, definida pela representação da *Christian Right* no debate público, cristalizou-se como uma categoria central para a análise das disposições eleitorais, ao lado de critérios identitários como gênero, renda, raça e faixa etária. (*Ibid.*, p. 18)

Desde a década de 1970, os dois principais partidos do país, historicamente vinculados a segmentos religiosos, vinham se diferenciando nesse quesito. Não apenas os Republicanos abriram espaço para o crescimento da representação evangélica, como também os Democratas passaram a acolher propostas de cariz secularista, como a denúncia e o combate de práticas religiosas (a exemplo de preces e leituras bíblicas) conduzidas por funcionários em escolas

públicas - atividades vetadas pela Suprema Corte desde a década de 1960, mas ainda populares no país.³⁴⁵

Essa polarização entre religiosos e secularistas nos dois partidos também foi analisada por Bolce e De Maio a partir de seus reflexos na mídia impressa, com resultados sugestivos. Entre 1990 e 2000, o leitor do *Times* ou do *Post* teve probabilidade 16 vezes maior de encontrar reportagens sobre a influência dos fundamentalistas no partido Republicano do que sobre a crescente *resposta sensível* dos Democratas ao elemento religioso na vida pública. (*Ibid.*, p. 16)

O levantamento quantitativo da difusão do termo “fundamentalismo” no *NY Times*, no *Post* e no *LA Times* fornece outro sintoma do florescimento da sensibilidade secular da elite midiática norte-americana quanto à participação mais intensa do discurso religioso no debate público e na política institucional. Na síntese abaixo, os autores relembram aquela autorreivindicada neutralidade da posição secular em relação aos discursos e atitudes políticas que conformam o domínio do religioso:

[No período analisado] o *The Washington Post* e o *The New York Times* enfatizaram sistematicamente o fundamentalismo cristão e ignoraram a dimensão secularista das guerras culturais. A impressão que fica na leitura dos dois jornais é que as crenças religiosas motivam as pessoas a se oporem ao aborto, a apoiarem candidatos Republicanos, a incentivarem movimentos sociais conservadores, a adotarem atitudes intolerantes, mas que uma perspectiva secularista não tem qualquer influência sobre as razões pelas quais alguém se une a organizações progressistas, expressa antipatia por evangélicos ou vota em candidatos Democratas. (*Ibid.*, p. 16-17)

Com base em tudo o que foi apresentado ao longo do terceiro capítulo, fica subentendido que a explosão dos usos do termo “fundamentalismo” na mídia impressa norte-americana do ano 2000 em diante tem a ver com as narrativas explicativas do 11 de setembro, da participação de discursos religiosos no espaço público a partir da gestão Bush, bem como da radicalização de movimentos políticos internacionais que postulam identidades religiosas, a exemplo do mais recente Estado Islâmico.

Contudo, vimos também que a resposta à presença pública do religioso não é uma exclusividade norte-americana, e que o panorama sociocultural brasileiro igualmente reage à questão. Para analisar o levante do emprego discursivo da noção de “fundamentalismo” no

³⁴⁵ A esse respeito, ver, por exemplo: SCHWADEL, Philip. *Changes in Americans' Views of Prayer and Reading the Bible in Public Schools: Time Periods, Birth Cohorts, and Religious Traditions*.

debate público do Brasil, parti de uma impressão particular: poucos anos atrás, esse termo não parecia integrar nosso vocabulário da forma como se disponibiliza instrumentalmente hoje. Não apenas na reflexão acadêmica ou nos conteúdos jornalísticos, mas no próprio plano das conversações mais cotidianas, parecia termos experimentado uma paulatina naturalização dessa ideia.

As razões históricas para essa possível assimilação são mais ou menos óbvias: Pierucci (1992) já assinalara que, durante a década de 1980, recorremos ao termo para descrever o que se passava entre a religião e a política no Oriente Médio. Com o atentado ao World Trade Center, nossas narrativas públicas voltariam a oferecer essa chave de explicação para o radicalismo islâmico, como ilustra a matéria da revista *Veja*, citada anteriormente.

Contudo, o corpo empírico examinado na segunda seção do terceiro capítulo sugere que esse termo adquiriu outra pregnância no país, já que, como vimos, o avanço do segmento neopentecostal no espaço público brasileiro também tem nos feito reconhecer que o fundamentalismo não é uma prerrogativa muçulmana. Para mensurar a razoabilidade dessa impressão, realizei a mesma pesquisa feita nos veículos norte-americanos em três importantes publicações brasileiras, dessa vez diretamente nos arquivos digitais - de menor amplitude histórica - de cada veículo. Os resultados encontrados são os seguintes:

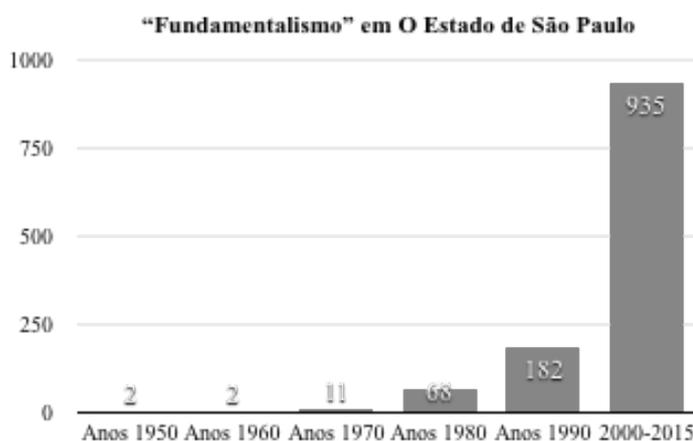


Gráfico 5: Número de menções ao termo “fundamentalismo” em *O Estado de São Paulo* 1950- 2015³⁴⁶

³⁴⁶ Acervo digital disponível em: <http://acervo.estadao.com.br>

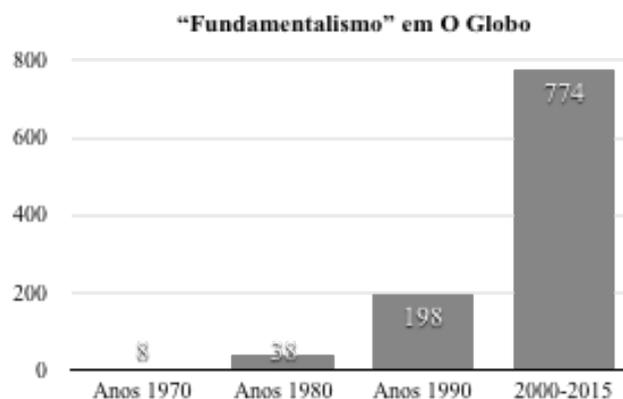


Gráfico 6: Número de menções ao termo “fundamentalismo” nos arquivos de *O Globo* de 1970-2015³⁴⁷

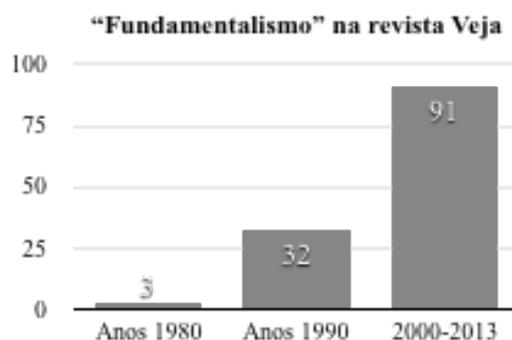


Gráfico 7: Número de menções ao termo “fundamentalismo” nos arquivos de *Veja* de 1968 a 2013³⁴⁸

Os dados sugerem que, no Brasil, é especialmente a partir dos anos 2000 que o “fundamentalismo” ingressa no plano das regularidades discursivas da imprensa: as esparsas menções ao termo nas décadas anteriores reportam-se a problemas dados na cena internacional, primordialmente aos conflitos de ordem político-religiosa no Oriente Médio³⁴⁹.

Hoje, dispomos de inúmeros exemplos do comparecimento desse termo nos discursos circulantes no debate público brasileiro; lançarei mão a seguir de um caso recente, capaz de

³⁴⁷ Acervo digital disponível em: <http://acervo.oglobo.globo.com>

³⁴⁸ Acervo digital disponível em: <http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>. O acervo da revista não inclui as edições publicadas de 2013 em diante.

³⁴⁹ Ver, por exemplo: “O atentado de Luxor e o fundamentalismo islâmico”, coluna de Antônio Amaral de Sampaio publicada pelo *Estado de São Paulo* em 27 de novembro de 1997; ou “Irã em ofensiva ameaça fechar acesso a Bagdá”, matéria publica por *O Globo* em 23 de fevereiro de 1984; ou “A conexão islâmica”, matéria publicada por *Veja* na edição de 10 de março de 1993.

ilustrar sua estabilização no vocabulário atual como uma espécie de denúncia de condutas incompatíveis com o espírito democrático.

“Um projeto para jovens lançado pela Igreja Universal do Reino de Deus ganhou grande repercussão nos últimos dias. Tudo por causa de um vídeo publicado pela instituição na internet, que foi assistido e criticado pelo deputado federal Jean Wyllys”, resumia a revista *Veja São Paulo* em março de 2015³⁵⁰. O referido projeto chama-se “Gladiadores do Altar”, e veio a ficar conhecido por conta de um vídeo publicado no perfil do *Facebook* de uma Igreja Universal do Reino de Deus sediada em Fortaleza. O vídeo mostrava um ato de enigmático significado litúrgico: dezenas de jovens uniformizados, marchando e batendo continência, dentro de um templo da Igreja na capital cearense.

A gravação, disponibilizada aos contatos da instituição religiosa na rede social, veio a ingressar efetivamente no espaço público ao chegar ao conhecimento do Deputado Federal Jean Wyllys (PSOL-RJ), que repercutiu a gravação em suas próprias redes sociais, oferecendo a seus seguidores uma narrativa a respeito do sentido político e histórico do projeto desenvolvido pela Igreja Universal:

O fundamentalismo religioso no Brasil - articulado profundamente à lógica de mercado e promovido por estratégias publicitárias que interpelam as pessoas a partir de preconceitos históricos e do senso comum que o sistema de educação formal de má qualidade não tem conseguido desconstruir - esse fundamentalismo religioso tem sido negligenciado pela intelectualidade brasileira de prestígio. O fundamentalismo cristão no Brasil tem ameaçado as liberdades individuais, a diversidade sexual e as manifestações culturais laicas. Agora ele está formando uma milícia que, por enquanto, atende pelo nome de “Gladiadores do Altar” (assistam ao vídeo inteiro disponível no link abaixo!). Quando atentaremos de verdade para o monstro que emerge da lagoa? Quando começarem a executar os “infieis” e ateus e empurrar os homossexuais de torres altas como vem fazendo o fundamentalismo islâmico no Oriente Médio?³⁵¹

Apresentados como “milícia” na divulgação feita pelo deputado, os “Gladiadores do Altar” tornaram-se assunto de interesse geral. O debate público em torno do projeto da Igreja Universal ganhou espaço em veículos como *O Estado de São Paulo*³⁵², *Folha de São Paulo*³⁵³

³⁵⁰ “Vídeo do projeto Gladiadores da Universal causa polêmica na web”, matéria da *Veja São Paulo* publicada em 3 de março de 2015. Disponível em: <http://vejasp.abril.com.br/materia/video-projeto-gladiadores-do-altar-igreja-universal-polemica-web/>. Acesso em 28 de fevereiro de 2016.

³⁵¹ Postagem de Jean Wyllys na rede social *Instagram*. Disponível em:

<https://www.instagram.com/p/zs0XEQckkR/>. Acesso em 29 de fevereiro de 2016.

³⁵² “Em culto da Universal, jovens marcham, batem continência e se dizem ‘prontos para a batalha’”, matéria Ricardo Chapola publicada por *O Estado de São Paulo* em 2 de março de 2015.

