



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

WESLEY KNOCHENHAUER CARVALHO

A ESTÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO CONTEMPORÂNEO

Florianópolis

2020

WESLEY KNOCHENHAUER CARVALHO

A ESTÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO CONTEMPORÂNEO

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Literatura da Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do título de doutor em
Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Pedro de Souza

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Carvalho, Wesley Knochenhauer

A estética protestante e o espírito contemporâneo /
Wesley Knochenhauer Carvalho ; orientador, Pedro de Souza,
2020.

166 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Literatura, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. Dessubjetivação. 3. Fé nua. 4.
Diferença. 5. Transubjetivação. I. de Souza, Pedro. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Literatura. III. Título.

Wesley Knochenhauer Carvalho

A estética protestante e o espírito contemporâneo

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Daniel Verginelli Galantin
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Jair Tadeu da Fonseca
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Literatura.

Prof. Dr. Carlos Eduardo Schmidt Capela
Coordenador do Programa

Prof. Dr. Pedro de Souza
Orientador

Florianópolis, 22 de maio de 2020.

Dedico esta tese à minha amada esposa Amanda Goes Carvalho, pela singeleza de sua alma que me inspira e aquece, pela força inabalável de seu grande coração, pela doçura do seu amor que sacia meus desertos, pela alegria da aliança que me encoraja a seguir.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio com bolsa de fomento à pesquisa.

Ao Prof. Pedro de Souza pela orientação, companheirismo e paciência: mais que meu mestre, um amigo.

Aos professores Dr. Rogério Luis de Souza, Dr. Jair Tadeu da Fonseca e Dr. Daniel Verginelli Galantin pelo incentivo e pelas robustas contribuições à minha pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Literatura, pela fortuna do saber partilhada por suas aulas, com especial afeição ao Dr. Eduardo Capela, Dr. Cláudio Cruz e ao Dr. Pedro de Souza.

Aos colegas de doutorado, destacadamente Tatiana Vieira pela amizade e auxílio.

À minha família, Amanda, Theo e Cora, por serem a força da minha vida, alegria e amor: *Eu te amo do tamanho do planeta terra e de todas as coisas grandes, e do fundo do meu coração!*

Aos meus pais: Franck e Ester, meus irmãos: Ralph e Gunnar, vó Zezé, Marlene, meus sogros: Ricardo e Sílvia, meus primos, primas, tios e tias, pelo suporte e presença amável nos momentos mais difíceis.

Aos médicos, enfermeiros e amigos que fiz durante o tempo de tratamento no Centro de Pesquisas Oncológicas (CEPON), pelo cuidado em amor, pela recordação de heróis, pela lembrança dos que partiram, pelas lições de coragem dos que lutam pela vida, pelo serviço dos que servem no front de batalha.

Ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, pelo dom da vida, pela graça, pela esperança eterna, pelos meus irmãos na fé e seus gestos de amor: *Soli Deo gloria!*

A grande massa dos humanos não poderá nunca deixar de crer (no progresso, no Reino de Deus, no triunfo do Bem e do Justo, em toda forma mais ou menos remendada de platonismo), e que é melhor sem dúvida preservar tais crenças para que a sociedade não se afunde no desespero e no niilismo.

Friedrich Nietzsche (citado por Paul Valadier)

RESUMO

Esta pesquisa procura investigar práticas do cristianismo protestante pensado como uma proposição política de estética da existência que tem por base os modos de subjetivação. Logo, considerando a contemporaneidade como ponto de convergência das mais inusitadas constelações religiosas, pretende-se mapear “velhas” e “novas” formas de constituição do sujeito cristão, sobretudo pela análise do pensamento que se põe pelas polaridades “dessubjetivação” e “diferença”. De uma parte, a “dessubjetivação” se constitui como uma subjetividade simbólica, arremedada, fechada, representativa, marcada pela negação de si e que possibilita até mesmo a instalação de seu grau zero, a saber, uma zona de indiscernibilidade acorrentada nas vertigens de uma subjetividade e outra. Eis o canteiro aporético do *homo sacer*, o espaço constituinte da *Vida nua*, que, retomando o rasto analítico de Giorgio Agamben, nesta pesquisa, nomeia-se *Fé nua*: uma forma extrema de assujeitamento e desintegração do “eu”. De outra parte, a polaridade “diferença” é, remetendo às noções de Gilles Deleuze, a pensabilidade que se processa por uma ética de singularidade, univocidade, criação, invenção, subversão e que se distancia da representação, cópia e/ou identidade. Dessa forma, operando uma reflexão sobre a estética contemporânea, inscreve-se um campo entremeado por questões político-filosóficas que se atrelam a certos modos de ser e perceber o presente. Na esteira disso, o último bastião a ser penetrado é a transubjetivação, que se põe como problemática de mobilização de questões que envolvem o êxtase, o místico e o sublime. Tomando isso em conta, em meio às incertezas de uma civilização tecnológica, esta pesquisa busca alinhar uma nova forma de fazer ver e perceber o evangelicalismo hodierno a partir de outra construção estética da existência contemporânea.

Palavras-chave: Dessubjetivação. Fé nua. Diferença. Transubjetivação.

RESUMO

This research seeks to investigate the Protestant Christianity practices thought as a political proposal of aesthetics of existence that is based on subjectivation modes. Therefore, considering contemporaneity as a point of convergence of the most unusual religious constellations, it is intended to map “old” and “new” forms of constitution of the christian, mainly by analyzing the thought that is constituted by the “desubjectivation” and “difference” polarities. On the one hand, the “desubjectivation” describes itself as a symbolic subjectivity, that is closed, representative, marked by self-denial and that even allows the installation of its zero degree, that is, an area of indiscernibility chained in vertigo of one subjectivity and another. Here is the aporetic area of *homo sacer*, the space constituted by *Naked life*, which, taking up the analytical view of Giorgio Agamben, in this research, is called *Naked faith*: an extreme form of assault and disintegration of itself. On the other hand, the “difference” is a notion of Gilles Deleuze. It’s a thought that is processed by an ethics of the singularity, univocity, creation, invention, subversion and moves away from the representation, copy and/or identity. Thus, operating a reflection on contemporary aesthetics, set a field interspersed of political and philosophical issues that consider certain modes of seeing and perceiving the present. In the wake of this, the last bastion to be penetrated is the transubjectivation, which constitutes a problem of mobilization of issues involving the ecstasy, the mystic and the sublime. Taking this into account, amid the uncertainties of a technological civilization, this research aligns a new manner of doing and seeing today’s evangelicalism from another aesthetics construction of contemporary existence.

Keywords: Desubjectivation. Naked faith. Difference. Transubjectivation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Capa do DVD em português do filme <i>O senhor das moscas</i>	24
Figura 2 – Capa do DVD em português do filme <i>A fita branca</i>	25
Figura 3 - Cartaz do filme <i>Dogville</i>	29
Figura 4 – Cena do filme <i>Dogville</i>	29
Figura 5 – Cena em que Ricetto cai morto no filme <i>A sequência da flor de papel</i>	33
Figura 6 – Jovens do <i>Dunamis Movement</i>	42
Figura 7 – Téó Hayashi, líder do <i>Dunamis Movement</i>	42
Figura 8 – Foto do pastor Cláudio Duarte.....	45
Figura 9 – Imagem de Deive Leonardo com Neymar Jr., jogador de futebol.....	46
Figura 10 – Foto da multidão na 27ª marcha pra Jesus em São Paulo.....	57
Figura 11 – Foto do presidente Jair Bolsonaro na 27ª marcha pra Jesus em São Paulo.....	57
Figura 12 – Cartaz do <i>Santo forte</i>	59
Figura 13 – Imagem de Vera.....	59
Figura 14 – Pastor Janir no filme <i>Santa cruz</i> (Imagem 1).....	62
Figura 15 – Pastor Janir no filme <i>Santa cruz</i> (Imagem 2).....	62
Figura 16 – Fieis no culto da igreja “Jesus é o general” no filme <i>Santa cruz</i>	62
Figura 17 – Convite para assistir a uma mensagem proferida na INC	76
Figura 18 – Caio Fábio no programa <i>The Noite</i> com Danilo Gentile.....	90
Figura 19 – Cartaz propaganda da ICC na internet.....	94
Figura 20 – Cartaz do filme <i>El sicario: room 164</i>	111
Figura 21 – Cena do filme <i>El sicario: room 164</i>	111
Figura 22 – Capa do DVD <i>Príncipe da Paz</i> do Diante do Trono.....	133
Figura 23 – Foto de Ana Paula Valadão ungindo a si mesma.....	134
Figura 24 – Imagem de um super-herói da FSSM.....	139
Figura 25 – Logo da FSSM.....	139

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ARA – Bíblia Almeida Revista e Atualizada
- BDN – Igreja Evangélica Bola de Neve ou Bola de Neve *Church*
- “Jesus é nosso general” – Igreja “Casa de oração Jesus é nosso general”
- Caminho da Graça – O Caminho
- CCB – Congregação Cristã no Brasil
- CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus
- DE – Ditos e escritos.
- Dunamis Movement – Dunamis*
- FSSM – Florianópolis School of Supernatural Ministry
- ICC – Igreja Cristã Contemporânea
- Igreja Católica – Igreja Católica Apostólica Romana
- IECLB – Igreja Evangélica da Confissão Luterana no Brasil
- IELB – Igreja Evangélica Luterana do Brasil
- IEVL – Igreja Evangélica a Verdade Que Liberta
- IHOPKC - *Internacional House of Prayer* in Kansas City
- IIGD – Igreja Internacional da Graça de Deus
- IMPD – Igreja Mundial do Poder de Deus
- INC – Igreja no Cinema
- IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil
- IPIB – Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
- IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
- LXX – Septuaginta
- PCF – Partido Comunista Francês
- Soul* – Igreja Batista *Soul*.
- AEVB – Associação Evangélica Brasileira
- VINDE – Visão Nacional de Evangelização

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	DESSUBJETIVAÇÃO CRISTÃ	20
2.1	DESSUBJETIVAÇÃO ÔNTICA	20
2.2	DESSUBJETIVAÇÃO INSTITUCIONAL	34
3	FÉ NUA.....	50
3.1	ANATOMIA DE UMA INTERDIÇÃO	50
3.2	TRANSITIVIDADE RELIGIOSA.....	55
3.3	INVERSÃO ZOÉTICA	65
3.4	CAMPO DE CONCENTRAÇÃO: FÉ	68
4	CRISTIANISMO DA DIFERENÇA.....	77
4.1	DIFERENÇA EM SI	78
4.2	O DIFERIR EVANGÉLICO	85
4.3	ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA	97
5	TRANSUBJETIVAÇÃO.....	117
5.1	LINGUAGEM	119
5.2	AURA	123
5.3	EXPERIÊNCIA	140
	CONCLUSÃO.....	150
	REFERÊNCIAS.....	155

1 INTRODUÇÃO

Os protestantismos¹ são formações cristãs entremeadas de modo fragmentado, autônomo, imprevisível, rizomático,² espiralado, disjuntivo. Em meio à sua opacidade, apresentam constituições cada vez mais intrigantes na modernidade tardia, sobretudo a partir da virada do último milênio. Em termos historiográficos, o protestantismo brasileiro apenas conquista seu espaço e condição singular após a Proclamação da República. Até então o catolicismo romano predominava como religião oficial do Estado. É a partir daí que o protestantismo começa a consolidar suas bases e inscrever-se no campo de disputa e de jogo do poder católico-romano.

Nesse sentido, ainda que considerando os contextos de circulação de ideias internacionais,³ esta pesquisa privilegia analiticamente o evangelicalismo brasileiro insculpido pelo movimento religioso contemporâneo. Não se tem aqui, todavia, a intenção de articular uma acurada investigação teológica, tampouco ancorar uma analítica da fé a partir de seu conteúdo, mensagem, mistério ou revelação, embora seja inevitável a aparição desses elementos numa análise de sistemas e práticas. Ora, tendo em vista o cuidado de não ser capturado pela armadilha da circularidade, subsumindo-se nalguma forma de “giro

¹ Os termos “protestantismo”, “protestante”, “evangélico”, nesta pesquisa, são tomados no seu sentido mais amplo. Refere-se ao ramo cristão de qualquer vertente cristã do Ocidente não católico, vinculado de algum modo ao protestantismo, o que inclui pentecostalismos e/ou neopentecostalismos. O termo “protestante” é proveniente da Reforma Protestante ou Reformas que ocorreram no início do século XVI. Nesse sentido, os grupos que surgiram nesse período e que estavam aproximados dessa série de acontecimentos estão de algum modo vinculados ao “protestantismo”. O termo “evangélico”, porém, pelo menos em seus primórdios, foi de uso mais restrito, visto que caracterizava mais pontualmente os cristãos protestantes alemães. No Brasil, a própria igreja luterana é formada por dois grupos históricos principais: IECLB (Igreja Evangélica da Confissão Luterana no Brasil) e IELB (Igreja Evangélica Luterana no Brasil). Na Alemanha, a igreja luterana é conhecida apenas como igreja evangélica. Assim, a Igreja Evangélica na Alemanha (*Evangelische Kirche in Deutschland* – EKD) formou-se da união de luteranos e reformados, tanto calvinistas como zwinglianos, no séc. XIX. Depois disso, porém, alguns outros pequenos grupos surgiram deles. Nos Estados Unidos, muitos luteranos que saíram da Alemanha e que não haviam concordado com a união das igrejas luterana e reformada no século XIX, formaram a LCMS (*Lutheran Church Missouri Synod*), a maior igreja luterana do mundo em número de membros. A IELB está filiada ICL (Concílio Luterano Internacional), que é o segundo maior concílio de igrejas luteranas no mundo, já que o maior concílio de igrejas luteranas é a FMS (Federação Luterana Mundial), na qual a EKD e a IECLB fazem parte. – Esse vocábulo: “evangélico”, porém, popularizou-se no Brasil, passando a ser usado, indiscriminadamente, por boa parte dos grupos cristãos. Outro termo também bastante usado pelos evangélicos e de caráter mais fortemente popular é “crente”. O termo também tem sido utilizado pelos cristãos católicos, uma vez que é de maior amplitude e que significa apenas “aquele que crê em algo”.

² Nesta tese, o uso do termo rizoma e seus derivados serão tomados a partir de sua concepção primeira, a saber, como referência à botânica, não necessariamente vinculada à noção de rizoma de Gilles Deleuze e Felix Guattari, apresentada no primeiro capítulo de *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*.

³ Não se pode desconsiderar também a existência de igrejas transnacionais inseridas em território tupiniquim.

mitológico”, pretende-se tomar em cena o cristianismo, sobretudo a conjugação protestante, a partir de sua própria manifestação histórica, política e literária,⁴ invocando certos pontos de sustentação dos seus mais distintos alinhamentos para visibilizar nalguma medida traços de seu processo de subjetivação. Dessa forma, faz-se inevitável não vislumbrar nos dias atuais o pentecostalismo como uma poderosa força motriz da expansão cristã no Ocidente, já que cria por toda parte em que emerge suas próprias provisões como meios de efetivação.

O título desta tese se arma de forma a rememorar a monumental obra do sociólogo Max Weber: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Duas razões para isso podem ser elencadas: (1^a) de modo mais frugal, não passa de mera homenagem, tendo em vista que o centenário da publicação de sua segunda versão é celebrado no ano de defesa desta tese (2020). A outra razão, (2^a) – um pouco mais consistente – tem relação com o fato de que esta obra de Weber parece ser a produção literária, depois da bíblia, mais vinculada ao protestantismo desde então, a ponto de outras produções estritamente teológicas consagradas não alcançarem tal patamar e correspondência, como por exemplo: *As institutas*, de Calvino, e *O cativo babilônico da igreja*, de Lutero. Por assim dizer, estas obras, entre outras igualmente importantes, não são tão conhecidas por sua relação com o protestantismo como *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, que sequer é de cunho teológico.

Uma primeira estaca a ser posta projeta-se da suspeita de que o cristianismo e parte de seu vocabulário estão sendo apropriados de forma tão indiscriminada que muitos dos elementos outrora fundamentais da fé já não são capazes de comunicar algo mais que *nonsense*. Essa cortina de fumaça terminológica tem provocado um certo plano de equivocidade até para as mais robustas tentativas de compreensão do cristianismo no presente. Somando-se a isso, o pouco conhecimento ou mesmo a descuidada consideração da experiência cristã se evidencia pela atabalhoada vinculação dos cristianismos nascidos na contemporaneidade, que são mais abertos,⁵ com os tradicionais ou clássicos⁶, que são de

⁴ Deve ser notado que o adjetivo “teológica” não foi mencionado nesse enunciado. Ainda que certas pressuposições teológicas estejam indicadas ao longo da escritura desta tese, elas aparecerão sempre *en passant*, visto que, como ressaltado no primeiro parágrafo da introdução desta tese, essa pesquisa não é de ordem teológica, propriamente falando, como seu campo de questões primordiais.

⁵ Por “mais abertos” entenda-se os grupos que estão vinculados à *diferença* (será tratada no capítulo 3 desta pesquisa), os quais se apresentam pela singularidade e intensidade do novo. A rigor, esses grupos, por sua força ativa, são capazes de não se prenderem aos elementos consolidados pela tradição evangélica: a direção de consciência (atualmente chamada de aconselhamento cristão), as práticas de penitência, os documentos de fé etc.

⁶ Por “Tradicionais ou clássicos” tem-se em vista as formas fundacionais ou originais do Protestantismo, aquelas que se fundamentam em documentos e artigos de fé como credos, confissões, catecismos; ou os *Solas*, os cinco pontos doutrinários que distinguem os protestantes dos católicos: *Sola Scripture* [Somente as Escrituras]; *Sola Fide* [Somente pela fé]; *Sola Christus* [Somente Cristo]; *Sola Gratia* [Somente pela graça]; *Sola Deo gloria* [Somente a Deus toda a glória].

teologia e prática notoriamente mais rígida ou fechada. Por esta causa, uma tentativa de construção de uma estética do protestantismo contemporâneo, um novo modo de articular e perceber o evangelicalismo, deve assumir um confiável rigor nos termos de ordem da fé, o que inclusive pode redundar numa desestereotipia de certos cristianismos do rótulo de “ópio do povo”.

Sob esse aspecto, torna-se possível, hoje, pensar em contextos nos quais a religião não seja mais o aparelho opressor de uma sociedade, mas o canteiro dos que estão fora da ordem do discurso: a comunidade dos marginalizados, que não se inscrevem na partilha do comum, mas na partilha dissensual do sensível. Tais topografias, e outras mais, estão assim cruzando-se inadvertidamente na contemporaneidade, de sorte que, pode-se dizer, o universo religioso cristão está fraturado e, sobretudo o mundo evangélico ocidental, intensifica suas fissuras. Ora, como tentativa de refletir sobre esse cenário intervalar e esfumaçante da religiosidade protestante, duas direções são projetadas para mapear suas tendências: primeira, – a dessubjetivação – uma formação religiosa mimética, fechada, assujeitada⁷ que possui

⁷ O termo *assujeitar* (e seus derivados), nesta pesquisa, constitui-se como forma sinônima de *dessubjetivar*. Assim, ambas as palavras significam apenas operações que de algum modo trazem prejuízos à subjetividade, provocando perda ou redução de autonomia e liberdade dos indivíduos, bem como certa incrustação objetificante. Peter Pal Pelbart trata o assujeitamento como um processo de subjetivação que se dá “através da atribuição ou reiteração de papéis, funções, lugares (sexo, profissão, nacionalidade, raça), armadilhas semióticas pelas quais nos “reconhecemos” como sujeitos, com a equivalente ilusão de autonomia e autodomínio” (PELBART, 2016, p. 138). Ora, nesta pesquisa, *assujeitamento* e *dessubjetivação* não se constituem como termos precisamente vinculados a Foucault, o qual toma o primeiro como a forma pela qual o indivíduo é convertido em sujeito mediante a objetivação. Conforme Andrea Strega ressalta, “Foucault prefere o termo assujeitamento à dominação, devido ao fato desta última palavra ser carregada de muitos sentidos ligados à violência e à ideologia. Já o assujeitamento está relacionado às relações em que o poder constitui indivíduos hierarquicamente superiores com base nos lugares de visibilidades e de enunciabilidade que ocupam em determinada relação” (2016, p. 41). De certa forma, nesta obra, o que Foucault salienta por *assujeitamento* ganhará uma proporção amplificada de modo que suas definições, ainda que parcialmente mantidas, serão, também, suplantadas. Nesse sentido, *assujeitamento* terá certos elementos de Foucault e outros mais, os quais não se constituem a partir de uma significação precisa e exclusiva, mas que, pelo contrário, pode-se dizer, operam de forma elástica, porém sem qualquer intenção exaustiva, tendo em vista que a seu sentido são incorporados outros elementos concêntricos aos que, nesta pesquisa, propriamente, são tomados por *dessubjetivação*. Quanto à *dessubjetivação* em Foucault, deve-se dizer que este termo se alinha com aquilo que nesta tese está sendo tomado por *diferença*, já que, para ele, *dessubjetivação* relaciona-se com a recusa do indivíduo à subjetividade que lhe é atribuída, ou seja, implica desobediência, transgressão, subversão etc. Assim, para definir os termos, deve ficar claro que esta pesquisa não se inscreve a partir de uma concepção foucaultiana da *dessubjetivação*. Alternativamente, privilegia-se a perspectiva de Agamben, tanto pelo modo como esta noção é por ele articulada, a qual pode chegar até mesmo ao seu grau extremo, a saber, pela destituição do indivíduo de seu estatuto de sujeito, conduzindo-o à vida nua, como pela sua relação basilar que se produz, conforme destaca Peter Pal Pelbart, a partir de “um processo ao mesmo tempo de subjetivação e de dessubjetivação”, ou seja, “ao mesmo tempo em que dessubjetiviza, resubjetiviza” (2013, p. 52), operando quase como um movimento simultâneo de perdas e ganhos, despir-se e vestir-se: dessubjetiva-se enquanto subjetiva-se. É assim que esta pesquisa, embora tome Agamben como referencial no uso da noção de *dessubjetivação*, não se ajusta com

como grau zero a *fé nua*: uma subjetividade profundamente assujeitada e intensamente subsumida pela circularidade simbólica; segunda, – a diferença – uma cristianidade que se constitui como abertura, fissura, intensidade, resistência. Essa plataforma dessubjetivação-diferença é assim o alinhamento tomado como quadro estético projetado para suportar os mais distintos modos de articulação da constelação evangélica hodierna. Esse plano, porém, não é estanque, mas dinâmico, a partir dele é possível visualizar a amplitude das novas formações da conjunção protestante, bem como perceber a discursividade de certas comunidades de fé evangélica, as quais não mais se inscrevem naquilo que nomeiam. Não há, entretanto, qualquer intenção de realizar uma análise exaustiva e muito menos operar alguma classificação universal ou teoria geral dos modos de constituição evangélica. De fato, esta tese cogita inscrever-se como observadora de práticas protestantes na atualidade, considerando a sua potência de deslizar, criar, inventar e constituir sujeitos de fé. Mas não apenas isso, deseja-se forçar um novo entendimento das formas de fazer e pensar filosofia e política no mundo contemporâneo.

É assim que o termo estética, num certo aspecto, não remete “a uma teoria da sensibilidade, do gosto ou do prazer dos amadores da arte”,⁸ o que faz com que haja sua aproximação da ética, dos modos de existência, das construções de subjetividade, dos alinhamentos discursivos, e não tanto do belo, embora este também tenha seu espaço.⁹ Por conseguinte, tal projeto estético, circunscrevendo-se às formas de existência evangélicas, põe em cena seus jogos de poder, manifestando a distintividade das relações delineadas em seus gestos, práticas e palavras, e isso a partir do modo como se inscrevem em seus mundos. Esta pesquisa visa assim obrar uma estética em construção, a qual, situando-se no contemporâneo, sobretudo do Ocidente do século XXI, desgarrar-se como uma pensabilidade religiosa de

exatidão a todas as nuances semânticas por ele desenvolvidas. De certo modo, apesar da pouca originalidade, sendo mais uma torção ou um uso interessado mediante adaptação/manipulação, tem-se com isso uma nova formulação do termo *dessubjetivação*. Ela ainda é capaz de conservar certa relação com as formulações dos analistas franceses em torno do termo *assujeitamento*, do modo como salienta Paulo Strogenski quando se refere ao *assujeitamento* como um processo de adaptação discursiva, um uso que um sujeito assujeitado faz de um discurso preexistente quando se apropria dele a partir de regras, também, preexistentes, cuja consequência é a suposição de que não existem discursos originais ou textos individuais (2003, p. 04). Desse ponto de vista, o que interessa é que nesta tese os enunciados *assujeitamento* e *dessubjetivação* estão dispostos num mesmo plano semântico, porém acionando uma nova rede de significação.

⁸ J. Rancière, *A partilha do sensível: estética e política*, op. cit., 2009, p. 32.

⁹ Cabe considerar o que Vitor Hugo narra através do bispo (senhor Myriel que tornou-se Monsenhor Bienvenu), seu personagem em *Os miseráveis*: “Uma vez, a senhora Magloire disse a ele, com uma espécie de doce malícia: ‘Monsenhor, o senhor, que tira proveito de tudo, tem aqui um canteiro útil! Mais valeria ali plantar saladas do que flores’. ‘Senhora Magloire’, respondeu o bispo, ‘a senhora está enganada. *O belo é tão útil quanto o que é útil* [grifo meu]’. E após um momento de silêncio acrescentou: ‘*Até mais, talvez*’ [grifo meu]” (2007, p. 47).

“alta” transitividade, inscrita por um novo *habitus*¹⁰. Conforme comenta Maria da Graça Jacintho Setton, quando considera a realidade do mundo contemporâneo: “Creio poder pensar o *habitus* do indivíduo moderno sendo forjado pela interação de distintos ambientes, em uma configuração longe de oferecer padrões de conduta fechados”.¹¹ Com isso, diz Sethon, “abre-se a possibilidade de pensar o surgimento de um outro sujeito social, abre-se espaço para se pensar a constituição da identidade social do indivíduo moderno a partir de um *habitus* híbrido”,¹² o qual impregna “uma era em que a produção de referências culturais, bem como a circularidade da informação, ocupam um papel de destaque na formação ética, identitária e cognitiva do homem,”¹³ sendo que a instância da mídia é “o agente específico da socialização do mundo contemporâneo”.¹⁴ Nesse plano, esta pesquisa objetiva considerar o universo religioso evangélico a partir de sua nova disposição estética, por vezes latente, produto de uma era tecnológica incidida por uma contundente operação midiática.

Com vistas à elaboração do delineamento estético pretendido, coleta-se um distintivo corpus documental confeccionado no bojo do canteiro da arte e da literatura. Pelo cinema, destacam-se o episódio *A sequência da flor de papel*, do curta-metragem *Amore e rabbia* [1968], de Pier Paolo Pasolini; filmes como *O senhor das moscas* [1990], uma adaptação cinematográfica da obra de Willian Golding; *Dogville* [2003], de Lars Von Trier; *A fita branca* [2009], de Michael Haneke; documentários como *El Sicario: room 164* [2010], de Francesco Rossi; *Santo forte* [1999], de Eduardo Coutinho; *Santa Cruz* [2000], de João Moreira Salles. Além dos citados, toma-se ainda outras obras literárias, clássicas e contemporâneas de distintos gêneros textuais, bem como entrevistas de jornal e revistas, *talk-shows*, pondo em cena tanto lideranças evangélicas como filósofos e cineastas. Em termos metodológicos, deseja-se fazer transitar por esta pesquisa algumas das principais ideias do pensamento contemporâneo, visando com isso a produção de reflexões quanto aos modos de existência evangélica da atualidade.

Ora, objetivando amearhar elementos para uma estética da existência cristã protestante na contemporaneidade, esta tese apresenta em seu primeiro capítulo um dos polos

¹⁰ Sem dúvida, Aristóteles e Tomás de Aquino já haviam articulado a noção de *habitus* antes de Pierre Bourdieu desenvolver a sua; e Sethon, a partir deste, opera uma interpretação dessa teoria na contemporaneidade.

¹¹ M. Sethon, *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea*, art. cit., 2002, p. 66.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68-69.

de seu eixo axial, a saber, a dessubjetivação cristã. Esta forma de assujeitamento de si se inscreve pela detenção do “eu” e tem como seu aspecto primordial o ôntico ou dogmático. Baseando-se na teologia cristã, com a entrada do mal no mundo, isto é, pelo pecado original, a humanidade, a partir de então, foi cabalmente infectada e corrompida por toda a sua existência. Concêntrico a isso, a dessubjetivação institucional passou a entremear a existência cristã no decorrer dos séculos. No século XVI, com a Reforma Protestante, as próprias denominações evangélicas¹⁵ instalaram suas estruturas de governamentalidade eclesiástica, projetando hierarquias e enredando, pelo poder pastoral, distintos modos de controle e massificação dos sujeitos de fé.

O segundo capítulo desta tese procura investigar a dessubjetivação cristã em seu grau extremo e construir uma dramática da objetificação. A intenção é tão somente perceber e articular análises em torno dos elementos inerentes a certos grupos de fé que parecem projetar pelo religioso a reedificação de “campos de concentração” contemporâneos. Ora, essa é a constituição mais intensa, incisiva e enclausurante do espectro dessubjetivante, a qual é capaz de, em nome da fé, inscrever a mais espinhosa, profunda e invasiva obstrução de si e evacuação do “eu”. Evocando assim o trocadilho *Fé nua* das análises do italiano Giórgio Agamben referentes à *Vida nua*, mais especificamente em torno do *homo sacer*, delineia-se uma dessubjetivação-limite, drasticamente encapsulada pelo simbólico, visando a condução do sujeito fiel a um assujeitamento cuja interdição é capaz de impedi-lo de assumir novas subjetivações, acarretando a própria desintegração de si.