³⁵³ “Gladiadores em culto”, matéria da *Folha de São Paulo* publicada em 4 de março de 2015.

e *O Globo*³⁵⁴, dentre outros. Na reportagem sobre o caso intitulada “O Evangelho segundo o Capitão Nascimento”, a revista *Carta Capital* delineava um

“Exército fundamentalista”: os gladiadores marcham pela igreja com sincronia e disciplina. Repetem, a pedido de um pastor-sargento, uma louvação a Deus que mais se assemelha a um ritual de iniciação para aspirantes do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar. Ao serem perguntados sobre o que querem, estendem os braços com o dedo em riste e apontam para o objetivo, enquanto repetem três vezes a plenos pulmões: “O altar, o altar, o altar”.³⁵⁵

A repercussão negativa do vídeo na imprensa constrangeria a Igreja Universal a oferecer mais informações sobre o projeto. Segundo uma matéria publicada no site da instituição³⁵⁶, o objetivo da iniciativa seria a formação de pastores, por meio de “reuniões semanais que conduzem ao ensino teórico e prático da obra de Deus”, sendo o simbolismo militar inspirado em metáforas bíblicas. O projeto visaria a que cada “gladiador” soubesse “servir às pessoas espiritualmente, ou seja, do mesmo modo que um soldado não se preocupa com os obstáculos enfrentados para servir à sua pátria”.

O que chama atenção sobre esse caso é que, em meio à pressão da opinião pública, a Igreja Universal tenha retirado da internet o vídeo com os gladiadores em marcha. Acuada pelo tratamento dado pela imprensa nacional ao caso, que suscitou inclusive denúncias no Ministério Público³⁵⁷, a decisão da instituição parece dar contornos àquela forma de controle exercido pela opinião pública, em que um dos lados de uma controvérsia “tem força suficiente para ameaçar o lado contrário com o isolamento, o rechaço e o ostracismo”. (NOËLLE-NEUMAN, 1995, p. 201)

Contudo, a mordaza auto-imposta pela Igreja foi precedida por uma nota pública, na qual afirmava que o deputado e a imprensa teriam tecido juízos acerca do projeto sem antes buscarem informações concretas sobre seus objetivos. Segundo a Universal, Jean Wyllys e a mídia brasileira teriam acabado por demonstrar preconceitos e intolerâncias que costumam apontar nos atores evangélicos:

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

³⁵⁴ “Jovens da Igreja Universal marcham e se dizem ‘prontos para a batalha’ em culto”, matéria de Juliana Granjeira e Tiago Dantas publicada por *O Globo* em 3 de março de 2015.

³⁵⁵ “O evangelho segundo Capitão Nascimento: Igreja Universal monta exército da fé para arregimentar jovens fiéis”, matéria de Miguel Martins, publicada pela *Carta Capital* em 18 de março de 2015.

³⁵⁶ “Conheça o novo projeto ‘Gladiadores do Altar’”, matéria de Daniel Cruz publicada no site Folha Universal em 8 de março de 2015. Disponível em: <http://www.universal.org/noticia/2015/03/08/conheca-o-novo-projeto-gladiadores-do-altar-32332.html>. Acesso em 29 de fevereiro de 2016.

³⁵⁷ Ver: “Religiões de raiz africana pedem investigação de grupo Gladiadores do Altar”, matéria de Bruna Fantti publicada pela *Folha de São Paulo* em 23 de março de 2015.

utilizam a analogia militar de forma positiva e pacífica. Os interessados em obter mais informações sobre os Gladiadores do Altar estão convidados a entrar em contato com a Universal.³⁵⁸

Trazendo à tona essa querela, busco destacar as *guerras culturais* que vêm definindo tons da relação entre as esferas da religião e da política também no Brasil, fato condicionante do acolhimento das agendas editoriais investigadas em nosso contexto. Essa atmosfera de suscetibilidades parece provocar um acirramento razoavelmente inédito das fronteiras entre o secular e o religioso no país, na esteira de numerosos conflitos na cena internacional que aguçam nossa atenção para o tema, bem como de impasses sociopolíticos domésticos que colocam o campo religioso *sub judice*, especialmente o segmento neopentecostal.

Atravessada por esse conjunto de circunstâncias, nossa opinião pública parece procurar terminologias que permitam o enquadramento dos excessos do religioso. A condenação prévia do projeto da Igreja Universal parece significativo na medida em que reproduz a tática das próprias lideranças conservadoras, com a criação de uma atmosfera de juízos capaz de moralizar determinada iniciativa. Não foi encontrado na cobertura jornalística, por outro lado, qualquer depoimento dos próprios “Gladiadores do Altar”, sujeitos da experiência, sobre sua relação com o projeto.

A nota lançada pela Igreja, nesse sentido, é bastante reveladora das respostas sensíveis do secular ao domínio religioso no debate público brasileiro recente: o apelo à noção do “fundamentalismo” no vocabulário e no horizonte especulativo de nossa atualidade política é um operador discursivo que parece capturar “orientações fascistas” virtualmente presentes no campo religioso, em um processo que não deixa de estabelecer, a contrapelo, padrões desejáveis de crença e cidadania.

O esforço deste capítulo tem sido salientar o aspecto de *causação* atribuído à noção do fundamentalismo. Pelo que vimos, fica claro que nossos formadores de opinião não têm cuidado apenas de condenar a violência de atos terroristas ou outras formas de intolerância religiosa. Parece haver uma anterioridade a esses fatos dispersos que reclama nossa atenção

³⁵⁸ “Universal responde ataque de deputado federal”, matéria publicada no portal Folha Universal em 3 de março de 2015. Disponível em: <http://www.universal.org/noticia/2015/03/03/universal-responde-ataque-de-deputado-federal-32349.html>. Acesso em 29 de fevereiro de 2016.

crítica, e a denúncia do “sistema operacional religioso” que ameaça “as liberdades individuais, a diversidade sexual e as manifestações culturais laicas”.

A partir do que foi debatido, é possível sugerir que o crescimento dos usos da noção do “fundamentalismo” nas últimas décadas não corresponde *apenas* a um problema sociopolítico concreto a atingir nossas sociedades democráticas. Quando fenômenos muito diferentes entre si - como o vídeo dos “Gladiadores do Altar”, o conservadorismo da direita americana e o atentado à redação do semanário *Charlie Hebdo* - sucumbem a uma mesma chave explicativa no debate público, podemos suspeitar que estamos lidando com algo além de um encontro ajustado entre as palavras e as coisas, entre os enunciados possíveis e as realidades dadas.

Talvez essa expansão no emprego do termo “fundamentalismo” seja um dos mais atuais e intrigantes exemplos daquilo que Michel Foucault (1997, p. 64) chamou de *discurso*: uma prática que forma sistematicamente o objeto de que fala. É preciso então notar a simultaneidade desse fenômeno discursivo com a emergência daquilo que Casanova (1994) chamou de *religiões públicas*, ou seja, a politização de diferentes movimentos religiosos ao redor do mundo. O ingresso desses atores e discursos na esfera do comum, em busca de participação nos processos que definem os limites entre o privado e o público, a legalidade e a moralidade etc., parece vir acompanhado de uma *resposta sensível*, que reconhece e classifica os impasses trazidos por sua presença.

Possivelmente, testemunhamos a construção de uma narrativa explicativa de reivindicações políticas diversificadas, que são apresentadas ao entendimento social sob a forma de uma mesma *figura discursiva*. Notemos que a naturalização do adjetivo “fundamentalista” é o que nos permite enquadrar personagens tão distintos quanto Mahmoud Ahmadinejad, George W. Bush, Marina Silva e mesmo ateus³⁵⁹ e feministas³⁶⁰ militantes em uma espécie de realidade paralela ao campo do enfrentamento político legítimo.

Essa decisão terminológica, responsável por produzir um estigma político, não pode ser, contudo, uma simples demanda de jornalistas, deputados ou órgãos de imprensa. Acredito que a recente construção do fundamentalista como o Outro da esfera pública democrática reflete uma disposição mais ampla: a precarização ética e cognitiva da noção da *crença* na

³⁵⁹ Lembremos da fala do prêmio Nobel Peter Higgs, segundo a qual “Richard Dawkins age como um fundamentalista de outra espécie”. Ver: “Peter Higgs criticises Richard Dawkins over anti-religious ‘fundamentalism’”, *The Guardian* 26 de dezembro de 2012, Disponível em: <http://www.theguardian.com/science/2012/dec/26/peter-higgs-richard-dawkins-fundamentalism>.

³⁶⁰ Ver: “O feminismo das outras: para a crítica do fundamentalismo feminista”, texto de Marcia Tiburi publicado pela revista *Cult*. Disponível em <http://revistacult.uol.com.br/home/2015/08/o-feminismo-das-outras>.

criação de mundos políticos. Como argumentarei, esse processo parece ter a ver com o imperativo das políticas da diferença, um paradigma histórico que inviabiliza “cidadanias fundamentalistas”.

Quero destacar a profunda reciprocidade entre a produção do fundamentalismo religioso como prática discursiva e as duas agendas editoriais investigadas, ocupadas em definir usos e abusos da experiência da fé. Parece que a plethora de descrições e denúncias de posturas fundamentalistas está atrelada a injunções de ordem política em torno das quais também giram inquietações, veladas ou explícitas, do corpo empírico da pesquisa.

Nesta primeira seção, sustentei que as duas agendas editoriais analisadas dialogam com a recente construção discursiva do *fundamentalista* como Outro da esfera pública democrática. Recuperei, para tanto, aspectos da formação da ideia do *fundamentalismo religioso*, mostrando sua ascendência histórica no plano da cultura norte-americana, e a difusão absolutamente recente dessa solução retórica também no Brasil.

Acredito que os condicionamentos históricos debatidos aqui predeterminam a aceitação das duas agendas editoriais por estipularem modelos políticos e cognitivos para adesão a *qualquer* forma de crença. Na próxima seção, exploro essa ideia em confronto com o que o corpo empírico sugere, encaminhando a discussão final do estudo.

SEÇÃO II | FUNDAÇÕES

O extremismo é um fenômeno espiritual, um desejo por grandeza de espírito que se torna perverso. Não se pode confrontar um impulso heroico com uma resposta mundana e burguesa. Só se pode combatê-lo com uma visão de mundo mais atraente. Sempre haverá jovens alienados repletos de ardor espiritual. O terrorismo só será aniquilado quando eles encontrarem outra forma de realização, mais forte e transcendente. Noutros tempos, o nacionalismo ofereceu essa visão. Costumamos pensar que o nacionalismo é uma força destrutiva, e pode mesmo chegar a ser. Mas, aliado à democracia universal, o nacionalismo sempre foi inspirador e enobrecedor, tendo organizado vidas heroicas na América, na França, no Reino Unido e além.³⁶¹

Em um artigo publicado pelo *The New York Times* em fevereiro de 2015, o jornalista David Brooks comentava um discurso feito pelo Presidente Barack Obama a respeito do terrorismo islâmico, ainda na ressaca do atentado à redação do semanário *Charlie Hebdo*. Brooks assinalava a inabilidade de Obama, e dos mandatários em geral, em afirmar que esse fenômeno não se explica em termos puramente políticos ou econômicos: na fala do presidente americano, o radicalismo religioso teria a ver com a falta de oportunidades de emprego e formação educacional, uma disfunção de contexto que tornaria atraente o engajamento em grupos como o Estado Islâmico.

David Brooks vê no discurso de Obama o tipo de narrativa conveniente às nossas capitais ocidentais, seculares e burguesas. Faltaria a essa análise a percepção de que o terrorismo islâmico é também um *fenômeno espiritual*, que revela uma demanda perversamente atendida por convicções teológicas. No quadro de apreensão política trazido pela expansão do ISIS, o jornalista argumentava que seus soldados não se satisfaziam com os prazeres e o pluralismo que teriam se tornado o objetivo último de nossa vida pública: estaríamos frente a uma malversação da *energia política* de milhares de jovens, um problema para o qual seria preciso elaborar respostas imediatas e incisivas. Como se vê no fragmento acima, para Brooks o combalido ideal nacionalista poderia ser uma alternativa para salvar os radicais islâmicos da má gestão de seu “ardor espiritual”.

Em pleno fim da História, é no mínimo intrigante notar que o debate público precise apelar a noções como *heroísmo* e *grandeza de espírito* na crítica de impasses sociopolíticos recentes. O texto de Brooks chama atenção pelo reconhecimento de certo *vazio ideológico*

³⁶¹ “The Nationalist Solution”, artigo de David Brooks publicado no *The New York Times* em 19 de fevereiro de 2015. Disponível em: http://www.nytimes.com/2015/02/20/opinion/david-brooks-the-nationalist-solution.html?referrer=&_r=0. Acesso em 5 de março de 2016.

que caracteriza nosso tempo, bem como pelo esforço em indicar o correto encaminhamento do impulso político, a fim de evitar que ele se perverta.

Em um de seus mais profundos ensaios, Paul Valéry (1988) definiu que o *espírito* de um povo não tem exatamente a ver com suas vocações religiosas, ou com seu mero temperamento cultural. Para Valéry, o espírito é a “potência de transformação” de toda sociedade humana. Ao observar o mundo político se resumir a uma crescente *administração de fatos* no início do século XX, o filósofo se indagava sobre o destino das *coisas vagas*, ou seja, os ideais, as paixões, as utopias cujo estatuto não se submete ao “império da realidade”, e que representam o indispensável “socorro do que não existe”.

É nesse sentido que as crenças são vistas por Valéry como um domínio estruturante de nossos horizontes jurídico e político. Esses são campos que não podem ser determinados pela simples “observação das coisas” ou por “constatações empíricas”, mas são capazes de revelar a preservação de elementos míticos mesmo no contexto das mais modernas sociedades.

Parece que as práticas discursivas examinadas pelo filtro das agendas positiva e negativa se encontram na evasão a uma pergunta sabidamente sem resposta: como conduzir o *espírito* de um momento histórico determinado pelo desmonte da experiência da crença? A definição dada por Paul Valéry para essa noção é bastante diferente daquela *perspectiva proposicional* pela qual o pensamento liberal buscou interpretar o fenômeno religioso, na forma de um assentimento a um conjunto de ideias. Para o filósofo francês, as crenças são recursos fundamentais para toda *criação* política, e responsáveis por contagiar os atores desse experimento em registros de adesão que antecedem a elaboração consciente.

Na presente seção, buscarei mostrar em que consiste aquele processo de imunização do fenômeno religioso que acredito ser expresso pelo *corpus* da pesquisa. Para tanto, retomarei a discussão a respeito do sentido das crenças, propondo uma leitura sobre certo regime cognitivo que interdita *adesões sinceras* a mundos políticos inventados.

Se o extremismo é um fenômeno espiritual, que indica a escassez de “formas de realização mais fortes e transcendententes” em nossa era pós-ideológica, não parece ser por acaso que os discursos religiosos tenham vindo a ser colocados no centro da cena como um repositório do devir político. Afinal, essa é uma arena da experiência social em que se encontram ainda autorizadas *coisas vagas* - ideais, utopias e paixões - que viabilizam a manifestação do espírito de uma comunidade como uma *potência de transformação*.

Ao comentar as barbáries do ISIS e a tensa ocupação dos muçulmanos na paisagem social francesa, Alain Bertho (2015) fornece uma poderosa imagem-síntese da destinação religiosa da energia política em nosso tempo. Para o antropólogo, “não estamos lidando com um fenômeno sectário isolado, porque não estamos lidando com uma ‘radicalização do Islã’, mas sim com uma islamização radical da revolta”. No argumento do autor, a linguagem religiosa parece assim preservar acesos certos devires revolucionários suprimidos do vocabulário do multiculturalismo liberal.

Não chega a surpreender, em meio a tal contexto, o crescimento de movimentos religiosos definidos pela radicalidade doutrinária, moral e política. É pela violência dos fundamentalismos que será buscado um lugar público para a afirmação positiva de crenças, em oposição a certa neutralidade cética-liberal sobre a qual direita e esquerda parecem estar hoje de acordo.

Em essência, “toda crença implica uma experiência com a verdade” (LESSA, 2011, p. 347), e, observando a reação que os fundamentalismos produzem no mundo dos enunciados e das sensibilidades políticas, é impossível não nos depararmos com esse interdito. Parece claro que o surgimento de nossas agendas editoriais é um releu desdobramento da longa história do ceticismo moderno, uma vez que as tensões que essas tendências discursivas buscam aplacar dizem respeito a uma inconveniente *performatização comunitária e pública da experiência com a verdade*. Seja nas recomendações para que meditemos e oremos sem acreditar em deuses, ou então na definição da fé como uma “tortura mental” incapaz de substituir seus próprios paradigmas, esses movimentos editoriais aleatórios continuamente sugerem que não há, não pode haver, relação segura com a verdade, muito menos na forma de um coletivo.

Os fundamentalismos são um contradito desse dogma moderno. Na ótica de Marcio Tavares D’Amaral, a verdade, a mais milenar busca do saber filosófico, foi socialmente transformada em objeto privilegiado do discurso da ciência ao longo do século XIX. Mas esse campo, que teria a prerrogativa de determinar nossa relação mais ou menos confiante com o que é verdadeiro, sofreu uma torção no último século: a ciência desinteressou-se da verdade, em nome do paradigma da *eficácia*. O saber-saber da ciência teria sido fundido com o saber-fazer da técnica, conformando o regime da tecno-ciência que obedece ao pragmatismo dos resultados, em busca de financiamentos para novos resultados. Assim,

a verdade girou no ar, carregando consigo a pergunta pelos fundamentos da vida e do mundo, e caiu nas mãos dos que nunca se interessaram pela razão e suas mediações ponderadas. Essas são as mãos dos fundamentalistas religiosos. Desde aqueles que explodem crianças até os que ocupam horas de televisão com a banalidade dos milagres pagos adiantado. (D’AMARAL, 2015)

Nessa perspectiva, diante da recusa da filosofia e da ciência em abordá-la de maneira mediada, a verdade teria sido deixada aos cuidados dos religiosos fundamentalistas, em sua apaixonada visão dos fatos. Esse é um quadro relevante para entendermos quais são as causas perdidas da modernidade das quais os fundamentalismos se apossam, bem como para tematizarmos o sentido biopolítico de agendas editoriais interessadas em nos dizer o que é a experiência da fé.

Podemos assumir que o grande deslocamento do paradigma moderno em torno da noção da verdade condiciona hoje não apenas as pretensões dos discursos metafísicos, mas até mesmo a fatura de domínios como a investigação científica, organizada sob estritos padrões de objetividade. Tais constrangimentos são resumidos assim por Pascal Engel:

Mesmo cientistas têm cautela ao dizer que produzem *teorias verdadeiras* sobre o mundo: eles preferem falar em “modelos”. Apenas líderes religiosos sectários não receiam esse assunto. Os filósofos fizeram-nos desconfiar dele. A verdade cheira a cientificismo, a positivismo, ou, em último caso, a uma total ingenuidade. Para muitos pensadores contemporâneos, a verdade é um tipo de relíquia de uma época passada. Autores como Foucault nos mostraram que por trás dessa busca - na ciência, na filosofia ou na religião - há sempre uma vontade de poder, uma tendência ideológica que esconde outros objetivos que são tudo, menos desinteressados. (...) A vontade da verdade é profundamente suspeita, e a ideia de que poderia haver uma narrativa verdadeira do mundo não é apenas errada, mas odiosa. (2014, p. 119³⁶²; grifo meu)

Destaco brevemente essa conhecida crise instalada pela modernidade por assumir que seu impacto não se restringe apenas aos campos religioso, filosófico ou científico. Ao circunscrever cenários e condições para a experiência da crença, a dissolução da verdade transformou-se também em um dos mais decisivos signos do universo político moderno.

Se o governo da *polis* já não consiste mais na função soberana dos sábios, o dever democrático será, como vimos, inventar mundos a partir da autoridade dos consensos, cabendo às ciências o exercício da especulação da *probabilidade do verdadeiro*. É sobre esses termos que se institui nossa sociedade política: “um rígido acordo faz-se necessário, já que ela se funda no uso comum de metáforas. Tudo o que foge ao costumeiro desestabiliza-a. (...) O verdadeiro é o existente, em contraposição ao não-efetivo. A primeira convenção é aquela concernente àquilo que deve valer como ‘existente’”. (NIETZSCHE, 2007, p. 82)

É nesse contexto em que o verdadeiro equivale ao existente que abordar o potencial inventivo das crenças implica reconhecer seu caráter anterior a toda convenção: as crenças se formam antes dos juízos e predeterminam nossas formas de habitar o presente. As imagens sugeridas pelo *corpus* da pesquisa revelam a fratura da função produtiva da crença, e

³⁶² Posição na versão digital do livro.

representam esforços de conduta de sua natureza simbólica, a de ser uma permanente reserva política para a intervenção no mundo. Abordo a seguir a paridade entre dois modelos de crença, com o intuito de assinalar a equivalência entre as formas de adesão que suscitam.

Em seu comentário sobre o ataque dos radicais muçulmanos à redação do semanário *Charlie Hebdo*, Contardo Calligaris comentara que um fundamentalista é um “cretino que adere a uma crença sem a capacidade de rir dela e de si mesmo enquanto crente”³⁶³. Essa definição dá contornos precisos à noção liberal da crença como uma *adesão cínica*. Ela não consiste em dizer que o cético-liberal, ao contrário do fundamentalista, simplesmente não tem crenças. Antes, ele crê, atribuindo um valor de verdade a certas ideias, mas permanentemente ciente de sua trágica condição de não ter *fundamentos* para tanto, em uma operação que esvazia o sentido simbólico de sua crença.

Noutras palavras, para o cético-liberal a crença seria um ato cognitivo inescapável, mas falho, já que subalterno ao modelo epistêmico da verdade consagrado pelo conhecimento. Trata-se assim de duas formas de relacionamento com a verdade - a da crença e a do conhecimento -, sendo a primeira entendida como um modo arbitrário, porque não sustentado por evidências. Esses dois operadores estruturam nossos diferentes sistemas de pensamento, proporcionando, por exemplo, as célebres cisões entre os campos da ciência e da religião.

Por outro lado, é possível compreender nosso drama moderno a partir da distinção

dos sistemas de pensamento entre aqueles que *percebem* a composição da crença e aqueles que ignoram esta composição, em virtude do projeto de obsolescência ontológica de certos tipos de mundo. Os gregos, pela cosmologia, distinguiram o “saber” do “crer”; os modernos, por outro lado, ou aderem à composição do mundo pelas crenças ou produzem argumentos em cuja admissão fazem da crença uma operação cognitiva, tão somente, e bastante inferior ao mundo. (KIRALY, 2013, p. 309; grifo meu)

Contardo Calligaris e o espírito liberário do *Charlie Hebdo* estão irremediavelmente atravessados por crenças, mas portam em si um projeto moderno de obsolescência de mundos afirmados sobre essa experiência. Para tanto, precisam rebaixar o ato de crer - seja dos muçulmanos refratários às charges de Maomé ou dos fundamentalistas em geral - a uma

³⁶³ “Por que sou Charlie Hebdo”, coluna de Contardo Calligaris publicada pela *Folha de São Paulo* em 15 de janeiro de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2015/01/1575013-por-que-eu-sou-charlie.shtml>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

função *puramente* cognitiva, como se quem adere a uma crença o fizesse à dispensa de um cardápio mais sofisticado de opções para a mediação com a verdade.