O terceiro capítulo desta tese expõe o outro polo do eixo axial no qual esta pesquisa procura arpoar sua dimensão estética do protestantismo contemporâneo. Operando uma abordagem que se inscreve por um plano de imanência e se articula a partir da noção de diferença em Gilles Deleuze, busca-se a construção de uma reflexão em torno de um cristianismo da diferença: uma pensabilidade capaz de abrir séries e intensificar relações por suas forças ativas, singularidade e potência de diferir. Conquanto incomum, tal articulação não é uma novidade do cristianismo do século XXI. Ela já permeou outros momentos da história cristã, embora – aparentemente –, esteja se manifestando na contemporaneidade de uma forma nunca antes auferida.

¹⁵ O termo “denominação” está associado ao nome de um dos fundadores da igreja metodista, John Wesley, o qual entendia que esse termo se constituía como uma forma de reconhecer a unidade da igreja cristã protestante em meio à sua pluralidade de igrejas autônomas. Em outras palavras, para Wesley, haveria apenas uma igreja: a de Cristo, mas uma variedade de grupos que se denominam de formas distintas.

O tema do quarto capítulo desta tese é a transubjetivação, uma esfera da existência cristã tomada de incertezas, uma vez que o mergulho no frenesi e todo o seu êxtase se constituem como um espaço nebuloso da experiência religiosa. No contexto protestante, a transubjetivação nunca se desvencilhou de suas fronteiras, ainda que, amiúde, tenha sido renegada a uma esfera marginal e clandestina da vivência religiosa. É o pentecostalismo quem trouxe profundas reversões quanto ao modo de se conceber a transubjetivação, de forma que, incrementando traços inéditos, o canteiro do sublime passou a ocupar não mais um papel coadjuvante em suas fileiras. Sob esses elementos, cabe dizer que o interesse desta pesquisa é justamente operar uma análise da enigmática topografia da transubjetivação, a qual pode esconder tanto um temível calabouço de fé, forjando um devastador enclausuramento simbólico (uma hecatombe de vacuidade dessubjetivante), como abastecer a dimensão da singularidade evangélica, articulando uma subjetividade diferencial no interior de processos intramundanos. Observa-se assim esses movimentos transubjetivantes que orbitam de um e outro lado da plataforma dessubjetivação-diferença, a fim de considerar o modo como as maçanetas giram, abrindo e fechando, deixando morrer ou fazendo viver, catalisado a dessubjetivação ou intensificando a diferença.

Dessarte, tomando em conta a complexidade de uma era e as formas mais insólitas de manifestação de fé que pululam, escamoteando-se e metamorfoseando-se pelas mais distintas zonas de indiscernibilidade, estes capítulos de tese, quiçá, podem transmitir algo da amplitude estética posta em jogo pelo protestantismo contemporâneo.

2 DESSUBJETIVAÇÃO CRISTÃ

A dessubjetivação¹⁶ é uma forma de subjetivação que se instala por invasivos fechamentos simbólicos que visam subitamente assujeitar e mutilar indivíduos. Ela é mais fortemente observada entre os monoteísmos religiosos, os quais impõem aos sujeitos de fé a sua própria interdição de si, sobretudo na forma de sombras, mimetismos, representações, identidades. Nos termos deleuzianos, é a imagem dogmática do pensamento que está sendo vindicada por meio de um plano transcendente, não imanente. No cristianismo, diz Peter Pal Pelbart, “visa-se à humildade, à obediência, à mortificação, ao desapego, em suma, a uma destruição da forma do si”.¹⁷ Ora, a dessubjetivação é pura negatividade, estereotipia, repetição do mesmo, *doxa*, servidão, massificação, objetificação, alienação, embotamento, intimidação, entre outras formas de paralisia, aniquilação e controle de subjetividades, o que, por conseguinte, traz severos prejuízos à liberdade de invenção e criação do indivíduo, despotencializando sua singularidade, intensidade, banindo suas forças ativas e impossibilitando a abertura de séries de pensamento.

Esta pesquisa não se interessa por elaborar uma teoria geral da dessubjetivação, muito menos operar uma classificação dos evangelicalismos sob tal condição. Busca-se, entretanto, de forma instrumental, agenciar ao menos um certo princípio de inteligibilidade que poderá servir de referência para um mapeamento dos modos ou táticas de entorpecimento que incidem sobre o sujeito evangélico.

2.1 A DESSUBJETIVAÇÃO ÔNTICA¹⁸

Na inscrição bimilenária do cristianismo, a porosidade da dessubjetivação tem como eixo axial o pecado original, qual seja, a própria dogmatização do mal, alinhavada à esfera temporal-espiritual pela representatividade do primeiro homem, Adão, que por seu fracasso – Queda – contaminou toda a raça humana. Como diz Agamben, “uma concepção trágica da culpa está de fato presente no cristianismo, por meio da doutrina do pecado original e da distinção entre *natureza* e *pessoa*, culpa *natural* e culpa *pessoal*,” pois “o pecado de Adão não

¹⁶ Nesta pesquisa, o termo dessubjetivação tem outro ponto de partida ou viés analítico. Ainda que, outrora, outros pensadores tenham articulado de forma distinta essa noção; aqui, porém, seu uso ganha um novo relevo, sendo arregimentado para marcar tão somente uma subjetividade negativa, isto é, seu elemento assujeitante.

¹⁷ P. Pelbart, *Os avessos do nihilismo: cartografias do esgotamento*, op. cit., 2016, p. 257.

¹⁸ Ou *dessubjetivação dogmática*.

foi simplesmente uma culpa *pessoal*, mas com ele pecou a própria *natureza humana*".¹⁹ Com efeito, esse é o drama humano que Dante Alighieri expressa em *A divina comédia* (Paraíso: Canto VII): "Quando o gênero humano, infeccionado/ Todo no germe seu",²⁰ ou noutra tradução: "Vossa natureza, quando toda pecou/ no sêmen seu".²¹ Com efeito, Agamben afirma: "O pecado original não é concebido pelos padres como um pecado atual e subjetivamente imputável – tanto é verdade, observa São Tomás, que ele está presente também nas crianças, a quem falta o livre arbítrio –, mas como uma marca objetiva e independente da vontade".²² É certo que no cristianismo, diz Agamben, "a morte de Cristo liberta o homem da tragédia e torna possível o cômico", de modo que este "não é mais 'filho da ira'".²³ Por outro lado, Agamben também assevera: "ele não readquire, entretanto, a sua condição edênica original",²⁴ já que a mácula provocada pelo pecado permeia de forma cabal o estatuto da pessoa, amiúde, conduzindo-a a um fim trágico. Destarte, a contaminação norteada pelo dogma do pecado original faz com que a natureza humana seja de algum modo dessubjetivada, na medida em que "forças de fora" (pela imputação adâmica) a destituem ontologicamente. Ora, isso já norteia alguns elementos trágicos da dessubjetivação ôntica conforme norteada pela teologia cristã: (1) Ela incide sobre todos (a humanidade sem exceção); (2) Desde o seu nascimento, o indivíduo passa a ser dessubjetivado mesmo sem consentir ou concordar com isso (processa-se contra a sua vontade); (3) Não há formas de abandonar tal condição, mesmo subjetivando-se pela fé cristã. Portanto, é assim que o cristianismo exerce sua forma de interpretação ou percepção da vida: pelo discurso dessubjetivante (de si e dos outros, sendo ou não sujeitos cristãos).

Aurélio Agostinho (354-430) é talvez o principal articulador da dessubjetivação ôntica no cristianismo, que é mobilizada sobretudo pela doutrina do pecado original. O próprio reformador alemão, Martinho Lutero (1483-1546), diz que "nenhum dos Pais da Igreja fizeram menção do pecado original até a chegada de Agostinho, que distinguiu entre pecado original e pecado efetivo". E Lutero delinea: "o pecado original é a cobiça, luxúria e

¹⁹ G. Agamben, *Categorias italianas: estudos de poética e literatura, op. cit.*, 2014, p. 30.

²⁰ D. Alighieri, *Divina comédia, op. cit.*, 1955, p. 575.

²¹ *Apud* G. Agamben, *Categorias italianas: estudos de poética e literatura, op. cit.*, 2014, p. 30.

²² *Ibid.*, p. 31.

²³ *Ibid.*, p. 32.

²⁴ *Ibidem.*

desejo, sendo a raiz e causa do pecado efetivo”.²⁵ Noutras palavras, são as maus desejos interiores que mobilizam as ações pecaminosas exteriores. Lutero explica: “Todas as suas inclinações naturais são desprovidas de Deus ou contra ele; desse modo, nenhuma delas é boa”; e ainda, “todos os afetos, desejos e inclinações da humanidade são más, ímpias e corrompidas”.²⁶ Mais tarde, isso levaria Nietzsche a declarar: “O protestantismo em si é o *peccatum originale*”.²⁷ É assim que a dessubjetivação relaciona-se com a passagem de indivíduo para sujeito. Conforme descreve Foucault em relação ao objetivo de suas análises: “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”.²⁸ Sob esse prisma, a dessubjetivação se inscreve sobre o indivíduo e passa a interpelá-lo como sujeito no jogo de seu discurso religioso. Assim, o indivíduo passa a ser investido do discurso que lhe confere o estatuto de pecador, uma vez que sua humanidade é subsumida pelo pecado original. Isso faz com que ele se subjetive sujeito religioso ou sujeito pecador-dessubjetivado.

Devido à corrupção da natureza, o pecado incide sua alienação a partir do “eu”, conduzindo a existência cristã a instalar-se necessariamente por uma atitude de obediência, submissão, negação e mortificação. Quando o jornal *The times* de Londres desafiou seus leitores a opinarem sobre a questão: “O que está errado com o mundo?”, o escritor católico, G. K. Chesterton (1874-1936), respondeu: “Eu”.²⁹ Com sua sucinta resposta, Chesterton deixa explícito o problema do mal moral ou do pecado como aquilo que, inscrevendo-se à natureza humana, dessubjetiva assujeitando. Isso tem relação com a negatividade pressuposta no poemeto de Ivan Karamazov que se encontra no capítulo: “O grande inquisidor”, de Dostoievski, no qual o fiel, conforme descrever Agamben, “para tornar possível um mundo cristão, deve negar Cristo quando o encontra diante dos olhos”.³⁰ Não é por acaso que Nietzsche derrama o cálice de sua ira contra o cristianismo, já que este destruiu as esperanças de um super-homem [*Übermensch*], de certa forma, cravejando-o no aquém, sob o mal.

Não devemos enfeitar nem embelezar o cristianismo: ele travou uma guerra de morte contra este tipo de homem *superior*, anatematizou todos os instintos mais profundos desse tipo, destilou seus conceitos de mal e de maldade personificada a partir desses instintos – o homem forte como um réprobo, como “degredado entre os homens”. O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo e fracassado; forjou seu ideal a partir da *oposição* a todos os instintos de preservação da vida

²⁵ M. Lutero, *Conversas à mesa*, op. cit., 2017, p. 139.

²⁶ *Ibid.*, p. 145.

²⁷ F. Nietzsche, *O anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo*, op. cit., 2002, p. 22.

²⁸ Apud H. Dreyfus; P. Rabinow. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica* [...], 1995, p. 231.

²⁹ Apud K. Lopez, 2012.

³⁰ Apud G. Agamben, *O homem sem conteúdo*, op.cit., 2013, p. 87.

saudável; corrompeu até mesmo as faculdades daquelas naturezas intelectualmente mais vigorosas, ensinando que os valores intelectuais elevados são apenas pecados, descaminhos, tentações. O exemplo mais lamentável: o corrompimento de Pascal, o qual acreditava que seu intelecto havia sido destruído pelo pecado original, quando na verdade tinha sido destruído pelo cristianismo!³¹

Não foram poucas as críticas que o cristianismo sofreu, imperiosamente por seus aspectos dessubjetivantes. Porém, dentro de suas próprias fileiras, surgiram algumas interpretações que foram postuladas como tentativa de escapar do cativeiro da corrupção ontológica. Por exemplo, Pelágio da Bretanha (350-423) foi um desses que afirmou que o homem nasce sem pecado e que sua corrupção é provocada pelo ambiente em que se vive.³²

O escritor inglês, Willian Golding (1911-1993), prêmio Nobel de literatura em 1983, em sua obra de 1954: *O senhor das moscas*, reproduzida no cinema em 1963 (por Peter Brook) e posteriormente em 1990 (por Harry Hook), narra uma estória que se desenrola no fim da Segunda Guerra Mundial. Um grupo de meninos estudantes de um colégio interno britânico é abandonado numa ilha deserta após passarem por um naufrágio durante a viagem que os transportaria para um abrigo seguro. Por causa disso, esses garotos passam a viver sozinhos numa ilha paradisíaca (o que faz eco com o registro bíblico do paraíso antes da Queda), onde, longe dos pais, dos familiares e de qualquer supervisão de adultos, procuram organizar-se socialmente. Não obstante tal empenho, rapidamente começam a reproduzir os mais selvagens conflitos da vivência social humana. É assim que Golding, inspirando-se em Jean Jacques Rousseau,³³ reativa a cena de Gênesis: a Queda e o pecado, operando uma inevitável reflexão acerca da ideia de que o mal e os problemas sociais originam-se de indivíduos (no plural), isto é, sob a forma da civilização. Conquanto haja uma indicação de Golding de que o mal não está no indivíduo mas na sociedade, isso não necessariamente sinaliza uma mudança tão drástica do objeto em questão, porquanto a ideia do mal permanece como spectral pela dessubjetivação antropológica. Na verdade, por outro viés, isso parece até mesmo amplificá-lo, visto que a sociedade nada mais é do que a convivência humana. Por

³¹ F. Nietzsche, *O anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo*, op. cit., 2002, p. 12.

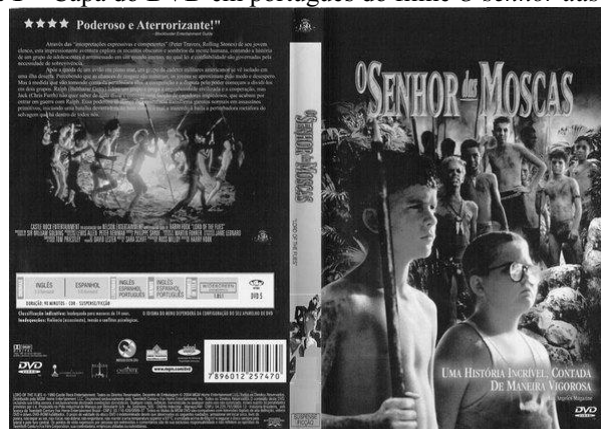
³² Pelágio teve a sua teologia derrotada por Agostinho e foi condenado pela igreja no Século IV.