Contudo, dizer que o modelo liberal representa um funcionamento cínico para a crença não implica que reste ao fundamentalista seu oposto, uma forma *sincera* de crer. Porque, em sua adesão literal a textos sagrados e doutrinas tidas como autoevidentes, o fundamentalista acaba por perseguir a mesma lógica de veridicção do conhecimento, como se aquilo em que crê fosse lógico, inferencial ou *fundamentado*:

O cinismo cético-liberal e o fundamentalismo compartilham uma mesma característica básica: a perda da capacidade de acreditar, no próprio sentido do termo. Para ambos, os enunciados religiosos são proposições quase empíricas, de conhecimento direto: os fundamentalistas as aceitam como tais, enquanto os céticos cínicos as ridicularizam. O que é impensável para eles é o “absurdo” ato de decisão que instala toda crença autêntica, uma decisão que não pode ser embasada em uma cadeia de “razões”, em conhecimento positivo: a “hipocrisia sincera” de alguém como Anne Frank que, frente à aterrorizante depravação dos nazistas, em um ato verdadeiro de *credo quia absurdum*³⁶⁴ afirmou sua crença na bondade fundamental de todos os homens. (ŽIŽEK, 2006, p. 348)

Para Žižek, nosso imaginário liberal é plenamente responsável pela extravagância fundamentalista pois, tendo submetido o estatuto da crença ao do conhecimento na abordagem da experiência política - daí obedecermos a uma *ciência política* -, esse ideário haveria reduzido o discurso religioso a uma enunciação não-mediada de fundamentos, sempre arbitrários porquanto não-empíricos.

A política pensada como ciência, ou como saber-prática de gestão de dados concretos, produziria fundamentalismos por acarretar em menosprezo à ficção simbólica que integra toda forma de crença - não apenas a de natureza religiosa. É dizer: o quadro político e cognitivo do ceticismo liberal interdita o *potencial inventivo* da crença, o elemento imaginativo que estrutura nossa experiência sensível e nos leva a conceber o mundo de determinada forma. Algo que a definição de crença dada por David Hume em 1740 já explicava com total clareza:

Uma vez, pois, que a crença implica uma concepção, e ainda é algo mais, e uma vez que não acrescenta nenhuma ideia nova à concepção, segue-se que se trata de um *modo* diferente de conceber um objeto; algo que se pode distinguir do sentir, e que não depende de nossa vontade, como ocorre com todas as nossas ideias. (HUME, 1995, p. 77-78; grifo original)

Toda crença é, assim, um ato não-voluntário, mas simultaneamente reflexivo, já que requer que nos reconheçamos como sujeitos e acreditemos na própria experiência de crer antes de aderirmos ao conteúdo que a preencha. O absurdo da “decisão” da crença está em conceber e aderir a uma realidade a partir de uma ficção de corte simbólico - exatamente

³⁶⁴ Em latim, “creio porque é absurdo”, frase atribuída ao apologeta cristão Tertuliano.

como fez Anne Frank perante os nazistas -, à revelia de um encadeamento lógico ou racional que a esteie.

A incapacidade de cétricos liberais em crer autenticamente resultaria então da mesma literalidade que caracteriza os fundamentalistas: uma desconsideração quanto à ficção que integra toda crença. Anne Frank só pôde crer de modo sincero na bondade dos homens por não ser nem cétrica, nem fundamentalista: em meio às evidências do campo de concentração, sua crença desempenhou a função positiva de uma concepção de possíveis, já que “a plasticidade das crenças escapa à voluntariedade, mas não resiste à imaginação”. (KIRALY, 2012, p. 305)

Céticos e fundamentalistas encontram-se então plenamente de acordo no demérito do elemento imaginativo da crença. Os primeiros suspendem o juízo e desmentem a experiência com a verdade que não seja fornecida por bases sólidas. Os segundos, por sua vez, sugerem que a verdade é, ela própria, evidente, e disponibilizada ao conhecimento de todos na observância ciosa de textos e doutrinas. Assim, enquanto liberais negligenciam o papel fundacional dos possíveis em toda existência política, fundamentalistas se apossam de uma versão da verdade como se fosse uma platitude universal.

Parece que, no que tange à *performance da crença*, essa insuspeita paridade entre as literalidades do ceticismo liberal e do fundamentalismo religioso guarda estreitas relações não com o debate epistemológico em si mesmo, mas com as condições franqueadas pelo imaginário político contemporâneo para que adiramos a um *mundo criado*. Em uma cena na qual os sistemas de crença precisam estar ontologicamente justapostos, a ciência detém o monopólio do saber mundano e a cidadania tolerante é o fundo falso da maximização da economia, aparentemente o que resta é a escolha entre o modo cínico e o fundamentalista de crer.

Para nos aproximarmos disso que postulo ser um bloqueio à função imaginativa do ato de crer, é preciso antes aceitar que toda crença é “um elemento constitutivo da estabilização dos mundos” (*Ibid.*, p. 308), ou seja, que é a faculdade de crer que constrói a relação do sujeito com suas realidades sensíveis. Trata-se de pensar que toda experiência humana é regida pelo exercício da atribuição de sentido, e que esse ato, baseado em evidências ao mesmo tempo cognitivas e vividas, possibilita o aparecimento de distintas formações éticas, sociais, culturais e históricas.

Os mundos não podem ser definidos senão como criados por sistemas de crenças, cuja existência efetiva depende do mecanismo cognitivo da adesão. Não existe um mundo sem homens. Não existem homens sem crenças. Não existem crenças sem mundos. Não existe uma voluntariedade da crença, porque são provenientes da experiência, com todos os seus hábitos. Assim, a adesão a uma crença não é uma

liberdade, mas uma necessidade. (...) A crença não é um sentimento; muito embora consolidada por afetos, porque dotada de forte intimidade; é uma espécie de demiurgia inconsciente de mundos. (...) A crença é uma estrutura cognitiva e social da natureza humana, cuja expressão é a adesão necessária à experiência. (*Ibid.*, p. 314-315)

É assim que a crença acaba por ter um papel demiúrgico: por meio desse mecanismo anterior à vontade e à consciência, somos capazes de criar mundos, aderir a eles e habitá-los de forma significativa. Toda crença estipula portanto um *regime de ação*, que define os modos como nos portamos em relação à experiência e aos sentidos que a partir dela construímos.

Embora assentada em um ato cognitivo, a crença não tem caráter insular: ela é também uma estrutura *social* da natureza humana, e estipula consigo modos de associação que viabilizam toda vida comunal. A concepção dos possíveis, exemplificada pela crença de Anne Frank na bondade dos homens, é o que predispõe indivíduos e grupos a inventarem mundos que ainda não existem, recuperando a dimensão das *coisas vagas* na feitura cotidiana da realidade social.

Anunciei no primeiro capítulo o propósito de reconhecer, em meio ao corpo empírico, duas diferentes formas de tratamento do tema da fé que entendia dar materialidade a concepções liberais da experiência religiosa. A primeira dessas linhas de abordagem, ilustrada pela agenda positiva, derivaria daquela compreensão de Benjamin Constant de que a religião é essencialmente um *sentimento*, um impulso que não pode ser reduzido a uma forma estável. Argumentei, na elaboração da hipótese, que esse “sentimento” estaria sendo retoricamente orientado de modo a nunca se firmar como a adesão a uma verdade religiosa.

Vimos ao longo do segundo capítulo um apanhado de evidências que indicam as benesses físicas e emocionais da fé, pensada como uma estado experiencial. Levantei indícios da institucionalização da aliança entre os campos da espiritualidade e da saúde, procurando demonstrar que, na mídia de massa, em discursos de autoajuda ou em livros de divulgação científica, o que está em jogo é uma ênfase nos atributos pré-conceituais dessa “energia” que, em nossa tradição cultural, aprendemos a chamar de fé.

A segunda forma de tratamento do tema que me propus a verificar dizia respeito à concepção proposicionalista da fé, tal como formulada por John Locke. Essa é aquela visada que define o fenômeno religioso como uma forma excepcional de atribuição de sentido à

experiência, que não pode ser autenticada senão pela relação de cada indivíduo com o divino. A abordagem que entende a religião como um “objeto de livre escolha” é a mesma que postula que ela deveria ser uma forma de discurso isolada do espaço público democrático.

A agenda negativa tangibiliza essa percepção de variadas formas. Tratei, no terceiro capítulo, do florescimento de sensibilidades seculares nos EUA e no Brasil desde o início da última década em decorrência do surgimento de discursos, eventos e movimentos sociais que reivindicam uma *atitude de crença* que seria incompatível com nossa experiência pública. Assinalei ali que a reação sensível a esse aparecimento do religioso ancora-se em uma suposta neutralidade da posição secular, sob a forma de uma narrativa subtrativa, ou seja, como se o secular fosse o resíduo da realidade, desvencilhada da religião.

Em que medida essas duas tendências discursivas, formatadas para muito diferentes públicos e horizontes de debate, não apenas se aproximam, mas são capazes de dar exemplaridade à mesma hipótese de uma tentativa biopolítica de imunização do fenômeno religioso? A partir de tudo o que foi discutido, parece que o imperativo da tolerância multicultural, em seu projeto de apacramento do “ardor espiritual” dos fundamentalismos, define a *dessubstancialização* da experiência religiosa como uma tarefa política de primeira grandeza.

Valho-me aqui da imagem criada por Roberto Esposito (2015) para definir o *paradigma imunitário* que regularia as interfaces entre indivíduo e sociedade no ambiente político contemporâneo. Esposito empreende uma etimologia da palavra latina *immunitas*, reconhecendo nela o reverso da *communitas*: ambos os vocábulos têm origem no radical *munus*, que significa uma forma de *dádiva* ou de *dever*. Contudo, enquanto a *communitas* aparece com um sentido afirmativo em relação a esse radical, a *immunitas* é entendida em sua dimensão negativa. Se os membros da comunidade estão unidos pela circulação do *munus*, quem está imune, ao se dispensar desse circuito, coloca-se fora da comunidade.

Esposito desdobra esse paradigma para compreender impasses biopolíticos apresentados nas mais distintas arenas sociais, buscando apontar como ele atende às relações de força que dão forma histórica a determinadas experiências políticas. Para o autor, é precisamente esse mecanismo de isolamento, de imunização de um circuito naturalmente pulsional e afetivo de trocas, que estabelece a simultânea *proteção e negação* da vida em nosso tempo.

O paradigma imunitário não se apresenta em termos de ação, mas antes em termos de reação - mais do que uma força, ele é uma forma de reflexo, uma contraforça, que interdita o aparecimento de outra força. Isso significa que o mecanismo imunitário pressupõe a existência das doenças que pretende conter, não apenas no sentido de que os males o tornam necessário (é o risco da infecção que justifica a medida

profilática) mas também que tal mecanismo funciona precisamente através do uso daquilo a que se opõe. Ele reproduz, de uma forma controlada, aquilo de que supostamente nos protegeria. (p. 7-8)

Impossível não reconhecer em meio ao *corpus* da presente pesquisa marcas desse paradigma imunitário. No conjunto de enunciados sobre o tema da fé reunidos aqui parece estar manifesto um *reflexo*, uma *contraforça* que busca conter riscos de infecção próprios da experiência religiosa. Parece que esse sutil mecanismo retórico busca se haver com as experiências de fé a partir da inoculação de seu *munus*, ou seja, aquilo que as vincula a um mundo criado. Slavoj Žižek (2004) lê esse fenômeno nos seguintes termos:

Hoje encontramos no mercado uma série de produtos cujas propriedades nocivas foram suprimidas: café sem cafeína, creme de leite sem gordura, cerveja sem álcool... E a lista não para por aí: vai do sexo virtual, esse sexo sem sexo, à doutrina Colin Powell da guerra sem baixas (do nosso lado, é claro), passando pela redefinição contemporânea da política como arte da administração especializada - isto é, da política sem política -, para chegar ao multiculturalismo tolerante-liberal, que retira toda a diversidade do outro para que possamos experimentá-lo (esse outro idealizado que nos encanta com suas danças fascinantes, com sua abordagem holística e ecologicamente sensata da realidade, desde que não atentemos para algumas de suas outras práticas, como bater em mulheres e quejandos).

Essa também parece ser a lógica a reger o funcionamento da crença em uma sociedade de risco: isolando-a de seu componente nocivo, a verdade. A *crença descafeinada*, como define Žižek, é aquela que “não ofende ninguém e com a qual nem mesmo nós precisamos estar totalmente comprometidos” (*Ibid.*). Seu estatuto na democracia liberal é a de um produto, como tantos outros, sem substância ativa.

A crença descafeinada é uma representação precisa da religião como um *estilo de vida*. Em nossas formas liberais de governamentalidade, o papel desejável da fé é que seja uma experiência privada, anterior a todo princípio ou estabilização conceitual, praticada como um estímulo diário nas rotinas de empreendimento de si e decididamente apartada das arenas em que a realidade se põe em disputa.



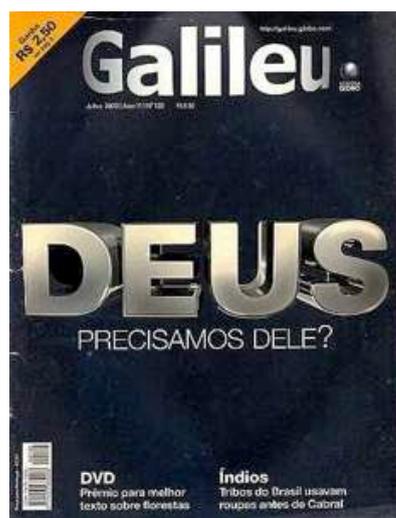


Figura 41: Revista *Super Interessante*. Ed. Abril. Novembro de 2013.

Figura 42: Revista *Super Interessante*. Ed. Abril. Setembro de 2015.

Figura 43: Revista *Época*. Ed. Globo. 23 de março de 2009.

Figura 44: Revista *Época*. Ed. Globo. 8 de outubro de 2010.

Figura 45: Revista *Veja*. Ed. Abril. 21 de setembro de 2011.

Figura 46: Revista *Veja*. Ed. Abril. 10 de outubro de 2001.

Figura 47: Revista *Galileu*. Ed. Globo. Abril de 2009.
Figura 48: Revista *Galileu*. Ed. Globo. Julho de 2002.

As imagens acima informam o argumento desta tese: a intenção não-subjetiva das agendas positiva e negativa se verifica no plano vulgar da enunciação midiática, fazendo os mesmos veículos nos persuadirem de virtudes e dos riscos da experiência da fé. A seguir, encaminho o encerramento da reflexão arriscando perspectivas a respeito da relação entre a adesão da crença e a criação de mundos políticos.

Dividi as duas seções deste capítulo sob os títulos de “Fundamentos” e “Fundações”. Faço, com isso, uma reverente alusão às metáforas construídas pelo filósofo Fernando Gil a fim de sugerir diferentes modos de pretensão ao conhecimento. Segundo Gil, existiriam gêneses epistêmicas, ou seja, formas basilares de relação do sujeito com o conhecimento, que poderiam ser compreendidas a partir dessas duas figuras.

Tematizar a distinção entre elas requer que entendamos que, no pensamento de Fernando Gil, uma evidência não é o mesmo que uma prova. As provas são o recurso-guia de demonstração da verdade postuladas por proposições científicas e experimentais: falamos aí de um estado de conhecimento a respeito de determinadas ideias que nos foram *comprovadas* por métodos, atores, discursos que nos parecem confiáveis.

Por outro lado, a evidência contém, para Gil, um conteúdo *alucinatorio*, já que se trata de “um conhecimento que dispensa a prova” (1998, p. 397). Isso não quer dizer que a evidência seja uma ilusão; antes, que é uma forma de “reelaboração da experiência sensorial imediata (uma experiência em que todos os sentidos colaboram) e da linguagem que a veicula” (*Ibid.*, p. 400). No regime da evidência, a verdade *alucina* o sentido na medida em que se apresenta como irrecusável, porque patente.

Fernando Gil está interessado nessas distinções porque todo conhecimento é tido como uma forma de saber *fundamentado*, e, ao menos desde Aristóteles, aceitamos que o *fundamento* é o primeiro na ordem das razões. Seu empenho, então, é compreender como se processam formas de conhecimento guiadas por diferentes bases epistêmicas, ou seja, como fundamentos e fundações conformam distintos regimes de pretensão à verdade.

Para Gil, o fundamento é sustentado pela premissa da evidência: trata-se de uma *decisão* de ordem cognitiva, que dispensa qualquer narrativa que a preceda ou que lhe seja

exterior para o estabelecimento de um valor de verdade. Sendo patente, a evidência molda o fundamento como um fato puro da razão.

A ideia do fundamento, assim, tem a ver com uma pretensão ao mesmo tempo universal e autárquica, que define, a partir do registro da evidência, um caminho para o conhecimento. Já o princípio da *fundação* coloca em jogo mediações: trata-se de um jogo argumentativo que pressupõe alteridades e o reconhecimento da própria fenomenologia da verdade. É preciso que se narre como e por quê se chega a uma experiência de conhecimento, a partir de um conjunto externo de circunstâncias com os quais o sujeito cognoscente sempre negocia.

Pode-se dizer assim que a fundação depende de uma narrativa do que lhe é anterior, e que também projeta para o que advém um exercício de aprimoramento do conhecimento. Reconhece-se aqui a natureza hipotética de toda asserção, já que mediada pelos limites da linguagem e pelas parcialidades que atravessam o sujeito da enunciação:

Ao invés do fundamento que pretende estabelecer-se de uma vez por todas, as atividades fundacionais acompanham todo o processo da produção efetiva do conhecimento. (...) Como as nações, o saber não dispensa uma fundação, que a vertigem da evidência transforma automaticamente em fundamento. (*Ibid.*, p. 401)

Essas distinções oferecidas pela filosofia de Fernando Gil parecem ser interessantes recursos para o debate das dinâmicas entre os campos da política e da religião na atualidade. Ainda que o foco do trabalho do filósofo seja eminentemente epistemológico, as chaves que apresenta são capazes de inspirar a leitura de algumas nuances da relação entre esses dois domínios do poder hoje.

Isso porque, como apresentei neste capítulo, os fundamentalismos religiosos são também um produto dos fundamentos da *Realpolitik* e da ciência política liberais. Bem sinalizou Žižek que o afã fundamentalista em afirmar a evidência de sua crença é um sintoma da perda da consciência da ficção simbólica de todo ato de crença, que também afeta os céticos.

Essa ausência de mediação não é tão somente o resultado de uma perversão teológica, mas também o reflexo das condições de crença estabelecidas por nosso quadro político-cognitivo. Em uma cena que reduz a crença nos possíveis aos enunciados tecno-científicos ou, por antagonismo, ao discurso fundamentalista, passamos, não por acaso, a nos deparar com explosões da verdade: atos terroristas e projetos de lei que não apelam a atividades fundadoras, mas à imposição de fundamentos autoevidentes.

É preciso então reconhecer que, no âmbito religioso, assim como em todos os outros campos da experiência, fundamentos e fundações não se excluem, mas estão

permanentemente presentes na relação do sujeito com o conhecimento. O que poderíamos entender como uma experiência com a verdade tem a ver com os desdobramentos de uma evidência que irrompe na trajetória de um indivíduo e o alucina. Trata-se de um evento de natureza solipsista, cujo sentido não pode ser compartilhado porque está além do que a linguagem alcança. Não há proselitismo ou catequese sustentados pelo regime da evidência: essas operações discursivas dependem de outras modalidades de produção de crença, como a argumentação ou a persuasão. Sendo pura acontecimentalidade, a evidência é o fundamento do novo ser do sujeito, mas, ao mesmo tempo, não interage com o mundo porque diz respeito à alucinação dos sentidos.

Contudo, parece que todo estado gnosiológico implica sempre também uma ação fundadora, que possibilita ao sujeito da experiência a estabilização de mundos a partir do Acontecimento: “fundação e fundamento pertencem ambos ao registro da evidência, mas o fundamento é o lugar do excesso, enquanto que a fundação, ou as atividades fundadoras do espírito, se acham associadas à procura dessa inteligibilidade primordial que nos aparece como uma exigência indeclinável”. (GIL, 1998, p. 401)

Resgatando o que vimos com Badiou, é possível afirmar que um Acontecimento, seja ele de ordem religiosa ou não, sempre produz verdade como *multiplicidade*: é a partir das consequências desse evento raro, dessa rotura ontológica, que um sujeito compõe o sentido mais ou menos claro daquilo a que é fiel. No romance “O Fundamentalista Relutante”, por exemplo, o consultor financeiro Changez protagoniza um Acontecimento em uma conversa fortuita, mas são as decorrências desse evento que orientam o novo ser do sujeito: a deserção do emprego e dos EUA, e o engajamento na militância não-violenta no Paquistão.

Vemos aqui em cena, então, um gradativo efeito de *incorporação*, pois a multiplicidade que representa a verdade de um Acontecimento tem de ingressar na lógica dos mundos. A incorporação é entendida não como o retorno de um sujeito às suas circunstâncias anteriores, mas sim “a maneira pela qual uma verdade é disposta num mundo e a relação que ela tem com os materiais desse mundo, a saber, os corpos e a linguagem”. (BADIOU, 2015, p. 172)

Pura evidência, o Acontecimento precisa, portanto, traduzir-se para além do sujeito, configurando um modo específico de existência política. Aqui está o cerne daquilo que tantos enunciados vistos nesta pesquisa procuram aplacar, já que ocupados em evitar que as práticas e experiências de fé se *incorporem*, ou seja, que ingressem no campo da vivência comunal e das trocas da linguagem.

Nesse sentido, parece bastante sintomático que um autor neoteísta como Sam Harris, um dos militantes da cruzada contra a fé, tenha se tornado também um espécie de novo guru espiritual nos EUA. Em 2014, o neurocientista lançou “Despertar: um guia para a espiritualidade sem religião”, livro já traduzido e publicado no Brasil. Acompanhado de entrevistas e palestras pelo panorama norte-americano, o projeto é descrito nos seguintes termos por Harris:

É preciso distinguir entre espiritualidade e religião - porque pessoas de todos os credos e pessoas sem fé alguma têm os mesmos tipos de experiências espirituais. Embora esses estados mentais costumem ser interpretados da perspectiva de uma ou de outra doutrina religiosa, sabemos que se trata de um erro. Nada do que um cristão, um muçulmano e um hindu possam experimentar - amor autotranscendente, êxtase, felicidade suprema, luz interior - constitui uma evidência da veracidade de suas crenças tradicionais, porque suas crenças são logicamente incompatíveis entre si. (...) Embora as experiências de “autotranscendência” costumem ser interpretadas em bases religiosas, não há nelas, em princípio, nada de irracional. Tanto por uma perspectiva científica quanto filosófica, elas representam uma compreensão mais clara do modo como as coisas são. (HARRIS, 2015, p. 17-18)

Segundo a elogiosa crítica do *The New York Times*, o “livro de Harris chama atenção por ser inteiramente sobre este momento, profundamente sintonizado com o número crescente de americanos em busca de afirmar que não encontram o socorro que procuram ou uma verdade que faça sentido na religião organizada”³⁶⁵. O fragmento de Harris e a resenha do jornal dão aval à conveniência histórica da espiritualidade sem religião ao mesmo tempo em que subscrevem a tese de Nietzsche (2007, p. 82) a respeito do fundamento de nossa sociedade política: sua primeira convenção consiste em professar que “o verdadeiro é o existente, em contraposição ao não-efetivo”.

O que parece assim tornar, de modo crescente, o tema da fé um foco de atenção discursiva é a *incorporação* de seu Acontecimento, ou seja, o florescimento de uma experiência de crença que porte em si a adesão a um *possível*. Na vocação intrinsecamente política dessa forma de fé estão inscritos seus reais riscos e virtudes, a exigirem mediações e narrativas fundadoras em uma esfera pública ainda interessada no socorro do que não existe.