³³ Fulton J. Sheen, em sua *Filosofia da religião*, diz: “A filosofia amadurecera para a noção inteiramente nova da natureza humana. Rosseau ofereceu-a ao mundo através de sua nova concepção do pecado original. [...] Rosseau construiu uma antropologia totalmente nova. O estado natural do homem, para ele, corresponde ao estado sobrenatural do homem no Éden. A queda não sobreveio através de uma serpente, mas por intermédio da civilização” (1960, p. 38). Vale considerar, conforme Sheen, que Rosseau operou uma concepção nova do pecado original e não que negou a sua realidade.

certo, com isso, projeta-se uma sombra da perspectiva cristã do pecado original e de sua dessubjetivação ôntica, se bem que na forma da pluralidade de indivíduos dessubjetivados: pela sociedade.

E apesar do título desta obra relacionar-se com o “Senhor das moscas” ou “Belzebu”,³⁴ uma figura do Diabo, Golding não parece sugerir meramente uma deterioração moral incidida pela ação de algum ser fora do sujeito, senão aquilo que está atrelado à própria natureza humana em sua relação de si consigo e com os outros.

Figura 1 – Capa do DVD em português do filme *O senhor das moscas*.



Fonte: página da “Obvious” na internet.³⁵

Michael Haneke, com seu filme ganhador da *Palma de Ouro* em 2009, *A fita branca* (*Das Weiße Band*), estabelece uma inquietante crítica ao protestantismo, sobretudo quando o vincula à produção de ódio, intolerância, autoritarismo, culpa e condenação, e isso quando

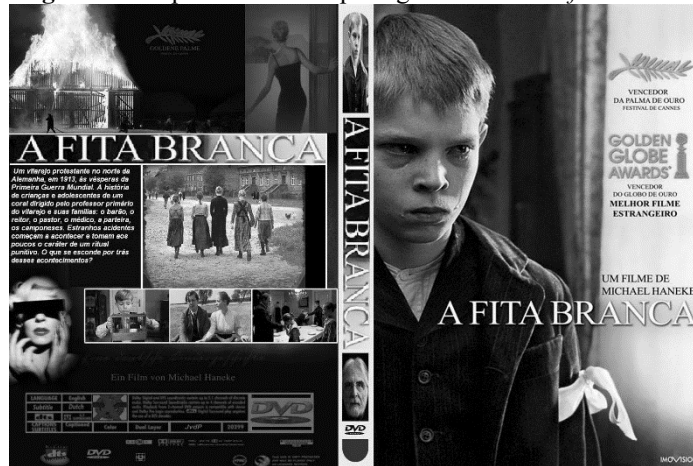
³⁴ Admite-se que *Belzebu* é uma adaptação do hebraico “Baal-Zebul” (*Ba’al Zebub*), enunciado que aparece nas Escrituras como uma referência ao deus filisteu de Ecom (2 Reis 1.2): “Ora, Acazias caiu pela grade do seu quarto alto em Samária, e adoeceu; e enviou mensageiros, dizendo-lhes: Ide, e perguntai a Baal-Zebube, deus de Ecom, se sararei desta doença” (ARA, *grifo meu*). O termo também é registrado no Novo Testamento, em Mateus 10:25, quando os fariseus atacam a Jesus, reputando seus feitos como procedentes dos demônios ou, mais especificamente, do Diabo: “Basta ao discípulo ser como seu mestre, e ao servo como seu senhor. Se chamaram Belzebu ao dono da casa, quanto mais aos seus domésticos?” (ARA, *grifo meu*). John Bunyan (1628-1688), na sua alegoria cristã *O peregrino*, toma Belzebu como o dono de uma certa feira das vaidades que ocorria na cidade da vaidade. Nessa literatura de imaginação, como referência para o desafio cristão de não se contaminar com o mal, é ressaltado que o próprio Jesus passou por essa feira e não comprou nada: “O próprio Príncipe dos Príncipes, quando aqui esteve, passou por esta cidade rumo à sua própria terra, e isso também em dia de feira. Sim, e acho até que foi Belzebu, senhor e líder da feira, que o convidou a comprar das suas vaidades. Se Cristo, ao passar pela cidade, tivesse adorado Belzebu, este o teria feito senhor da feira. Sim por ser ele pessoa de dignidade, Belzebu o levou de rua em rua, mostrando-lhe em pouco tempo todos os reinos do mundo para, se possível, incitar o Bem-Aventurado a barganhar e comprar algumas das suas vaidades (Mt 4:8-9; Lc 4:5-7). Mas ele não se interessou nem um pouco pelos artigos, e assim deixou a cidade sem gastar sequer um centavo com essas vaidades. A feira, portanto, é coisa antiga, de longa data, e extremamente ampla e variada” (2006, p. 124). Por conseguinte, *Belzebu* é, na literatura cristã, uma referência ao mal, o qual algumas vezes está associado ao diabo, em outras vincula-se aos efeitos de sua atuação maligna, ou seja, a vaidade, cobiça etc.

³⁵ Disponível em: http://lounge.obviousmag.org/por_tras_do_espelho/2012/09/o-senhor-das-moscas-e-o-lado-obscuro.html. Acesso em: 08 de abril, 2019.

assinala um desejo de pureza e inocência promovidos pela religião. O crítico de cinema, Marcelo Sobrinho, comenta que Haneke é alguém que “se dedica com interesse constante ao tema do mal e da violência como constituintes da natureza humana”.³⁶ E especificamente sobre o filme *A fita Branca*, diz:

O primeiro aspecto que destaco no filme é o extraordinário trabalho que se faz sobre a ideia de que o mal está entre nós e não para além de nossas fronteiras. O que mais aterroriza o vilarejo é a tomada de consciência de que aqueles terríveis atos são praticados por habitantes da própria vila, que dividem os mesmos espaços, compartilham do mesmo alimento e professam a mesma fé de todos. O mal não vem de longe, mas parte de dentro da sociedade constituída, tornando difícil a sua localização e ainda mais trabalhoso o seu combate. O roteiro conduz toda a narrativa apoiado nessa ideia, não permitindo qualquer alívio aos personagens e ao público, até que termine a sessão.³⁷

Figura 2 – Capa do DVD em português do filme *A fita branca*.



Fonte: página da “Constituição e democracia” na internet.³⁸

Numa entrevista à “Folha de São Paulo”, ao ser interrogado sobre se o seu filme era sobre o nazismo, Haneke respondeu:

Tinha vontade de tratar da educação que impõe valores absolutos às crianças, que acabam por interiorizá-los. Queria mostrar que as crianças que têm o caráter formado a partir de um princípio absoluto podem se tornar inumanas. Cada ato terrorista, cada manifestação de fanatismo, seja ele político, religioso ou de outra natureza, é alimentado por essa fonte de intransigência. Qualquer ideia se torna perversa se tem, como ponto de partida, o autoritarismo. Esse é um tema universal, que não tem ligação direta com a problemática alemã. O filme não é sobre

³⁶ M. Sobrinho, *Crítica/A Fita Branca*, 2016.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Disponível em: <https://constituicaoedemocracia.files.wordpress.com/2015/01/a-fita-branca.jpg>. Acesso em 09 dez. 2019.

nazismo.³⁹

À primeira vista parece que as ideias de Haneke se distanciam de algum modo das de Golding, já que este focaliza uma dramática que suplanta a estabilidade social mediante intrigas típicas da sociedade dos homens, as quais, em sua obra, estão sendo reproduzidas e exacerbadas por “inocentes” crianças num “paraíso” perdido quase edênico. Tendo um olhar mais detido, entretanto, não parece haver tanta discrepância ou disformidade entre as concepções de Golding e Haneke, sobretudo tomando em conta o comentário supracitado que este faz acerca do escopo de *A fita branca*. Sugere-se então que ambos estão num mesmo campo de articulação ou convergência, qual seja, o alienado canteiro da natureza humana. Enquanto Golding, por um lado, mostra um desordenamento social que advém desde cedo ou “de dentro”, Haneke, por outro, salienta que tal deterioração pode atingir graus invasivos ou mais profundos a partir daquilo que esta pesquisa nomeia como processos de dessubjetivação, os quais, neste caso, estão se desdobrando pelo sistema de valores absolutos da religião, mais especificamente, da educação protestante que antecedeu a Primeira Guerra Mundial. Numa correlação entre Golding e Haneke, pode-se dizer que ambos apresentam elementos dessubjetivantes que, embora originando-se ou deslocando-se de topografias distintas, afunilam-se no mesmo ponto de fuga, isto é, uma subjetividade atravessada por valores religiosos cristãos ou que ao menos tem corroborado para a sua pressuposição teológica.

Ora, este longa de Haneke, em preto e branco, é tecido por ideias de perversão e autoritarismo, sendo construído de modo a operar diversas formas de sua faceta misteriosa, lúgubre e sombria, sobretudo ao instalar-se num contexto protestante às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Situando-se no vilarejo fictício de Eichwald no Norte da Alemanha, o filme, narrado pelo professor do colégio (Christian Friedel), que conta essa história anos depois de tê-la vivido, é tomado por tensões não solucionadas que envolvem o acidente de um médico (Rainer Bock), cujo cavalo tropeçou em um arame afiado; uma empregada que morre em um acidente de trabalho; uma criança com deficiência que é sequestrada e torturada; um celeiro que é incendiado, entre outras. No filme destacam-se três personagens, os quais parecem formar uma espécie de eixo nevrálgico de uma trama cheia de violência, tanto física (não mostrada pelo cineasta) como verbal: O pastor (Burghart Klaussner), autoritário, intolerante e moralista; o médico, também autoritário e perverso; e o barão (Ulrich Tukur), rico, poderoso e cujos empregados lhe são extremamente submissos. Logo no início de *A fita branca* há uma

³⁹ A. Souza, *Transmitir a ilusão de realidade é um engodo*, entrevista, Folha de São Paulo, 2010.

cena que ajuda a compreender o motivo pelo qual o filme é assim intitulado. Certo dia, o pastor, decepcionado com os pecados de seus filhos, como forma de punição, não apenas privou toda a família do jantar daquela noite como obrigou dois de seus filhos a usarem, a partir de então, uma fita branca no braço ou no cabelo, a fim de lembrá-los de que seu comportamento deveria tornar-se um exemplo de pureza e inocência. Assim, levando no corpo esse sinal como uma espécie de mecanismo de controle ou regulação de condutas, eles se forçavam a assumir a vergonha causada por seus atos pecaminosos. Sobre isso, Sobrinho diz: “Há uma violência simbólica fortemente empregada através do uso desse distintivo, que separa os impuros e os desviantes”.⁴⁰ Ora, o peso da repressão moral chega a tomar proporções ainda mais intensas no decorrer do filme, como pode ser observado na cena em que Martin (Leonard Proxauf), filho do pastor, ao confessar para seu pai que se masturbava, foi obrigado a desde então dormir com as mãos amarradas na cama a fim de que fosse impedido novamente de pecar. Ademais, ante toda crueldade e violência física sofrida por mulheres e crianças, a trama do filme parece conduzir-se na direção de um desfecho de justiça e vingança. Mas isso não se confirma, nada se resolve, tudo se mantém em suspenso. As últimas cenas do filme se dão com as notícias do início da Primeira Guerra Mundial. *A fita branca* termina com a tela escurecendo-se em meio a um culto protestante, logo após o pastor entrar na igreja e sentar-se numa das primeiras fileiras de bancos, tendo como música de fundo, *Castelo Forte*, de Martinho Lutero, o mais famoso hino evangélico da história.

Esse filme de Haneke é do começo ao fim tomado por circuitos de tensão e indiscernibilidade. Cada cena é composta por uma base enclausurante que impossibilita o escape dos aguilhões dessubjetivantes do moralismo evangélico. Embora a Primeira Guerra em seu horror estivesse às portas, o que mais assombra nesta conjugação é justamente a percepção de que o pior não está “do lado de fora”, mas nas linhas internas de uma subjetividade que se construiu por sua formatação de fé. Ora, pode-se rabiscar ainda, a partir de uma certa interpretação do filme, se não estaria aí, nesse protestantismo precedente às Guerras, o perfil de um colapso subjetivo, qual seja, o embrião religioso que formaria mais tarde os brutais soldados de Hitler. Um servilismo amedrontado, uma submissão acrítica, as formas de sujeição norteadas pelo medo, os modos de punição vindicados pela moralidade

⁴⁰ M. Sobrinho. Disponível em: <https://www.planocritico.com/critica-a-fita-branca/>, 2016. Acesso em 15 jan. 2020.

religiosa, as posturas de negação, mortificação e aniquilação de si. Quantas não são as formas dessubjetivantes que se alinham pela identidade e representação, inibindo singularidades, intensidades e forças ativas. Nada se resolve, nada se desfaz. A crueldade permanece, a violência se interpõe, a Guerra estoura. Este parece o mais sugestivo cenário de uma dessubjetivação: os sujeitos de fé não operam por sua vontade de potência – o pior está porvir. Outra produção cinematográfica que apresenta elementos simétricos aos de Haneke, operando também um modo de fazer *film noir*⁴¹ ou “cinema do incômodo”, é a do diretor dinamarquês, Lars Von Trier, que, inspirado no teatro épico de Bertold Brecht, retrata através do filme *Dogville*⁴² (2003) também evoca uma forma de operar a crueldade e o horror de certas subjetividades. É verdade que sua crítica é dirigida diretamente ao mercado e indústria cinematográfica americana, porém Trier não deixa com isso de produzir um certo jogo bastante emblemático em torno dos modos de existência de seus personagens, sobretudo da principal, Grace (Nicole Kidman).

Chamar uma personagem de Grace (ou Graça) poderia sugerir alguma coisa, já que no arcabouço terminológico cristão esse termo faz referência ao amor incondicional de Deus por seu povo, além de caracterizar a forma de existência pela qual o sujeito fiel deve viver. No filme, Grace, que surge em cena de modo repentino fugindo de um gângster (James Caan), encontra abrigo na pequena vila de Dogville, passando a realizar serviços domésticos para os moradores da cidade em troca de comida e moradia. Em todas as suas ações, Grace porta-se com ternura, manifestando sua bondade, amor e perdão, mesmo depois de padecer sucessivos

⁴¹ Esta expressão francesa, *film noir*, significa literalmente “filme negro”. Ela foi criada por Nino Frank em 1946, tornando-se desde então uma forma de classificar um subgênero de filmes policiais americanos produzidos na década de 40 e 50, notadamente marcados pela presença do gângster. Este gênero filmico foi influenciado pelo expressionismo alemão e pelo realismo poético francês, e por isso apresenta elementos como as técnicas de claro-escuro, temática criminal, anti-heróis, mistério, suspense, enigmas, sensacionalismo. O traço característico desse tipo de filme e literatura é justamente a fissura de seu personagem principal ou personagem trágico.

⁴² O cenário do filme, devido à sua relação com o cênico, traz um certo estranhamento ao espectador. Conforme descreve Luiz Cruz: “O espaço de *Dogville* é antes um enorme palco sem plateia onde linhas em branco pintadas no chão definem espaços abertos da cidade: ruas, jardins, montanhas. Além do traçado indicativo, há também os nomes das personagens que habitam as casas e o nome das ruas que formam a cidade. Poucos objetos decoram o palco, e o que fica evidente, logo nos primeiros segundos de projeção, é o esquematismo bidimensional que privilegia uma estilização ao invés da representação totalizada. O único símbolo que denuncia alguma referência naturalista é a montanha construída no extremo do palco. Segundo o narrador, é o lugar onde a rua chega ao seu final. Essa montanha serve para situar a cidade fictícia em algum lugar do espaço geográfico americano, próxima às montanhas Rochosas. O espaço (que sugere um galpão) é rodeado por uma espécie de ciclorama que alterna de cor. Esse é um dos primeiros códigos que o espectador pode fruir: o ciclorama muda de cor quando a cena é noturna (preto) ou diurna (branco). A iluminação de *Dogville* também é aparente: há mudanças bruscas de intensidade no meio das cenas, algo que só ocorre em um teatro de inspirações épicas, já que tal movimento revela intencionalmente o aparato técnico por detrás da ilusão. Portanto, a cenografia de *Dogville* se apresenta em sua totalidade como um gigantesco esboço que é orientado por regras da prática teatral épica. O cenário, os objetos de cena, as luzes e a movimentação dos atores obrigam o espectador a adotar uma postura diferente da que está acostumado dentro do cinema” (2011, p. 66).

abusos sexuais, maus-tratos, humilhações, encarceramento, entre tantas formas de crueldade, assédio e injustiça. Mas há também outro personagem, Thomas Edison Jr. (Paul Bettany) ou apenas Tom, que é um candidato a escritor ocupado em trazer sermões moralistas aos moradores de sua comunidade. Luiz Cruz destaca em sua dissertação: *Dogville, de Lars von Trier, e a utilização da obra de Brecht como modelo* que o esquema narrativo pelo qual *Dogville* está organizado gira em torno deste processo inicial: Grace como ilustração idealista de Tom para *Dogville*, o que, concentricamente a Brecht, entremeia-se por uma tonalidade bíblica que tece toda a parábola não por acaso: a cena do convencimento ocorre na igreja e o primeiro passo será ‘aceitar a graça’.⁴³ Assim, Tom acolhe Grace logo que ela chega em Dogville, e pouco depois lhe confessa seu amor, sendo também correspondido. Tom, entretanto, não a assume publicamente, e ela decepcionada lhe deixa. Inconformado, Tom, como forma de retaliação e vingança, decide entregá-la ao gângster que a perseguia.

Figuras 3 e 4 - Cartaz e cena do filme *Dogville*.



Fonte: nas respectivas páginas da internet, *Deviant Art*⁴⁴ e *366 Weird Movies*.⁴⁵

Na última cena do longa é revelado que aquele de quem Grace fugia era o seu próprio pai, um poderoso chefe do crime, o qual tentava de todas as formas lhe agradar, recuperando o seu amor, uma vez que ela o reprovava por sua vida criminosa.⁴⁶ Quando o pai pede afetuosamente que Grace entre no carro, a fim de voltarem juntos para casa, ela, de modo intrigante, reluta em partir, afirmando seu amor por Dogville. Após breve ponderação,

⁴³ L. Cruz, *Dogville, de Lars von Trier, e a utilização da obra de Brecht como modelo*, dissert., 2011, p. 50-51.

⁴⁴ Disponível em: <https://www.deviantart.com/bressan/art/Cartaz-Dogville-84359569>. Acesso em: 21 fev. 2019.

⁴⁵ Disponível em: <https://366weirdmovies.com/138-dogville-2003>. Acesso em: 21 fev. 2019.

⁴⁶ A atitude deste pai em busca de sua filha, assemelha-se, de certo modo, ao amor do pai que na parábola do filho pródigo (Evangelho de Lucas 15:11-32), narrada por Jesus, representa o amor de Deus pelos pecadores.

porém, Grace volta atrás em sua decisão e decide ir embora. Antes de partir, porém, seu pai lhe pergunta sobre o que gostaria que fosse feito da cidade e de seus moradores. Grace então, deixando-se guiar por um novo ímpeto – com o semblante firme e fechado –, pede a destruição da cidade e a morte de todos os seus moradores. O filme termina deixando muitas questões em suspenso, sobretudo a respeito de Grace, sua personagem *noir*.

Lançar algumas questões pode ser útil para analisar os acontecimentos que giram em torno da personagem Grace. Despontam-se então duas percepções estéticas. Primeira: teria Grace sucumbido a toda a maldade e injustiça sofrida, tornando-se cruel e vingativa após sofrer nas mãos dos moradores da cidade? Estaria Grace manifestando o que há de pior em si: a dessubjetivação ôntica? Segunda: teria Grace agido por si, desgarrando-se da servidão e revidando os maus tratos a que fora submetida, inclusive livrando-se da própria opressão religiosa representada por Tom, o pregador moralista que em nome da fé foi capaz de lhe trair?⁴⁷ Teria Grace exercido uma vontade de potência mediante sua singularidade e intensidade produzidas num ambiente de clausura? Cabe notar que o gesto de Grace não se deveu a algum descontrole emocional ou excesso de ira; pelo contrário, sua ação é terna, delicada, aliás, com a mesma singeleza das primeiras cenas do filme quando aparece em Dogville atrás de ajuda. Cláudio Ulpiano Itagiba, discorrendo sobre o cinema, salienta que é uma característica de um personagem *noir* viver num mundo de agenciamentos frágeis (fracos) até o surgimento de uma fissura, que é um contato muito original com a vida, a saber, com o caos. Itagiba então explica que a mudança decorre do fato de que o homem comum administra as relações sistêmicas de sua vida de forma inteiramente adaptada; quando, porém, cai uma fissura, ela desarranja o seu comportamento.⁴⁸ Ora, esta segunda forma de percepção estética numa produção fílmica vincula-se à diferença,⁴⁹ enquanto a primeira relaciona-se com a dessubjetivação ôntica.

Esta mesma dramática estética operada por Grace em Dogville pode ser posta em relação a partir da poesia de Charles Baudelaire. Olgária Matos, em seu texto *Um surrealismo platônico [Baudelaire]*, cotejando Sade e Baudelaire, afirma que estes “arruinaram a moral filosófica dos séculos XVIII e XIX, em particular o rousseanismo e sua concepção de um estado primitivo no qual o ‘o homem é bom’, a natureza um espaço de benevolência

⁴⁷ Tom parece ser uma prefiguração de Judas Iscariotes, o traidor de Jesus e inimigo da graça.

⁴⁸ C. Itagiba, *Hábito e renovação: uma aula dadaísta*, aula em vídeo, [19-20m.].

⁴⁹ No capítulo 3 desta tese será apresentada a noção de diferença. Ela foi mencionada aqui, antecipadamente, a fim de operar um contraste que poderia ser de grande auxílio para uma apreensão da armação estética disposta pela concepção de dessubjetivação em *Dogville* (posta como um primeiro modo de percepção de sua dramática fílmica).

universal”.⁵⁰ E Matos comenta a respeito do modo como Baudelaire lida com a moral e a religião, concluindo com uma longa citação, por ela traduzida e adaptada, da visão do poeta sobre o mal e aquilo que nesta pesquisa tem sido tomado como dessubjetivação:

Pode-se afirmar, como diversos autores o fazem, que a concepção moral de Baudelaire encontra suas raízes em particular em Sade, um Sade aclimatado ao pensamento artificialista próprio à modernidade (toda “virtude” é artificial, não-natural); diversamente, porém, do Mal sadiano – que o leva à recusa de toda moral – Baudelaire preocupa-se com moral e religião: “há no homem uma misteriosa força da qual a filosofia moderna se isentou; no entanto, sem essa força inominada, sem essa inclinação primordial, uma multidão de ações humanas permanecerão inexplicadas e inexplicáveis. Tais ações só atraem porque são más, perigosas; elas possuem a atração do abismo [...] É agradável que determinadas explosões de antigas verdades saltem aos olhos de todos os complacentes [*complimenteurs*] da humanidade, de todos os sonolentos e adormecidos que repetem com todas as variações o tema “eu nasci bom, vocês também, todos nós nascemos bons!”, esquecendo – não! fingindo esquecer – a todos os igualitaristas contrariados [...] que todos nascemos *marquis pour le mal*.”⁵¹

É o que expõe em sua grande obra, *Flores do mal*, logo nas primeiras estrofes da poesia de abertura, *Ao leitor*: “A tolice, o pecado, o logro, a mesquinhez / habitam nosso espírito e o corpo viciam, / e adoráveis remorsos sempre nos saciam, / como o mendigo exhibe a sua sordidez. / Fiéis ao pecado, a contrição nos amordaça; / impomos alto preço à infâmia confessada, / e alegres retornamos à lodosa estrada, / na ilusão de que o pranto as nódoas nos desfaça”.⁵² Observa-se a ironia de Baudelaire quanto ao pensamento representativo e moral da religião. O poeta é alguém que se encontra tomado por forças do abismo, as quais o agridem enquanto reluta por desgarrar-se de seus domínios. Ao mesmo tempo em que mergulha na acidez de uma batalha, agindo por si, entre as amargas trincheiras da existência, Baudelaire desvia-se dos dardos inflamados da dessubjetivação, movendo-se pela intensidade, opondo-se à imagem dogmática do pensamento enquanto articula a sua singularidade.

Muitas formas de contraposição à operação dessubjetivante já foram norteadas pelo cinema. No curta-metragem, *A sequência da flor de papel* [1968], um dos episódios de *Amore e Rabbia* [Amor e raiva], um filme coletivo apresentado no Festival de Berlim de 1969 com o título *Vangelo '70*: por tratar-se de curtas inspirados em interpretações laicas do Evangelho, Pier Paolo Pasolini apresenta mediante um jogo de imagens o seu “desespero existencial

⁵⁰ O. Matos, *Um surrealismo platônico [Baudelaire]*, 2005.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² C. Baudelaire, *Flores do mal*, *op. cit.*, 2012, p. 09.

total”.⁵³ O filme mostra Riccetto (Ninetto Davoli) descendo uma rua, cantando, alegre e feliz. Porém, “imagens de arquivo se sobrepõem às imagens que retratam Riccetto em seu trajeto – imagens do cotidiano, de jornais, do globo terrestre, do noticiário político mas, sobretudo, imagens violentas com cenas de guerra, de bombardeamentos etc.; com som dos carros da *via Nazionale* também se confundem, em conjunto com a sobreposição das imagens, os sons das bombas”.⁵⁴ Vinícius Honesko ressalta que “tais imagens que irrompem em meio à caminhada alegre e despreocupada de Riccetto – um sujeito em que sente a *gioia di vivere* – são uma espécie de contraponto, de memória social que parece querer fazer com que a personagem se dê conta de que em meio à tranquilidade e banalidade da vida, estão, de modo latente, as mazelas e a tristeza que também são da vida”.⁵⁵ A seguir, noutra cena, Deus intervém, tentando conversar com Riccetto por meio de várias vozes: “há uma polifonia alternada no discurso divino que, com efeito, anuncia-se como Deus – tentam lembrar, assim como as imagens, ignoradas pela personagem, de que ele não pode continuar seu caminho sem se dar conta do que acontece, isto é, pensando-se inocente”. Deus, então, “quer e insiste em lembrar a personagem de que não há como ser inocente num mundo em que as tiranias dos homens causam dor e destruição”. Finalmente, diante da impassibilidade de Riccetto, o ser divino se põe em ambiguidade ao dizer:

É verdade, tu és inocente e quem é inocente não sabe e quem não sabe não quer, mas eu, que sou teu Deus, ordeno-te saber e querer. É contraditório e, talvez, também insolúvel, porque se tu és um inocente não pode não sê-lo e se és inocente não pode ter consciência e vontade. /.../ A inocência é uma culpa, a inocência é uma culpa, compreendes? E os inocentes serão condenados, porque não têm mais direito de sê-lo. Eu não posso perdoar quem passa com o olhar feliz do inocente entre as injustiças e as guerras, entre os horrores e o sangue.⁵⁶

⁵³ *Apud* V. Honesko, *Para uma ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini (Bilingüe)*, art. cit., 2013, p. 137.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 138.

Figura 5 – Cena em que Riccetto cai morto em filme *A sequência da flor de papel*.



Fonte: Blog *Pasolinipuntonet*.⁵⁷

Após tal proferimento divino, Riccetto cai morto. Nota-se do filme a pungente crítica desferida por Pasolini aos que negam a inocência e a felicidade, forjando culpa e condenação. Ora, esta cena se trata de uma crítica aos modos cristãos de pensabilidade, sobretudo pelos elementos dessubjetivos do pecado original e a conseqüente e inalienável culpa que se instalou à humanidade desde então. É assim que Pasolini ironiza a presunção de inocência de Riccetto ao articulá-la pelo enunciado: “a inocência é uma culpa” e, quanto à inocência, ninguém “têm mais direito de sê-lo”. Honesko então faz referência a uma outra entrevista de Pasolini, desta vez concedida a Jon Halliday, na qual o cineasta comenta um trecho dos Evangelhos conhecido como “a maldição da figueira”,⁵⁸ que trata de uma figueira que seca e morre ao ser amaldiçoada por Jesus, porque não dava frutos, ainda que não fosse época de figos. Pasolini diz: “Há situações da história em que não se pode ser inconsciente; é preciso ser consciente e, não sê-lo, corresponde a ser culpado”.⁵⁹ A partir disso Vinícius Honesko comenta que a vida é “um desafio para quem vive num mundo onde toda inocência está condenada. Sem esperanças de expiação, viver em tempos sombrios é saber-se na interdição de toda possibilidade do ser-em-comum (na forma mais perniciososa de cerceamento dos possíveis, isto é, a impossibilidade de, até mesmo resistir)”.⁶⁰ Noutra entrevista concedida a

⁵⁷ Disponível em: <http://pasolinipuntonet.blogspot.com/2012/04/la-sequenza-di-fiore-di-carta-di-pier.html>. Acesso em: 21 fev. 2019.

⁵⁸ Cf. Mateus 21:18-22; Marcos 11:12-14, 20-24. No contexto judaico-cristão, a figueira é símbolo da nação de Israel. Logo, o ato de Jesus evocar uma maldição para a figueira, a qual acabou morrendo, apontam para uma simbologia bíblica na qual a nação de Israel estaria sendo punida por seus pecados. Em contrapartida, a igreja cristã, a partir da nova aliança em Cristo na cruz, constitui-se, pela fé, como a nova referência em termos de povo de Deus, não mais vinculada a elementos raciais.

⁵⁹ *Apud* V. Honesko, *Para uma ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini*, 2013, p. 139.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 149-150.