³⁶⁵ “Between Godliness and Godlessness”, resenha de Frank Bruni publicada pelo *The New York Times* em 30 de agosto de 2014. Disponível em: http://www.nytimes.com/2014/08/31/opinion/sunday/frank-bruni-between-godliness-and-godlessness.html?_r=0. Acesso em 4 de março de 2016.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem que não consegue acreditar nos seus sentidos, e o homem que não consegue acreditar em nada além dos seus sentidos, os dois são insanos. Porém, a insanidade deles não é provada por algum erro na sua argumentação, mas pelo erro evidente de sua vida. Os dois se trancaram em duas caixas, em cujo interior estão pintados o sol e as estrelas. Os dois estão incapacitados de sair: um, para entrar na saúde e felicidade do céu; o outro, nem sequer para entrar na saúde e felicidade da terra. (CHESTERTON, 2008, p. 46)

Essa cena parece dar contornos à maneira como o pensamento político moderno, erguido sobre antíteses teológicas, predeterminou duas cidadanias distintas: a *religiosa* e a *secular*. Ao longo deste trabalho, tentei trazer à tona tensões que rondam essa fronteira, sugerindo que, a exemplo dos fundamentalismos religiosos, nossa racionalidade política, não raro, *é insana*. Meu esforço foi sustentar que o dualismo entre tais modos de existência produz respostas violentas em ambos os lados da divisa, decorrentes de determinado insulamento do sensível no interior dessas duas caixas.

O corte na comunicação política entre esses domínios continua a construir públicos e contrapúblicos em meio ao plano do comum, e parece que a cisão entre o religioso e o secular se encontra hoje devidamente instrumentalizada pelo paradigma do reconhecimento predicativo. Aceitando a ideia de que somos proprietários de identidades merecedoras de alguma forma de compensação, canalizamos a luta política rumo à criação e proteção de autonomias também em relação a algumas de nossas mais profundas convicções existenciais. A esse respeito, vale notar a coincidência entre os argumentos de dois ícones de lutas políticas recentes em torno da questão religiosa:

Diferentemente dos judeus, que notoriamente são um dos *lobbies* políticos mais eficazes dos Estados Unidos, e diferentemente dos evangélicos, que exercem um poder político maior ainda, os ateus e agnósticos não são organizados e, portanto, praticamente não têm nenhuma influência. Na verdade, organizar ateus já foi comparado a arrebanhar gatos, porque eles tendem a pensar de forma independente e a não se adaptar à autoridade. Mas um bom primeiro passo seria construir uma massa crítica daqueles dispostos a “sair do armário”, incentivando assim os outros a fazerem o mesmo. Embora não formem um rebanho, gatos em número suficiente podem fazer bastante barulho e não ser ignorados. (DAWKINS, 2007, p. 28)

Existe um jogo pesado e creio que Satanás está por trás disto. Todos podem influenciar na política: metalúrgicos, médicos, filósofos, sociólogos etc. Todo tipo de ideologia, inclusive a ideologia humanista/materialista, que nega a existência de Deus, pode influenciar na política. Mas o estilo de vida cristã, não! Isto é um absurdo! O povo de Deus não pode cair neste jogo. (MALAFAIA *apud* VITAL DA CUNHA & LOPES, 2012)

Parece evidente que o jogo em que o “povo de Deus” e o “rebanho de ateus” se encontram circunscritos é o da política das diferenças. Notemos, nesse sentido, que é justamente no contexto do multiculturalismo liberal que o discurso religioso passa a se posicionar no lugar político de *grupo de pressão*. Ele já não precisa defender algo como uma

crença a ser professada por toda a sociedade, ou ainda uma “verdade” de que se quer convencer todos os indivíduos. Antes, certo discurso religioso busca se afirmar como um repositório cultural (um “estilo de vida”) que, sendo significativo para um contingente de pessoas no interior do corpo social, vê-se em condição de reivindicar direitos e interesses. Essa é uma clara estratégia que apela ao espectro da maioria numérica de religiosos em países como o Brasil e os EUA para se constituir como um fator de pressão, fato que tem sido capaz de estimular uma espécie de livre mercado identitário-religioso bem no meio do panorama político³⁶⁶.

O discurso religioso parece assim se pautar pelas regras do imaginário do reconhecimento atual, ao mesmo tempo em que se revela como um risco político crescente. No Brasil e nos EUA a representação religiosa tem sido colocada sob a lógica da imposição de agendas de *valores*, e não exatamente da defesa de *direitos*, como caracteriza a luta das minorias. Tendo sua liberdade de culto e expressão assegurada, blocos político-religiosos vêm se empenhando em um evidente projeto de hegemonia, que pressupõe a destituição de direitos de outros grupos sociais, a partir da ideia de que determinados valores os precedem.

Cabe então pensar que o mecanismo de base da atuação da Frente Parlamentar Evangélica ou da Christian Right é um impasse alimentado pela própria lógica do reconhecimento nas sociedades liberais contemporâneas, dando forma a um problema político a exigir intervenção crítica e acompanhamento da sociedade civil. A força de tais grupos, contudo, talvez não derive apenas do conservadorismo da maioria da população, acionado pelos “pânicos morais” propostos por tais lideranças: é possível que haja aí também um mau direcionamento político daquelas experiências comunitárias baseadas na multiplicidade da verdade.

Como lembra Habermas (2013, p. 17), a linguagem do mercado é hoje ubíqua, forçando todas as relações entre seres humanos a enquadrarem-se “no esquema de uma orientação autorreferente de acordo com as próprias preferências”. No entanto, é possível pensar que há vínculos sociais firmados em identificações recíprocas *não* regidas pelo princípio da “maximização da utilidade”. Talvez os levantes religiosos constantemente nos chamem atenção também pela latência de paixões e energias políticas das quais nossa ética predicativa, tolerante e liberal tem continuamente nos privado.

³⁶⁶ Cabe mencionar, por exemplo, que a atual legislatura brasileira conta não apenas com a Frente Parlamentar Evangélica, mas também com duas novas e maiores representações de cunho religioso: a Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana e a Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana, com 202 e 208 integrantes, respectivamente

Uma das chaves analíticas mais poderosas encontradas ao longo dessa pesquisa é a descrição dada pelo antropólogo Alain Bertho (2015) à situação dos imigrantes hoje na França: não testemunhamos ali uma radicalização do Islã, mas sim uma islamização da figura da revolta radical. Parece, portanto, ser preciso pensar nos bloqueios impostos por nossa estrutura político-cognitiva a determinados devires transformadores.

O atributo da concepção dos possíveis próprio da experiência da crença - secular ou religiosa - é uma forma de *desposseção* dos predicados que fazem alguém agarrar-se a uma individualidade proprietária e emancipada. Essa ficção simbólica, essa adesão a imagens “é o princípio de composição dos mundos: seja religioso, seja imanente” (KIRALY, 2013, p. 313). Assim, ao falar de um possível mau uso político da experiência comunitária, das incorporações da verdade internas a um determinado campo social, miro as energias políticas do aparentemente grande número de atores que, a partir de suas crenças, *ainda* afirmam um sentido para a vida integrando “um coletivo ou uma ‘ordem do mundo’”³⁶⁷.

Crenças politicamente mal orientadas são aquelas que tendem a cristalizações identitárias em nome de uma possível unidade da verdade, em lugar da multiplicidade de sua manifestação. Esse parece ser o mecanismo violento e autoritário que rege o campo religioso em seus encontros recentes com o espaço público: o mascaramento da diversidade interna em favor de uma agenda unificada de interesses pragmáticos, sob a forma do “monolito”, como colocou o romancista paquistanês Mohsin Hamid.

Por meio da crítica ao reconhecimento predicativo, todavia, é possível formular uma resposta democrática a esse impasse tão contemporâneo, ao mesmo tempo em que evitamos a tentação liberal de imunizar politicamente a experiência religiosa. Ao falar de uma “potência de despersonalização, que sobe à cena da vida em comum, levando os sujeitos a não falarem mais como se fossem portadores de identidades e interesses particulares”, Safatle (2015b, p. 102) aponta para a existência de zonas de indeterminação identitária, em meio às quais a real política floresce. Talvez, dar um passo além das narrativas morais da modernidade acerca da questão religiosa requeira reconhecer nesse campo, para além do que temos visto, *potências de transformação que não se predicam*, e que demandam um solo político no qual o religioso e o secular não se configurem como duas formas de cidadania excludentes.

Parece que a mais simples e profunda definição da *fé* aparecida no período moderno foi legada pela obra de Paul Tillich (1985, p. 5). Para o autor, “fé é estar possuído por aquilo

³⁶⁷ “Fundamentalistas”, coluna de Contardo Calligaris publicada pela *Folha de São Paulo* em 26 de março de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/contardocalligaris/2015/03/1607914-fundamentalistas.shtml>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

que nos toca incondicionalmente”, um ato em que o sujeito é invadido pelo destino para o qual convergem suas preocupações últimas, as quais não consegue compreender em detalhes, mas pelas quais, no entanto, está disposto a dar a vida. Esse ato de fé é o que pode impulsionar crentes e céticos, religiosos e ateus, fundamentalistas e cínicos para fora de suas margens, despossuindo-os de si pelo que se imponha como incondicional.

Um gesto do qual parece depender toda autêntica militância não-predicativa. Na forma de uma confiança que muitas vezes leva ao erro, mas sem a qual, como disse Tocqueville, um povo só é capaz de servir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIELLO, Thomas. Constructing “Godless Communism”: Religion, Politics, and Popular Culture, 1954-1960. In: *Americana: The Journal of American Popular Culture (1900-present)*, Volume 4, Issue 1, Spring 2005.

ALPER, Matthew. *A parte divina do cérebro: uma explicação científica de Deus e da espiritualidade*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2009.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Volume IV. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no judaísmo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, 2010. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo.

_____, _____. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003.

_____, _____. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's “The Meaning and End of Religion”. In: *History of Religions*, Vol. 40, No. 3, Feb., 2001. (p. 205-222)

_____, _____. Thinking about religion, belief, and politics. In: ORSI, Robert (Ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge University Press, 2011. (p. 36-57)

AZARI, Nina. New Questions for Neuroscientific Inquiry: Commentary on “Spirituality: The Legacy of Parapsychology”. In: *Archive for the Psychology of Religion n. 31*. Leiden: 2009.

_____, _____. *Religious Experience as Thinking that Feels like Something: A Philosophical-theological Reflection on Recent Neuroscientific Study of Religious Experience*. Ann Arbor: ProQuest, 2004.

BADIOU, Alain. Por uma nova definição da verdade. In: *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XVIII n. 2 jul/dez 2015. (p. 169-180)

_____, _____. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BENSON, Herbert. *Beyond the Relaxation Response: How to Harness the Healing Power of your Personal Beliefs*. New York: Berkley Books, 1984.

BERTHO, Alain. *Une Islamisation de la révolte radicale?*, entrevista de Alain Bertho à edição de primavera de 2015 da revista *Regards*. Disponível em

<http://blogs.mediapart.fr/blog/alain-bertho/130515/une-islamisation-de-la-revolte-radical>

BINOCHE, Bertrand. Opinion publique, Idéologie et idéologie. In: *Scienza & Politica*, vol. XXV, no. 47, Bologna, 2012a.

_____, _____. *Religion Privée, Opinion Publique*. Paris: J. Vrin, 2012b.

BOLCE, Louis & DE MAIO, Gerald. Our Secularist Republican Party. In: *The Public Interest*. Fall, 2002.

BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. In: *Les Temps Modernes*, 318, janeiro de 1973.

BRASIL. *Relatório do 1o Seminário Internacional de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde – PNPIC*, 2009. Brasília: Ministério da Saúde. Disponível em:

http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/seminario_praticas_integrativas_complementares_saude.pdf

BROWN, Candy Gunther. *The Healing Gods: Complementary and Alternative Medicine in Christian America*. New York: Oxford University Press, 2013.

BULLIVANT, Stephen. The New Atheism and Sociology: Why here? Why now? Why next? In: AMARASINGAM, Amarnath (Org.). *Religion and the New Atheism: a critical appraisal*. Leiden: Brill, 2010.