Duflot, ao ser perguntado se o presente é o tempo da ambiguidade e decadência, Pasolini responde: “O inferno”.⁶¹

Ora, o tempo presente posto como inferno é um lugar de pouca ou quase nenhuma resistência. Suas engrenagens dessubjetivantes, delineadas ou não pelo cristianismo, operam um certo esgotamento existencial e gaiolas de assujeitamento que se inscrevem por papéis previamente fixados a partir de uma definição negativa do ser.

2.2 DESSUBJETIVAÇÃO INSTITUCIONAL

Outro modo de se refletir sobre a dessubjetivação cristã é através de seu mecanismo institucional, isto é, por suas estruturas de governo, hierarquização, juridicização e tutela. No decorrer de sua história e formação, a igreja cristã empenhou-se por exercer seu poder pastoral mantendo a ordem e o controle das condutas de seus sujeitos de fé, na forma de práticas, dogmas, sacramentos, disciplina eclesiástica etc. Isso perdurou mesmo depois do Século XVI, com a chegada do protestantismo, que, apesar de romper com a teologia sacramental católico-romana, preservou parcelas de sua base hierárquico-eclesiástica,⁶² por vezes enrijecendo-as ainda mais. Ademais, um fator que agrava este quadro é justamente o fato de que nem sempre as vicissitudes de uma época são devidamente consideradas. Como escreveu Vitor Hugo em *Os miseráveis*: “A obstinação de instituições envelhecidas em perpetuar-se assemelha-se à obstinação de um perfume rançoso que reivindicasse nossos cabelos; à pretensão do peixe podre que quisesse ser comida; à perseguição de uma roupa de criança que quisesse vestir o homem; à ternura dos cadáveres que voltassem a abraçar os vivos”.⁶³ Entretanto, o cenário evangélico contemporâneo conta com novas formas de engendramento institucional, o que poder amplificar em muito o seu poder de controle de corpos. De fato, é justamente isso que parece estar ocorrendo apesar do mercado e da concorrência entre igrejas em sua busca por atrair fiéis sugerir o contrário. Enganam-se os que pensam que as formas de intervenção eclesiástica contemporâneas sejam menos agressivas que as de outras épocas. De fato, as novas instâncias em jogo inscritas a partir de campos como o tecnológico, midiático e empresarial impõem, amiúde, de forma bastante severa sua potência de clausura e desindividuação de sujeitos religiosos.

⁶¹ *Ibid.*, p. 147.

⁶² Jean-Luc Nancy diz que uma hierarquia “significa, etimologicamente, um caráter sagrado do princípio de domínio” (2008, p. 66 [Trad. minha]).

⁶³ V. Hugo, *Os miseráveis*, vol. 1, op. cit., 2007, p. 494.

Nessa altura é interessante observar que este modo de dessubjetivação que se projeta pela instituição cristã e se materializa por suas estruturas eclesíásticas é capaz de propagar camadas ainda mais agudas de poder pastoral em sua lógica de servidão, objetificação e controle de corpos. É o que pode se observar pelas sorradeiras facetas que são veiculadas, por exemplo, pela sobreposição de esferas de poder, a saber, quando a religião se apodera de territórios que “não são seus”, apropriando-se de “esferas outras”, a fim de integrá-las ao seu capital espiritual.⁶⁴ Neste trecho da pesquisa, porém, o que interessa é a operação de uma análise dos modos primordiais de dessubjetivação institucional. Nesse sentido, um momento basilar de sua constituição deve ser privilegiado, o qual situa-se nos séculos IV e V, período em que a igreja cristã começou a se consolidar mais pungentemente como poder institucional, estabelecendo de forma mais rígida suas estruturas dessubjetivantes. Em seguida, algumas considerações sobre o dispositivo serão aventadas para operar uma reflexão sobre a dessubjetivação institucional e assim entrar com amostragens dos novos modos de se subjetivar evangélicos a partir do canteiro eclesíástico contemporâneo.

Desde seus primórdios, a igreja cristã sedimentou em sua estrutura ritos e práticas fundamentais, como a administração dos sacramentos, a aplicação de disciplina eclesíastica⁶⁵ e a sua forma de governo através da liderança de presbíteros-pastores ou bispos (supervisores) e diáconos. Ora, a instituição cristã obteve projeção na esfera pública beneficiando-se sobretudo do canteiro jurídico do direito romano, o qual lhe proporcionou a implantação de uma densa estrutura eclesíastico-canônica. É no Século IV,⁶⁶ com a “conversão”/adesão à fé do imperador romano Constantino (272-337), que o cristianismo passou a usufruir de um estatuto nunca antes auferido e consolida-se mais fortemente como poder institucional. O historiador Bruce Shelley comenta que “Constantino representa o fim da era do cristianismo

⁶⁴ Segundo Serafim & Andion: “Capital espiritual (KE) ou KS religioso é um tipo especial de KS que se refere a aspectos deste capital relacionados à religião (estrutura social religiosa) ou espiritualidade. De modo geral, KE pode ser entendido como a influência de práticas, crenças, redes e instituições religiosas em indivíduos e organizações, tanto no âmbito econômico quanto social” (2010, p. 568).

⁶⁵ Nas últimas décadas a prática da disciplina eclesíastica tem desaparecido drasticamente das igrejas cristãs, tanto católicas como evangélicas.

⁶⁶ Esta pesquisa considera o período eclesíastico anterior ao Século XVI como sendo de propriedade histórica tanto de protestantes como de católico-romanos, visto que ambos fundamentam sua teologia nas elaborações desenvolvidas pela igreja cristã dessa época, embora, claramente, sigam por tradições distintas.

católico⁶⁷ e o início da era do império cristão (312-590)”, e ainda: “Começa assim a cristianização do Império e a interferência imperial nos assuntos da igreja”.⁶⁸ Se antes de Constantino, o cristianismo era clandestino e perseguido, a partir de então se torna um importante aliado do império e recebe por isso muitas vantagens. Dentre tantas, em 319 foi promulgada uma lei isentando o clero dos onerosos encargos públicos que tanto pesavam sobre as classes mais abastadas da população.⁶⁹ Em 321, a Igreja foi reconhecida como pessoa jurídica e passou a ter o direito de receber legados.⁷⁰ Ademais, um fato político crucial ocorreu com a mudança de residência do imperador Constantino para a antiga Bizâncio, qual seja, o centro de gravidade político foi deslocado para Constantinopla.⁷¹ Somando-se a isso, o imperador Teodósio publica em 381 uma legislação que faz do cristianismo a religião oficial do Estado, logo, “os sacrifícios pagãos foram proibidos, os templos foram fechados, alguns deles destruídos por fanáticos cristãos”.⁷²

Ainda no Século IV, começam a pulular severas disputas pelo poder no bojo das estruturas eclesiais. Uma das mais incisivas ocorreu quando o imperador Teodósio, desejando colocar “ordem na casa” (no caso, na igreja cristã), convoca o II Concílio Ecumênico em Constantinopla (381), porém não convida os bispos italianos.⁷³ Dâmaso, bispo de Roma entre 366-384, manifestou então sua reprovação dizendo: “A posição da igreja e de seus bispos dependem do *status* de alguma cidade do Império?” E explica que a precedência de Roma “não repousa em qualquer acidente histórico, nem em decretos de um concílio”.⁷⁴ Tal descontentamento também foi endossado por todos os demais bispos do Ocidente, que num sínodo em Roma (382) afirmaram: “A Santa Igreja Romana tem precedência sobre as outras igrejas, não devido a quaisquer decisões sinodais, mas por haver recebido a primazia pelas palavras de nosso Senhor e Redentor em evangelho, quando este disse: ‘Tu és Pedro, e sobre esta pedra eu construirei minha igreja’”.⁷⁵ Enseja-se assim a primazia romana no

⁶⁷ O termo “católico”, neste trecho, não designa a Igreja Católica Apostólica Romana, mas remete ao seu sentido literal, a saber, “universal”, “geral”. Na frase, então, o enunciado “cristianismo católico” faz referência a todos os cristãos que professam a fé em Cristo, sem distinção ou qualquer outra forma de classificação.

⁶⁸ B. Shelley, *História do cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos*, op. cit., 2004, p. 101.

⁶⁹ W. Walker, *História da Igreja cristã, vol.1*, op. cit., 1967, p. 154.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁷¹ Bruce Shelley comenta: “Conforme o poder de Constantinopla aumentava, a importância da Antiga Roma decaía” (2004, p. 155).

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Apud* B. Shelley, *História do cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos*, op. cit., 2004, p. 155.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 155-156.

cristianismo medieval. Predominantemente por isso, a igreja oriental e ocidental (Roma e Constantinopla) começam a afastar-se um do outro, constituindo duas formas de governabilidade eclesiástica. De um lado, “Constantinopla confiava cada vez mais em sua posição política e foi atraída para a órbita da política imperial oriental”, e “quanto mais a religião e a política se entrelaçavam no Oriente, tanto menos independente tornava-se o patriarca da capital”.⁷⁶ De outro, em Roma, o cenário era outro: “A fraqueza do Império Romano no Ocidente levou a uma crescente independência do bispo de Roma”.⁷⁷ Não obstante, ainda que tenha se enfraquecido com o estabelecimento da Nova Roma no Oriente, a igreja ocidental acabou por se beneficiar disso, já que encontra nisso os elementos necessários para legitimar um sujeito de poder espiritual: o papa. Willingston Walker observa que “a transferência da capital fez do bispo de Roma o personagem mais importante na antiga sede do império”, e continua, “essa importância do bispo de Roma tinha ainda mais possibilidade de crescer no futuro, pelo fato de não ter sido pretendido por Constantino e revestir-se de caráter espiritual, e não político”.⁷⁸ Assim, graças aos esforços do bispo Dâmaso, deflagra-se, por assim dizer, “a transição para um novo tempo para a Antiga Roma”, uma vez que Dâmaso conseguiu “fundir o velho civismo romano e o orgulho imperial com o cristianismo”.⁷⁹

E isso se solidificou ainda mais no Século V, quando o papa Leão foi eleito o chefe supremo de toda a cristandade. Na sua homilia de posse, ele “louvou a ‘glória do abençoado apóstolo Pedro (...) em cuja cadeira seu poder vive e sua autoridade brilha’”, fazendo disso a base de sua primazia papal, na qual apela dizendo que “Cristo prometeu construir sua igreja sobre Pedro, a pedra para todas as épocas, e os bispos de Roma são seus sucessores nessa autoridade”.⁸⁰ Shelley observa que isso se constituiu como “uma completa inversão da política de Constantino, que usava o cristianismo como ferramenta”, e que “havia pressionado política e religiosamente os bispos no Concílio de Nicéia para preservar a unidade da igreja, considerada por ele o cimento do Império”.⁸¹

Alguns elementos devem ser observados nesse canteiro de disputas que envolvem os

⁷⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 156.

⁷⁸ W. Walker, *História da Igreja cristã, vol.1, op. cit.*, 1967, p. 155.

⁷⁹ B. Shelley, *História do cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos, op. cit.*, 2004, p. 156.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 156-157.

⁸¹ *Ibidem.*

sistemas de poder institucional cristão, os quais também podem sinalizar aspectos em referência a uma dessubjetivação pelo institucional. Tomando por cena o momento em que o cristianismo conquistou relevância no Século IV, com a conversão do imperador Constantino, é possível considerar que o poder público faça usos do poder eclesiástico/religioso, visando com isso estabelecer suas próprias condições de possibilidade. Outro aspecto relevante do poder eclesiástico é justamente suas táticas de consolidação de poder.

Giorgio Agamben desenvolveu análises em torno da figura do *homo sacer*, as quais tiveram distintas fases de articulação ou, mais especificamente, conforme Rodrigo Karmy Bolton delinea, três ciclos problemáticos diferentes. E então as descreve como sendo (1) um ciclo jurídico-político; (2) um ciclo que debate economia e (3) um ciclo que discute a questão do uso.⁸² É neste último que Agamben se mostra mais atento aos mais sutis e imperceptíveis modos de se subjetivar na contemporaneidade. Sua noção de dispositivo é assim forjada, também, para dar conta da multiplicação e disseminação de subjetividades que se instalam por um espaço aberto pelo mundo contemporâneo. Reportando-se a Foucault, delinea três aspectos do dispositivo: Primeiro (a): “É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos”. Além disso (b), “o dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder”; e, finalmente (c), o dispositivo é o que “resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber”.⁸³ E Agamben ainda comenta:

O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos” de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, pode ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito.⁸⁴

Tais processos de subjetivação contemporânea podem se constituir como uma operação transitiva, porém, também, cumulativa, visando à produção de sujeitos. Nos termos desta pesquisa, as subjetivações podem alinhar-se aos processos de dessubjetivação (em

⁸² R. Bolton, *Gloria e uso: Giorgio Agamben e a crítica do presente*. 2017.

⁸³ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 38.

termos de assujeitamento), bem como ao dispositivo, a partir do momento em que uma operação violenta e dócil instala a destituição de si ou negatividade do ser. Agamben comenta que “todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência”.⁸⁵ Ora, essa operação violenta já não é mais tangível, palpável, clara, dizem Susana Scramim e Vinícios Honesko, “não é mais possível constatar a produção de um sujeito real”,⁸⁶ o que resulta no surgimento de “um sujeito espectral”.⁸⁷ É assim que Agamben insiste em destacar o que Foucault já mostrara: “como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua ‘liberdade’ de sujeitos no próprio processo de assujeitamento”.⁸⁸ É dessa forma emblemática que os sujeitos livremente se assujeitam. Mauro Rocha Baptista comenta que “o processo de assujeitamento só não é identificado com uma violência arbitrária, porque a opção por ele é uma opção ‘livre’”,⁸⁹ e ainda, “o dispositivo se sobrepõe à individualidade de tal forma que não se compreende outra possibilidade que não a de se entregar a ele”. Baptista conclui: “A docilidade desse ato garante a liberdade da subjetividade, ao mesmo tempo em que a transforma e a assujeita, uma contradição que não pode ser percebida por aquele que livremente a abraça”.⁹⁰ É assim que o assujeitamento livre dos sujeitos é a categoria paradoxal dos processos de subjetivação.

Em *O que é o dispositivo*, palestra proferida na Universidade Federal de Santa Catarina em 2005, Agamben – ao reportar-se a Foucault para explanar os efeitos degradantes da violência que o dispositivo poderia causar ao sujeito que o abraça livre e docilmente – toma o dispositivo da confissão cristã como um exemplo “iluminador”.⁹¹ Ele diz:

[...] a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo cindida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação, plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui por meio da negação e, ao mesmo tempo, assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, nesse sentido, produtora de um novo sujeito que encontrava a própria verdade na não-verdade do

⁸⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁶ *Apud* G. Agamben, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, *op.cit.*, 2009, p. 13.

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ G. Agamben, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, *op.cit.*, 2009, p. 46.

⁸⁹ M. Baptista, *A profanação dos dispositivos em Giorgio Agamben*, *art. cit.*, 2015, p. 18.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ Citação literal: “O exemplo da confissão é aqui iluminador” (AGAMBEN, 2009, p. 46).

Eu pecador repudiado”.⁹²

Nesta citação de Agamben o dispositivo é destacado de forma bastante pontual, inscrevendo seu modo de destituição do sujeito fiel, o qual passa a se constituir como “Eu pecador repudiado”. Esse processo é imposto aos sujeitos de fé que se subordinam aos engendramentos táticos da maquinaria religiosa. Isso mostra nitidamente os modos de dessubjetivação ôntica (pela negação de si) em operação pelas malhas, também, da dessubjetivação institucional, na forma de sacramentos: penitência e confissão cristã.⁹³

No cenário contemporâneo, faz-se perceptível uma modificação de certas estruturas internas que se processam nas filigranas eclesiais: eixos se deslocando, inflexões acontecendo, segmentos subsumindo-se, sedimentando-se e mobilizando-se por novos índices que residem numa era tecnológica. Neste sentido, observa-se o surgimento de novos e sofisticados dispositivos em operação no exercício da fé evangélica, entre os quais se destacam as formas de atuação paraeclesial ou grupos de coalizão. De fato, estas não se constituem como uma nova articulação evangélica, já que suas práticas, embora de grande amplitude, são historicamente conhecidas, por exemplo, a partir das organizações cristãs que se inscrevem pelo serviço social/humanitário/educacional (agências missionárias, instituições filantrópicas, ONGs, orfanatos, escolas, universidades etc); ou mesmo as formas de organização cuja finalidade é dar suporte às comunidades de fé filiadas (convenções, concílios, conselhos de igrejas evangélicas, entre outros); e ainda, mais recentemente: desde meados do século XX, porém ganhando bastante força e influência na sociedade, estão as formas paraeclesiais que se constituem pela música (grupos *Gospel*, ministérios de louvor e adoração).

Ora, os modos contemporâneos de ação paraeclesial se arregimentam a partir de novos dispositivos, os quais agenciam formas de gestão de sucesso fornecendo revitalização às igrejas que aderem aos seus programas e serviços. Um desses é a organização *Dunamis movement*,⁹⁴ que se define como “um movimento cristão, paraeclesial, cujo foco é um

⁹² G. Agamben, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, *op.cit.*, 2009, p. 46.

⁹³ A penitência e a confissão cristã são temas desenvolvidos por Foucault no curso *O governo dos vivos*, em 1981, tratando da relação verdade e poder, a saber, um regime de verdade que não é necessariamente um conteúdo ou conhecimento, mas um conjunto de procedimentos que não se impõem como uma obrigação e cujo exercício de poder é capaz de mobilizar os sujeitos a exercerem atos de verdade, os quais são chamados por Foucault de *aleurgia*: manifestação da verdade. Para Foucault, todo dizer está de algum modo inscrito nalgum regime de verdade.

⁹⁴ *Dunamis* é a transliteração do termo grego δυνάμις, que significa “poder”, “força”, “autoridade”.

avivamento sustentável”.⁹⁵ E descrevem assim sua missão: “Nós buscamos DESPERTAR uma geração para que ela venha ESTABELEECER a Cultura do Reino de Deus na Terra e assim TRANSFORMAR a sociedade a sua volta”.⁹⁶ Téo Hayashi, fundador do movimento, em seu vídeo promocional no *youtube*, diz que “o *Dunamis movement* é um bando de jovens que se juntou e começaram a sonhar os sonhos de Deus de ver um avivamento que varreria pela face da terra. Somos um ministério paraeclesialístico, não somos uma igreja, mas trabalhamos junto com ela, apoiando a igreja e sonhando um dia ver uma geração surgindo desperta aonde um avivamento virá através dela, algo sustentável que irá culminar numa reforma”.⁹⁷ Téo Hayashi também descreve da seguinte forma alguns serviços oferecidos pelo *Dunamis movement*:

O *Dunamis movement* funciona com diversas frentes. Nós temos a Conferência *Dunamis*, que é nosso principal evento, e acontece todos os anos despertando uma geração uma geração com encontros com o nosso Deus. Temos também o *Dunamis Weekend*, onde nós levamos essa essência do *Dunamis* para a estrada e chegamos então para diversas cidades dentro do Brasil e fora do Brasil, proporcionando uma experiência *Dunamis*. O *Dunamis Pocket* é nossa frente de missões universitárias. Nós acreditamos que se nós alcançarmos as universidades hoje, nós alcançaremos a sociedade amanhã. Temos espalhados em centenas de universidades dentro do Brasil e fora do Brasil. Os *pockets* são grupos que se encontram semanalmente buscando a Deus e acreditando no mover de Deus no seu campus universitário. Algo que está no coração do *Dunamis* é um clamor por missões. Nós acreditamos que somos missionários comissionados para levar o Evangelho das boas novas aos quatro cantos do mundo. Uma de nossas frentes missionárias se chama *21project*, é uma escola de missões que acontece durante as férias, por vinte e um dias, aonde jovens são treinados e logo na sequência são enviados para diversas nações. Juntamente JOCUM (Jovens com uma missão), especialmente com a base de Tona no Hawaii temos também a parceria *Fire&Fragrance [dts]*, é o [ETD] do fogo e da fragrância, aonde o foco está na presença, no profético e no mover sobrenatural unido com missões. /.../ EDM (Escola *Dunamis* de Ministério), com a sua versão online, é algo que pode te capacitar, te dar ferramentas e te empoderar para que você seja este sal da terra, luz do mundo onde você atua. É uma plataforma online onde treinamos jovens universitários e profissionais a aplicarem verdades bíblicas e fluírem e serem ativados em seus dons. /.../ O *Pink Punch* é a iniciativa *Dunamis* de empoderamento feminino: nós acreditamos que Deus tem chamado não só os homens, mas também as mulheres pra se levantarem como líderes e também modelarem um avivamento sustentável na sociedade. O *Pink Punch* é um canal aonde as mulheres podem ter uma plataforma para espelharem aquilo que a bíblia diz e que o reino de Deus nos mostra acerca do valor da mulher. O *Dunamis Music* é a nossa plataforma de louvor e adoração. Além de um selo de gravadora, também envolve turnês e bandas que estão rodando pelo Brasil levando um som que é o som de uma geração que clama em trazer o céu na terra. /.../ Aqui no *Dunamis* os nossos olhos não estão fechados e os nossos ouvidos não estão tapados ao clamor do oprimido. Nós acreditamos que a

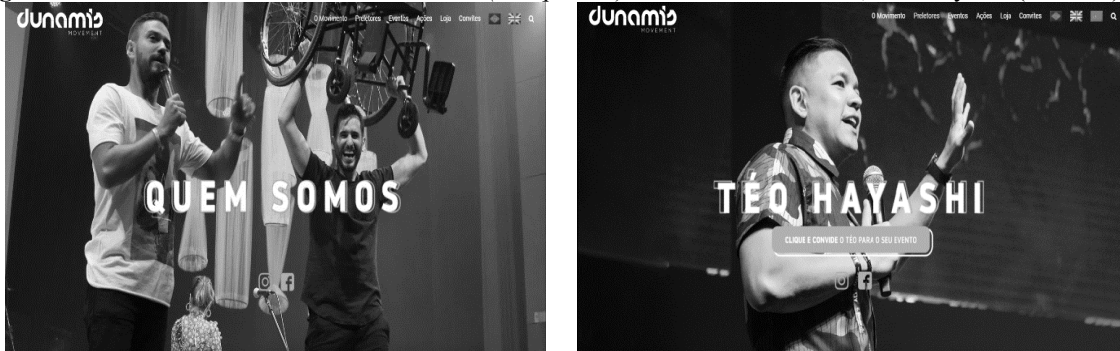
⁹⁵ Dunamis movement, [201-].

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ NEXT LEVEL - Téo Hayashi [...], 2017.

fé sem obras é morta e por isso que nós temos os *Dunamis Social Groups*, uma plataforma de organizações de justiça social que visa libertar o oprimido e dar voz a aquele que não tem voz. /.../ Uma outra frente de justiça social que o *Dunamis* encabeça é o Instituto *Akashi*, com o *Instituto Akashi* nós estamos dentro das comunidades carentes /.../ proporcionando para crianças e adolescentes a opção de se exporem às artes, aos esportes, a diferentes idiomas e dando a eles então a perspectiva de um futuro melhor.⁹⁸

Figuras 6 e 7 – Jovens do *Dunamis Movement* (à esquerda) e seu líder e fundador, Téo Hayashi (à direita).



Fonte – Páginas da *Dunamis Movement* na internet.^{99 100}

A forma como o *Dunamis* se inscreve na sociedade evangélica contemporânea instiga algumas reflexões. Uma delas diz respeito à sua identidade visual e estratégias de *Branding*.¹⁰¹ Nota-se na figura 6 uma intencionalidade discursiva. Nesta imagem, o jovem à direita, bastante animado, levanta nas mãos uma cadeira de rodas, o que parece trazer a mensagem de que naquela esfera religiosa os milagres são comuns e ocorrem de forma vibrante.¹⁰² Na mesma imagem, o jovem à esquerda, de postura sisuda e semblante compenetrado, com o microfone não na mão, dá indicações de que seu proferimento deve ser levado a sério. Sua mensagem parece desafiar seus ouvintes (e os que visualizam tal imagem) a se unirem a eles em sua missão. Distribuindo estes dois jovens num mesmo enquadramento, o discurso produzido pelo *Dunamis* é o de que sua organização está comprometida com a fé evangélica, e isso se processa de uma forma empolgante, entusiasmante, nenhum pouco “chata”, antiquada ou retrógrada. É o que, a rigor, sugeriria qualquer imagem que apresenta jovens motivados, simpáticos, descontraídos e que se vestem de forma bem leve (não

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Dunamis movement, [201-].

¹⁰⁰ Disponível em: <https://dunamismovement.com/preletores-teo-hayashi/>. Acesso em: 20 jan. 2020.

¹⁰¹ “*Branding* é a gestão de marca com o objetivo de torná-la mais conhecida, desejada e positiva na mente dos seus consumidores. O *Branding*, ou *brand management*, envolve ações relacionadas ao propósito, valores, identidade e posicionamento da marca” (SULS, 2019). Disponível em: <https://rockcontent.com/blog/branding/>. Acesso em: 20 jan. 2020.

¹⁰² Uma imagem que mostra uma cadeira de rodas vazia num hospital tem uma significação; porém, outra mensagem é comunicada quando se tem uma cadeira de rodas vazia num ambiente evangélico (como pode ser observado na imagem em questão). Ora, há uma inevitável relação entre a cadeira de rodas vazia e o milagre, sobretudo pela forma feliz e entretida como um dos jovens toma a cadeira num momento de culto cristão.

utilizando indumentária religiosa). Aliás, este último aspecto, a produção de satisfação e sentimentos agradáveis, é fulcral numa era tecnológica de forte concorrência até mesmo entre grupos religiosos.

E o que dizer dos recursos linguísticos utilizados pelo *Dunamis*, mais especificamente, o modo como se apropriam de estrangeirismos em seus enunciados e nomenclaturas?¹⁰³ Ora, é a língua inglesa a escolhida para gestar as suas ações de marketing, e não a portuguesa, embora o grupo seja formado preponderantemente por brasileiros. Ademais, essa prática tem se tornado cada vez mais comuns entre os evangélicos brasileiros na hora de nomearem suas igrejas (*Bola de Neve Church* [1999]; Florianópolis *House of Prayer* [2013];¹⁰⁴ Ministério *Hope* [2016]; *Palavra Viva Church* etc). Porto e Soyer destacam:

O estrangeirismo parece ser orientado principalmente para influenciar o indicador da imagem da marca do constructo valor da marca (KLINK; WU, 2014). Enquanto nomes de marcas estrangeiras podem ser relativamente desconhecidos, difíceis de pronunciar e talvez menos memoráveis do que nomes derivados da língua nacional, eles podem, no entanto, ter associações positivas que afetam a forma como os consumidores percebem e avaliam os produtos (LECLERC; SCHMITT; DUBE, 1994).¹⁰⁵

Pois bem, cabe considerar a quantidade de serviços e soluções oferecidas pelo *Dunamis*, o que faz com que seja propício operar uma reflexão sobre as novas relações que se estabelecem entre igreja e movimentos paraeclesialísticos. De fato, há um claro interesse das organizações paraeclesialísticas ocuparem espaços vazios de igrejas locais, a fim de preenchê-los com seus serviços especializados. Noutro horizonte, porém, vale supor um possível enviesamento dessa proposta de capacitação promovida por certas organizações paraeclesialísticas, considerando-as como uma tentativa de capturar domínios que, até então, estão em posse das igrejas locais, a fim de operar alguma nova forma de se constituir evangélico? Se assim for, estaria surgindo aí uma nova forma de dessubjetivação evangélica a partir do campo paraeclesialístico?

¹⁰³ Tanto o nome da organização como cada um de seus serviços são descritos a partir de enunciados em língua inglesa.

¹⁰⁴ Florianópolis *House of prayer* não foi fundada por brasileiros, mas pelo casal americano Dwane e Jennifer Roberts, que até 2013 eram membros da IHOPKC (*Internacional House of Prayer* in Kansas City) nos Estados Unidos. É bastante interessante a tendência de não tradução do nome da igreja para a língua portuguesa.

¹⁰⁵ *Apud* R. Porto; T. Soyer, *Nomear marcas em inglês vale a pena? Efeitos do estrangeirismo e do país de origem no valor da marca*, art. cit, 2018, p. 608.

De todo modo, vinculado a isso, um outro processo já tem se processado desde as últimas décadas do Século XX, mais especificamente, quando as igrejas evangélicas começaram a abrir com maior amplitude o seu leque de oferecimento de serviços (teatro, coreografia, bandas musicais, cursos de formação manual: tricô, crochê, cursos de finanças, saúde, depressão etc) e interessar-se, com bastante ímpeto, por conquistar espaço nos meios de meios de comunicação (rádio, televisão, mídia digital). Ora, anelando condições para sobreviver no competitivo mercado evangélico, muitas igrejas, inspirando-se em modelos do empreendedorismo americano de franquias como *McDonalds*, *Burguer King* etc, passaram a investir em abordagens já “consagradas” no cenário da fé,¹⁰⁶ conquistando grande adesão de fieis em suas fileiras.