CAP. *The UK Code of Non-Broadcast Advertising, Sales Promotion and Direct Marketing*. Edition 12, 2010. Disponível em: <https://www.cap.org.uk/Advertising-Codes/~media/Files/CAP/Codes%20CAP%20pdf/The%20CAP%20Code.ashx>.

CASANOVA, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____, _____. Public Religions Revisited. In: DE VRIES, Hent. (Ed.). *Religion: Beyond the Concept*. Fordham University Press, 2008. (p 101-119)

_____, _____. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANTANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). *Rethinking Secularism*. Oxford University Press, 2011.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992. (p. 224-225)

CHESTERTON, Gilbert. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

CHOTTIN, Marie. *Ce qui fait l'opinion*. In: lavedesidees.fr, 2012. Disponível em: <http://www.lavedesidees.fr/Ce-qui-fait-l-opinion.html>

CONNOLLY, William. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

CONSTANT, Benjamin. *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Paris: Bossange Père, Bossange Frères, Ponthieu, 1824.

D'AMARAL, Catarina Costa. *A invenção da tolerância: política e guerras de religião na França do século XVI*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em História. Rio de Janeiro, 2008.

D'AMARAL, Marcio Tavares. *Fundamentalismos*. In: O Globo, 20 de junho de 2015. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/fundamentalismos-16502874>

DAMÁSIO, António. *O Erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____, _____. *The Selfish Gene*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2006.

DENNET, Daniel. *Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural*. São Paulo: Globo, 2006.

DULLO, Eduardo. *A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da Pedagogia de Paulo Freire*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2013.

DULLO, Eduardo & QUINTANILHA, Rafael. A sensibilidade secular da política brasileira. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 173-198, jan./jun. 2015.

EAGLETON, Terry. *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

EDGELL, Penny; HATMANN, Douglas & GERTEIS, Joseph. Atheists As “Other”: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society. In: *American Sociological Review*, Vol. 71, April: 211–234, 2006.

EHRENREICH, Barbara. *Bright-Sided: How the Relentless Promotion of Positive Thinking has Undermined America*. New York: Metropolitan Books, 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EMMONS, Robert & MCCULLOUGH, Michael. *The Psychology of Gratitude*. New York: Oxford University Press, 2004.

ENGEL, Pascal. *Truth*. New York: Roulledge, 2014.

_____, _____. Truth and the Aim of Belief. In: *Laws and Models in Science*, 2004.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: the protection and negation of life*. Malden: Polity Press, 2015.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____, _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____, _____. *A História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2005.

_____, _____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____, _____. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. (p. 679-688)

_____, _____. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____, _____. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: GRIPSRUD, Jostein; MOE, Hallvard; MOLANDER, Anders. MURDOCK, Graham. *The Idea of Public Sphere*. Plymouth: Lexington Books, 2010.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GAUCHET, Marcel. *The disenchantment of the world: a political history of religion*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

GEERTZ, Armin W. New Atheistic approaches in the Cognitive Science of Religion. In: STAUSBERG, Michael. *Contemporary Theories of Religion: a Critical Companion*. New York: Routledge, 2009.

GIL, Fernando. *Modos da evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. A noção da crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, jan./jun. 2011. (p. 327-356)

_____, _____. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: *Religião e Sociedade*. no 28 (2). Rio de Janeiro, 2008.

GORDON, Flávio. *A Cidade dos Brights: Religião, Política e Ciência no Movimento Neo-Ateísta*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social, 2011.

GRIPSRUD, Jostein; MOE, Hallvard; MOLANDER, Anders. MURDOCK, Graham. Introduction. In: GRIPSRUD, Jostein; MOE, Hallvard; MOLANDER, Anders. MURDOCK, Graham. *The Idea of Public Sphere*. Plymouth: Lexington Books, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

_____, _____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____, _____. Religion in the Public Sphere. In: *European Journal of Philosophy* 14: 1, 2006. (p. 1-25)

_____, _____. *The Public Sphere: an encyclopedia article*. In: GRIPSRUD, Jostein; MOE, Hallvard; MOLANDER, Anders. MURDOCK, Graham. *The Idea of Public Sphere*. Plymouth: Lexington Books, 2010.

HAMID, Mohsin. *O fundamentalista relutante*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

HARDING, Susan. Representing Fundamentalism: the problem of the repugnant other. In: *Social Research*, Vol. 58, No. 2, Summer 1991.

HARRINGTON, Anne. God and health: What more is there to say? In: *Spiritual Information: 100 Perspectives on Science and Religion*, Vol. 2, ed. C. L. Harper Jr.. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2010.

_____, _____. *The Cure Within: a History of Body/Mind Medicine*. New York: W. W. Norton & Company, 2008.

HARRIS, Sam. *Despertar: um guia para a espiritualidade sem religião*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____, _____. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

HERBERG, Will. *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

HIRSCHKIND, Charles. Is there a secular body? In: *Cultural Anthropology*, Vol. 26, Issue 4. 2011. (p. 633-647)

HITCHENS, Christopher. *God is not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve, Hachette Book Group, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

HOLMES, Stephen. *Passions and Constraints: on the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

HUME, David. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

_____, _____. *História natural da religião*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____, _____. *Resumo de um Tratado da Natureza Humana*. Porto Alegre: Paralela, 1995.

_____, _____. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

HUNTER, James Davison. *Culture Wars: the Struggle to define America*. New York: Basic Books, 1991.

JAMES, William. *The varieties of religious experience*. A study on the human nature. New York: The Modern Library, 1958.

JAY, Lightning Peter. *Misunderstanding Religion: A Critique of the New Atheists*. A thesis submitted to the faculty of Wesleyan University in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Bachelor of Arts with Departmental Honors in Religion and Philosophy. Middletown, Connecticut: April, 2009.

JOSEPH, Rhawn. The Limbic System and the Soul: Evolution and Neuroanatomy of Religious Experience. In: *Zygon* 36, no. 1, 2001.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projecto filosófico*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

_____, _____. An answer to the question: "what is Enlightenment?". In: GRIPSRUD, Jostein; MOE, Hallvard; MOLANDER, Anders. MURDOCK, Graham. *The Idea of Public Sphere*. Plymouth: Lexington Books, 2010.

KEANE, Webb. Secularism as a moral narrative of Modernity. In: *Transit: Europäische Revue*, 2013.

_____, _____. Sincerity, "modernity", and the Protestants. In: *Cultural Anthropology*, 17, 1. Research Library. February 2002.

_____, _____. Spirituality: what remains? In: *The Immanent Frame*, 2011. Disponível em: <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/03/15/spirituality-what-remains>.

KIRALY, Cesar. *Ceticismo e Política*. São Paulo: Giz Editorial, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

KOENIG, Harold. Concerns about measuring "spirituality" in research. In: *Nervous and Mental Disease*, 196 (8), 643-6, 2008.

_____, _____. *Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. São Paulo: LPM, 2012.

KOENIG, Harold *et al.* *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press; 2001.

KOENIG, Harold & TOLSON, Chester. *The Healing Power of Prayer: the surprising connection between prayer and your health*. Grand Rapids, 2013.

LE BON, Gustave. *As opiniões e as crenças*. Edição eletrônica: Ridendo Castigat Moraes, 2001.

LESSA, Renato. Crença, descrença de si, evidência. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações: a invenção das crenças*. São Paulo: SESC SP, 2011. (p. 343-376)

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University, 1999.

_____, _____. Carta sobre a Tolerância. In: *Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (p. 3-39)

LOFTON, Kathryn. *Oprah: the gospel of an icon*. Berkeley: University of California Press, 2011.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1997.

MCEWAN, Ian. *A Balada de Adam Henry*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MODOOD, Tariq. Muslims, Religious Equality and Secularism. In: *Migration, Religion and Secularism - a comparative approach* (Europe and North America), Sorbonne University, Paris, 17/18 June 2005.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. In: *Cultura y Religion*, vol. 7, nº 2, 2013, (p. 13-31)

_____, _____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: *Novos Estudos CEBRAP* n. 74, março de 2006.

_____, _____. Religion, ethnicity, and the secular world. In: *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*. Vol.11, no. 2. Brasília, July/Dec. 2014.

MONTERO, Paula & DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. In: *Novos Estudos - CEBRAP*. no. 100. São Paulo, nov. 2014

MOREIRA, Deodoro José. *Islã e terror: estratégias de construção na mídia impressa*. Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.

NEWBERG, Andrew & D'AQUILLI, Eugene. *Why God won't go away: Brain Science & the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2002.

NEWBERG, Andrew & WALDMAN, Mark. *Como Deus pode mudar sua mente? Um diálogo entre fé e neurociências*. São Paulo: Prumo, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Ed. Hedra, 2007.

NOËLLE-NEUMANN, Elisabeth. *La Espiral del Silencio*. Opinón Pública: nuestra piel social. Barcelona: Prensa, 1995.

OFFIT, Paul A. *Bad Faith: When religious belief undermines Modern Medicine*. New York: Basic Books, 2015.

PEALE, Norman Vincent. *The Power of Positive Thinking*. New York: Simon and Schuster, 1952.

PERSINGER, Michael. *Neurophysiological Bases of God Beliefs*. New York: Praeger, 1987.

PETERSON, Gregory. Why the New Atheists Shouldn't Be Completely Dismissed. In: *Zygon, Journal of Religion and Science*. Volume 42, Issue 4, pages 803–806, December 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e Integrismo: os nomes e a coisa: In: *Revista USP*, n. 13, 1992.

_____. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 13. N. 37. 1998.

RAMACHANDRAN, V. S. & BLAKESLEE, Sandra. *Fantasma no cérebro: os mistérios da mente humana*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. *Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière* by Davide Panagia. *Diacritics*, 30 (2), 2000. (p. 113-126)

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

ROSE, Nikolas. *The politics of life itself: biomedicine, power and subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigat Mores, 2002.

_____, _____. *Emilio ou Da Educação*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

RUDNYCKJ, Daromir. *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*. Cornell University Press, 2011.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

_____, _____. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. In: *Lua Nova*, São Paulo, 94, 2015b. (p. 79-116)

SALZMAN, Mark. *Lying Awake*. New York: Alfred A. Knopf, 2000.

SCHNEIDER, Nathan. *God, Science and Philanthropy: the Politics of John Templeton Foundation*. The Nation, 3 de junho de 2010. Disponível em: <http://www.thenation.com/article/god-science-and-philanthropy/>

SLOAN, Richard. *Blind Faith: the unholy alliance of religion and medicine*. New York: St. Martin's Griff, 2008.

SMITH, Wilfred Cantwell. *Faith and belief: the difference between them*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

STARK, Rodney. The rise and fall of Christian Science. In: *Journal of Contemporary Religion*, 13:2, 189-214, 1998.

TARDE, Gabriel. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

_____, _____. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Ed. Sindoal, 1985.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. Sentimentos e Opiniões: De uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos. São Paulo: Martins Fontes: 2004.

TONIOL, Rodrigo. “Experts no espírito”: reflexões sobre a legitimação da espiritualidade como uma dimensão de saúde a partir do SUS. In: *V Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*. Porto Alegre, maio de 2015.

TUCHERMAN, Ieda. *Biopolítica, mídia e autoajuda: segredo ou sintoma?* Revista Galáxia n. 20, São Paulo, 2010.

VALÉRY, Paul. *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Paris: Folio, 1988.

VITAL DA CUNHA, Christina & LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WARNER, Michael. Publics and Counterpublics (abbreviated version). In: *Quarterly Journal of Speech*. Vol. 88, No. 4, November, 2002.

WEBER, Marianne. *Weber: uma biografia*. Niterói: Casa Jorge Editorial, 2003.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WELTECKE, Dorothea. Beyond religion: on the lack of belief during the central and late Middle Ages. In: BOCK, Heike (Ed.). *Religion and its other: secular and sacral concepts and practices in interaction*. Frankfurt: Campus, 2008.

WINSTON, Diane H. Back to the Future: Religion, Politics, and the Media. In: *American Quarterly*, Volume 59, Number 3, pp. 969-989. September 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la Intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008.

_____, _____. *O absoluto frágil, ou Porque vale a pena lutar pelo legado cristão*. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____, _____. O Espectro da Ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____, _____. Passion in the Era of Decaffeinated Belief. In: *Lacan Dot Com*, Issue 5, Winter, 2004. Disponível em: <http://www.lacan.com/passionf.htm>

_____, _____. *The Parallax View*. Massachusetts: MIT Press, 2006.

ANEXOS

A seguir, são apresentadas entrevistas realizadas por e-mail com o neurocientista Andrew Newberg, a jornalista Sharon Begley, o escritor Matthew Alper e o presidente da Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA), Daniel Sottomaior. Todas as entrevistas recebidas por psleandro@gmail.com.

ANDREW NEWBERG | 27 de junho de 2015

1. Could you please estimate how many copies of your books were sold (or indicate someone who might help me to find this out)?

For all of my books, I have sold about 250,000 copies

2. How do you feel the public reception (from the media, religious movements etc.) to your books and naturalistic approach to spirituality in the U.S.?

In general it has been very positive (although I might be a bit naïve about this since I don't ruminate on negative, or positive feedback). There has certainly been a great deal of interest from all sectors and groups. from atheists to deeply religious. I have worked hard to find a middle ground that can be beneficial to all perspectives and beliefs. While I realize that may not satisfy everyone, I feel that the strength of neurotheology is its potential to bring together people from different perspectives and provide some common ground. Similarly, I have appeared in media outlets that have ranged from very religious to atheist.

3. You have developed some pioneer neuroimaging studies on religious experiences and you have also regularly written popular science books. What role have these different publishing platforms (scientific journal articles X popular science books) had in your work?

The research articles are generally the source for presenting the actual data from the imaging studies. The popular books help to get these ideas to the broader public. I feel that this information is deeply important and relevant to people with all different perspectives. Thus, I feel it is essential to present this information in a way that everyone can understand. I particularly enjoy "translating" the work for different audiences. My talks are very different for a group of imaging specialists, doctors, clergy, philosophers, etc.

4. Which previous scientific endeavors would you point out as the starting points of

neurotheological approach to spiritual practices? Do you think that Body/Mind Medicine, popularized by Herbert Benson's books in the 1970's, might be considered one of these?

There have been many avenues to exploring this field. Dr. Benson's work was very important, as was my late colleague's, Eugene d'Aquili. Several other scholars provided some of the early explorations of neurotheology such as James Ashbrook and James Austin. Of course, the development of neuroimaging techniques (PET, SPECT, fMRI) were necessary for furthering this field. And it has now expanded to include a diverse array of topics from imaging studies of spiritual practices to mind-body medicine to studies of drug induced states, near death experiences, etc.

5. In 2009, Época magazine (Brazil) published an interview of yours in which you stated that "it does not matter which religion you choose, the importance is to practice it". It seems that, regardless the religious creeds that one can embrace, the brain gets benefits from the spiritual practices taken in a daily basis. Is this understanding correct?

From a health benefit perspective, I would argue that it does not necessarily matter which specific religion one practices as long as one engages it. Of course, from a religious perspective, it would be argued that practicing one religion or another is more important. Also, it does matter, to some degree the content. For example, belief systems that contain positive emotions, beliefs, and messages such as being compassionate, open, forgiving, etc. would lead to more positive changes in the brain. If a person follows a belief system that espouses hatred and fear, then that would not be beneficial to the person's brain or body and might ultimately lead to destructive behaviors.

6. In the American panorama, institutions such as the Templeton Foundation put forward many projects dedicated to promote the alliance between Science and religion. In your opinion, what are the main sponsoring agents for the development of Neurotheology in the U.S.? Does this support somehow influence the research interests?

Projects and funding can come from many sources. I actually have received very little support from the Templeton Foundation. Projects that are relevant to neurotheology can come from a variety of foundations and individuals as well as NIH which frequently supports studies of meditation for health reasons. My experience thought with most groups is that while they might direct which studies get done, they do not influence the outcomes or data. Or at least any more than in other fields of science.

7. *"How God Changes your Brain" was released in Brazil in 2009, by Prumo Publisher. Your studies have also been featured in many press media articles, as well as the investigations that you accomplished together with some Brazilian researchers. What are your main connections with Brazil, in terms of publishing and research partnership?*

In terms of publishing, that is usually handled by my editor/publisher. They are the one's who provide publishing rights to global publishing houses. My primary connection in Brazil has been with Julio Peres and his colleagues whom I met a number of years ago at a research conference. We have done a couple of studies together, particularly on mediumship.

8. *Do you identify American publishers specialized in Neurotheology? Could you please indicate me them?* There are none specifically that I know of. I have published books and chapters with a variety of publishing houses. It depends on the focus of the book in terms of being more theological, more scientific, more practical, etc. But I believe there are a number of publishers interested in this topic.

SHARON BEGLEY | 9 de novembro de 2015

1. *Historically, the American press media seems to have paid a regular attention to the possible dialogues between Science and Religion/Spirituality. However, from the early 2000's on, there has been a growing trend in the news magazines regarding this subject. What is your opinion about this recent debate and why did it emerge so boldly in our time?*

I can't speak for other publications, but at Newsweek the 2001 story was a direct consequence of a meeting sponsored by the Templeton Foundation, at the University of California, Berkeley, on the consonances between science and faith. I proposed that we cover this because of the line-up of prominent speakers, and because it seemed to be a new way to reconcile the two. I'm not sure I agree with your statement that the American press had long covered possible dialogue between the two. To the contrary, the relationship had, for decades, been portrayed as antagonistic and even hostile as in debates over teaching creationism in schools. The 2001 UC Berkeley meeting was a departure, in that it was based on the premise that religion and science could find common ground.

2. *What is your impression about Neurotheology and the American media coverage of it?*

Reporters like new, new, new. Neurotheology was new in 2001, but not so much now. Plus, much of neurotheology was based on neuroimaging, which has itself come in for criticism

recently as scientists questioned just how much we can really learn by seeing which behaviors/thoughts/feelings are correlated with activity in particular brain regions.

3. *What is your opinion about the importance of John Templeton in the emergence of such debate in the American panorama*

I would say its influence has waned as journalists began to question its agenda.

MATTHEW ALPER | 8 de junho de 2015

1. *"God' Part of the Brain" was first published in 1996 and became a pioneer mark of the neuro/cognitive approaches to religious experiences that emerged later. How do you analyze the public reception to the book in the U.S.? Did the book call the media attention as soon as it was released?*

When I first published *God Part*, I believe not only was it ahead of its time but I did not have the proper credentials (just a BA in philosophy as opposed to an MD, Ph.D.) and therefore had to self-publish under the auspices of Rogue Press. And though I got some media attention, as a self-published author, I did not get much coverage from the major media outlets. What happened, unfortunately, is that I was contacted by several people in the scientific community who pretended they wanted to help me but really just wanted to pick my brain and then ended up writing very similar versions of my book. As these academic vultures did have the “proper” credentials, they were the ones who got the covers of the major magazines and probably had more commercial impact than my book got.

2. *Can you estimate how many copies of the book were sold since then? How many languages was the book translated to? In which countries did it better succeed?*

As Rogue Press, I sold about 80,000 books. In 2008, I sold the book to Sourcebooks who were able to get the book sold to foreign publishers and so the book was translated into Spanish, Portuguese, Greek, Turkish, Russian and Croatian. I believe it did well in Spanish but, again, my book did not sell nearly as well as many of the copycat authors who followed.

3. *"God' Part of the Brain" cleverly communicates complex ideas to the general reader. Did you aim to create a popular science book? Which audience did you have in mind?*

When I wrote my book, my intention was to make my ideas as accessible as I could to as wide

an audience as possible - to create a revolution of the mind that might have lasting impact on the world at large with the hopes of offering a new paradigm and a better possible future for Man..

4. The American public opinion is influenced by many religious ideologies. Did your naturalist approach to spirituality evoke any backlash in this context?

I received my share of hate mail but, again, my book didn't quite make it mainstream enough to really attract the disdain of those who might oppose my ideas.

5. Along the last two decades, many neuroscientific studies on religious experiences ended up being articulated to researches on Health and Wellness. More than the ultimate meaning of religion, several books seem to be focused on the "healing factor" of practices such as prayers and meditation. How do you construe this trend?

As I suggest in my writing, spirituality and religiosity are inherent attributes of the human animal. Therefore it is no surprise to me that these neuroscientific discoveries will be spun to accommodate "new age" philosophies as much as it might foster an atheistic approach to religious belief.

DANIEL SOTTOMAIOR | 30 de novembro de 2015

1. Poderia contar um pouco sobre o processo de criação da ATEA?

A comunidade atea online passou vários anos discutindo qual seria a melhor forma de ação e obviamente nunca havia nada minimamente próximo de um consenso. Então um dia eu me enchi, entendi que era preciso agir com ou sem consenso, chamei colaboradores mais próximos e criei a entidade.

2. Quais são os principais problemas que a Associação identifica na presença de discursos e valores religiosos no contexto brasileiro?

Os resultados mais deletérios são as violações da laicidade do Estado e o preconceito de origem religiosa.

3. Como a Associação constrói uma agenda comum para seus membros? Há debates/encontros/atividades regularmente propostos aos associados?

A informação dos membros se dá através das vias estatutárias, em nosso site, por email e nas assembleias da entidade. No momento não desenvolvemos nenhuma atividade desse tipo.

4. *Como a Associação se posiciona quanto ao avanço da representação de religiosos na política institucional no país nos últimos anos?*

É uma tragédia anunciada, e que só tende a avançar porque não há nenhuma força se opondo.

5. *O movimento do Novo Ateísmo, liderado por Richard Dawkins, Sam Harris e Christopher Hitchens, teve um impacto significativo no debate sobre a religião na última década. De alguma forma as ideias desses autores influenciaram/influenciam a atuação da ATEA?*

As ações deles às vezes nos inspiram, como foi o caso da campanha dos ônibus.

6. *Poderia contar mais sobre as campanhas publicitárias desenvolvidas pela ATEA? As peças foram desenvolvidas por agências de publicidade ou elaboradas pela própria Associação? Além das duas campanhas de outdoors (2010 e 2014) apresentadas no site, foram desenvolvidos outros materiais promocionais nos últimos anos? Qual o retorno que obtiveram quanto a essas ações?*

A primeira campanha foi da Elefantte (MG) e a segunda foi produção interna. É um processo bem prazeroso, e que nos obriga a saber exatamente o que queremos dizer. Não houve outras iniciativas semelhantes ainda e em ambos os casos o resultado importante é a exposição da entidade e suas ideias. Ambas as campanhas foram realizadas com os recursos disponíveis previamente no caixa da entidade.

7. *Qual a receptividade que a Associação vem tendo pela mídia brasileira para divulgar seu trabalho? Existe uma resistência à representação de ateus e agnósticos na imprensa?*

Não é de agora que somos referência para a mídia quando se trata de ateísmo e de laicidade. Em geral não temos problemas.

8. *No que tange à filiação religiosa, os "espirituais, mas não religiosos" são o segmento da população que mais cresce nos EUA. Como a ATEA compreende a relação entre religião e espiritualidade? É possível ser espiritual sem ser religioso?*

A religião fora da religião organizada não é novidade, como se pode ver no já antigo fenômeno do "religioso não praticante", como é o caso de uma enorme fração de católicos no país. O desligamento das instituições religiosas é mais importante no cristianismo, e é um dos motores do fenômeno da religião self-service, que é algo mais natural quando existe informação e liberdade legal e social para isso. É a busca da religião light, um passo que

historicamente e pessoalmente costuma anteceder o desligamento completo da religião. A religião light costuma ser menos nociva do que a organizada, mas não tão pouco que não mereça condenação. Ela continua inimiga do pensamento crítico e do método científico.