Em face disso começam a aparecer novos modos de operar os serviços evangélicos. A própria pregação, momento central do culto cristão, até então, se marcava como um ato solene tomado por palavras graves e confrontantes, visto que possui um aspecto de denúncia dos pecados e conclamação de pecadores ao arrependimento. Paulatinamente, porém, o púlpito começa a se tornar mais simpático, agradável, alegre, descontraído, e o humor que, como observa Franciely C. Freitas, “não é característico do campo da religião”,¹⁰⁷ passa a ser bastante requisitado entre os evangélicos. Despontam-se assim pastores como Cláudio Duarte, líder da igreja “projeto recomeçar”, que se tornou bastante popular por seu estilo cômico e o uso de humor em suas palestras. Leonardo Filomeno, na página “Manual do homem moderno”, chega a dizer que “em épocas de Feliciano, um pastor tem se destacado não pelo discurso intolerante, mas por falar de maneira direta, sem papas na língua e bem humorado, sobre sexualidade e cuidados que homens e mulheres têm que ter no relacionamento”.¹⁰⁸ O site *Gospel Geral* diz que Cláudio tornou-se um dos pastores mais requisitados do Brasil. Ele ministra seminários, palestras, pregações e shows de *stand-ups*, tendo uma média de 20 a 25 eventos por mês. O bom humor empregado pelo pastor em suas pregações deu-lhe destaque e uma ótima aceitação. Até movimentos católicos e corporativos fazem questão da presença do pastor para dar palestras sobre família e etc.¹⁰⁹ O Correio Braziliense publicou em 29 de novembro de 2019 o seguinte no seu caderno “diversão e arte”: “Essa forma irreverente de

¹⁰⁶ A maior parte dessas abordagens se originaram de (ou foram reputadas a) “revelações” ou “visões espirituais” concedidas a determinados líderes religiosos.

¹⁰⁷ F. Freitas, *A “graça” no campo da religião: uma análise retórica da pregação de Cláudio Duarte*, dissert., 2017, p. 47.

¹⁰⁸ L. Filomeno, *9 conselhos do pastor Cláudio Duarte sobre o relacionamento*. [20--].

¹⁰⁹ *Gospel geral, Urgente: saúde impede pastor Cláudio Duarte de cumprir agendas*, 2018.

pregação faz com que o pastor conquiste públicos de outras religiões ou que não têm nenhuma, mas buscam uma interpretação mais leve do cristianismo”.¹¹⁰

Figura 8 – Foto do pastor Cláudio Duarte.



Fonte – Página do Correio Braziliense na internet.¹¹¹

Mas nem só de *stand-ups* e mensagens bem-humoradas vive a contemporaneidade evangélica. Floresce uma certa teologia *coaching* ou *coaching* pastoral/*coaching* ministerial,¹¹² uma prática que se originou no terreno empresarial e alcançou os canteiros eclesiais, principalmente pela mídia social. Os pastores-*coaching*¹¹³ são na sua maioria formados por jovens de estilo “descolado” e boa comunicação. Eles se apresentam por uma nova forma de se constituir pastor-pregador, ou seja, a partir de uma abordagem motivacional aplicada ao contexto evangélico. Sua prédica, ainda que utilizando por vezes o texto sagrado para ratificar sua vinculação cristã, a rigor, se processa por elementos de cunho psicológico-comportamental.

Um dos mais conhecidos *coaching* evangélico da atualidade é o joinvilense Deive Leonardo. Numa reportagem publicada pela Revista Veja: *Quem é o pastor Deive Leonardo, o ‘parça’ do bem de Neymar*, João Batista Júnior diz:

Durante o terremoto causado pela noitada em Paris com Najila Trindade, Neymar recorreu às mensagens de fé, esperança e autoajuda do pastor

¹¹⁰ Correio Braziliense, *Pastor Cláudio Duarte faz show de stand-up em Brasília*, 2019.

¹¹¹ Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/11/29/interna_diversao_arte,810258/pastor-claudio-duarte-faz-show-de-stand-up-em-brasilia-neste-sabado.shtml. Acesso em: 20 jan. 2020.

¹¹² Não é uma prática restrita aos evangélicos, há modos de *coaching* ministerial na própria Igreja Católica.

¹¹³ Deve ser salientado que nem todo *coach* evangélico é um pastor, todavia, a maioria deles é composta por pregadores que comunicam sua mensagem em diversas arenas eclesiais.

catarinense Deive Leonardo. “Não conhecia o Neymar; quando vi, ele havia postado duas mensagens minhas em seu Instagram”, comemora o pastor. Os dois se encontraram recentemente em um jogo da seleção, selando a amizade do novo “parça” do bem. Deive tem 29 anos, mora em Joinville e soma 3,1 milhões de seguidores no Instagram.¹¹⁴ Com muitos convites para cultos-shows, ele contratou o mesmo escritório que cuida das carreiras de Simone & Simaria e Whindersson Nunes. “Não farei mais de quinze apresentações por mês, pois não posso falar em valorizar a família ficando muito tempo fora de casa”, diz. Pregador das redes sociais, Dave está em negociações avançadas para ter uma série religiosa na Netflix.¹¹⁵

Figura 9 – Imagem de Deive Leonardo com Neymar Jr., jogador de futebol.



Fonte – Página da VEJA na internet.¹¹⁶

Sentado num banco alto, palestrando com as luzes do auditório lançadas sobre si, de prosódia aveludada e música de fundo,¹¹⁷ Deive Leonardo assim traz suas mensagens enfatizando “o que Deus pode fazer por você”, as quais, no seu clímax, tomam-no de profunda emoção, quase sempre levando-o às lágrimas. Antes mesmo de completar trinta anos, Deive Leonardo era já um fenômeno das redes sociais, amigo de celebridades e, contratando profissionais gabaritados para cuidar de sua carreira, mira ainda mais sucesso pela frente.

Observa-se ainda a inserção de famosos *coaches* no mercado evangélico brasileiro. Um deles é o *Master Coach*, Paulo Vieira, criador do Método CIS,¹¹⁸ uma metodologia do *coaching* integral sistêmico. Conforme a Febracis diz a respeito de si mesmo em sua página

¹¹⁴ Em dados atualizados no dia 06 de maio de 2020 em sua conta de Instagram (*deiveleonardo*) já são mais de 6 milhões e 200 mil seguidores.

¹¹⁵ J. Junior, *Quem é o pastor Deive Leonardo, o ‘parça’ do bem de Neymar*, 2019.

¹¹⁶ Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/veja-gente/quem-e-o-pastor-deive-leonardo-o-parca-do-bem-de-neymar/>. Acesso em: 21 jan. 2020.

¹¹⁷ Conforme recortes de mensagens postadas pelo próprio Dave Leonardo em sua conta de *instagram* (*#deiveleonardo*).

¹¹⁸ Na página da Febracis na internet (na opção: “Cursos”/ Método CIS), o método é descrito da seguinte forma: “O Método CIS é o maior treinamento de Inteligência Emocional do Mundo com ferramentas de coaching capazes de conduzir os participantes a eliminarem os obstáculos emocionais que os impedem de alcançar objetivos e construir um estilo de vida abundante” ([201-]).

na internet, sua instituição de *coaching* “é a maior do mundo”,¹¹⁹ e “Paulo Vieira: o maior e mais experiente *Master Coach* do Brasil”,¹²⁰ além de ser o “o autor mais vendido do Brasil”.¹²¹ De todo modo, faz-se notar a habilidade de Paulo Vieira em mesclar suas palestras com citações bíblicas e dinâmicas de entretenimento “típicas do *coaching*”, o que faz com que ele seja bastante requisitado pelos grupos evangélicos de maior porte para proferir palestras/sermões e divulgar nas igrejas seu método através de cursos, seminários, workshops etc, principalmente abordando seu tema predileto: finanças e criação de riqueza. Numa de suas mensagens pregadas em Orlando, Flórida (EUA), numa igreja evangélica formada basicamente por brasileiros: uma filial da Igreja Batista da Lagoinha (Lagoinha Orlando Church), o *coach* se dirige aos fiéis dizendo: “Se Deus é bom, justo e fiel, o que te falta para prosperar financeiramente?”.¹²² Assim, Paulo Vieira desenvolve sua fala argumentando ser impossível alguém não prosperar nas finanças se crê num Deus bom, justo e fiel. Ora, ainda que articulada por uma discursividade *coaching* de inteligência emocional e financeira de sucesso, tal proposição nada mais é do que a “conhecida” – embora noutra formatação – teologia de prosperidade financeira comumente encontrada nos espaços de fé neopentecostal, o que explica algo da boa recepção que muitas igrejas evangélicas estão dando à teologia *coaching*. Por conseguinte, essa conjuntura revela um pouco dos novos modos de dessubjetivação institucional que se processam a partir da força operacional do mercado contemporâneo em seus veios neoliberais. E ainda que o aparente foco de tal armação discursiva seja a prosperidade financeira do fiel (consumidor), e não tanto da igreja, “no apagar das luzes” a história se repete: é a instância eclesiástica a beneficiada. O que ocorre é então a reversão daquilo que Max Weber afirmou cem anos atrás: “Os próprios círculos eclesiásticos que hoje costumam com todo o zelo exaltar o ‘feito’ da Reforma em geral não são nada amigos do capitalismo, seja lá em que sentido for”.¹²³ Ora, na contemporaneidade, é até forçado sugerir que o evangelicalismo tenha “outros amigos”, embora haja exceções.

Mas não é sem controvérsias que a teologia *coaching* tem se inscrito entre os evangélicos. Renato Vargens, pastor da Igreja Cristã da Aliança em Niterói-RJ, é um dos que

¹¹⁹ *Febracis*, [201-].

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Paulo Vieira*, [201-].

¹²² *Paulo Vieira – crie Lagoinha Orlando church*, [2020].

¹²³ M. Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, *op. cit.*, 2004, p. 74.

tem feito duras críticas a essa tendência. Numa entrevista, ele diz que a finalidade do *coaching* ministerial é “usar do pragmatismo e tentar de alguma forma instigar no coração das pessoas o sentimento de que ela possui um grande potencial e que através desse potencial ela pode construir uma vida bonita, feliz e tal”. Vargens continua: “Então você vai ver os *coachings*, eles reúnem uma plateia, geralmente tem um teclado fazendo um som em tom menor, que é pra poder sensibilizar o coração do indivíduo... Aí naquele momento você faz de Deus como se fosse um grande serviçal mesmo.. [não]... você é bom, você precisa apenas tirar de dentro de você aquilo que você tem de bom, porque Deus olhou em você coisas boas e você precisa potencializar isso.”¹²⁴ Ora, diz Vargens, “a questão é que desconstrói-se o conceito, por exemplo, da depravação total. /.../ É impressionante isso né [?!], porque isso vai contra as Escrituras Sagradas, vai contra a Palavra de Deus que [não]... em hipótese alguma coloca o homem no centro ou que faz de Deus um tipo de gênio da lâmpada mágica, um serviçal que existe somente e especificamente para cumprir as vontades do homem”.¹²⁵ Dessas palavras é interessante notar que Vargens está vinculado aos modos clássicos de dessubjetivação evangélica, sobretudo quando faz afirmações a respeito da Palavra de Deus e da doutrina da depravação total.¹²⁶ Tendo em conta essa crítica de Vargens, parece claro que o ministério *coaching* postula uma reversão do pensamento dogmático dessubjetivante, mobilizando outra forma de operação do dispositivo: uma dimensão de bem-estar emocional instigada por uma visão empresarial de sucesso. Parafraseando isso, pode-se se dizer que, se o mundo contemporâneo presencia o arrefecimento das formas dessubjetivantes do tipo: “Eu pecador repudiado”,¹²⁷ outros modos discursivos tão enclausurantes quanto começam a aparecer e inscrever-se por formas positivas¹²⁸ e não agonísticas.¹²⁹

¹²⁴ Coalizão pelo evangelho, *O cristão e o coaching*, 2019.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Uma operação dessubjetivante “clássica” se realiza pela dessubjetivação ôntica, mais especificamente, ao inscrever-se pela concepção teológica do pecado original. Tal efetivação dessubjetivantes se processa da seguinte forma: o pregador, impondo-se sobre o sujeitos de fê, procura dissuadi-lo, persuadindo-o de todos as formas quanto à sua nefasta condição espiritual-pecaminosa, de modo que este, recalcitrante, relutando – ao menos em certos casos – com cada palavra desferida pelo agente de fê, por fim, cede, acedendo à dessubjetivação quando assume a posição *eu-sujeito-pecador*, o que, nos termos evangélicos, refere-se à conversão cristã, a qual também, a rigor, conduz o fiel a uma forma de vida ascética.

¹²⁷ G. Agamben, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, *op.cit.*, 2009, p. 46.

¹²⁸ A positividade aqui vincula-se ao linguístico. Por positividade, não se quer afirmar que os modos dessubjetivantes positivos aboliram a negatividade quando recusaram utilizar enunciados como “negação de si”, “mortificação”, “fazer morrer a natureza caída”, “arrepender-se”, etc, que são tão comuns nos modos clássicos de dessubjetivação. A partir de certos modos de subjetivação, a positividade pode operar efeitos de discurso ainda mais profundos de negatividade, ainda que se inscrevendo por uma enunciação positiva.

¹²⁹ Os processos não agonísticos são aqueles nos quais o sujeito recepçiona a mensagem evangélica de forma acrítica e sem qualquer conflito intelectual.

No frigidar dos ovos de uma era digital, a sociedade evangélica observa a diminuição do uso de uma terminologia teológica dessubjetivante. Isso, porém, não significa que os novos modos de operação do dispositivo sejam agora menos invasivos. Formações ainda mais robustas do espectro dessubjetivante estão se alinhando capilarmente por meio de discursos positivos, motivacionais, mobilizados sobretudo pelo sucesso nas finanças.¹³⁰ Parece que tudo isso assinala uma forma enviesada de dessubjetivação, qual seja, pela reversão de uma negatividade inerente ao aparelho institucional cristão, sobretudo dos Séculos IV e V, para instalar por suas próprias malhas uma mutação dessubjetivante capaz de assujeitamentos ainda mais profundos.

¹³⁰ Por exemplo, a partir de enunciados como: “Você será um bom pai de família!”; “você será um empresário de sucesso!”; “você será próspero nas suas finanças/nos seus negócios!”.

3 FÉ NUA

Certos modos de dessubjetivação são capazes de interditar radicalmente os sujeitos evangélicos, a ponto de, na contiguidade de suas inflexões, atingir graus extremos de embrutecimento. A subjetividade cristã pode atordoar-se num estorvo capaz de dilacerar profundamente a experiência e amortecer o indivíduo, desistoricizando-o, de modo a levá-lo à perda completa de sua força vital a partir de uma inércia ativa. É isso que pode se suceder pela inscrição da “fé nua”: uma disposição cuja vontade do sujeito é radicalmente destituída de liberdade e o corpo rigorosamente adestrado pela instalação de uma irresistível legitimação do ordenamento religioso, o qual, em suas filigranas, inscreve-se como matriz oculta. Na fé nua o sujeito cristão está de tal forma assujeitado que sua vontade está grotescamente enviesada, objetificada, sedimentada, operando em ciclos como mera engrenagem de uma máquina de fé que não se cansa de repetir-se enfadonhamente no vazio, angústia e medo, contudo sem deixar de flertar com toda forma de frenesi e entorpecência religiosa. Cumpre dizer, entretanto, que “a porta nunca se fecha” e a possibilidade de retomadas, reativações, ressubjetivações, a rigor, estão aí, visto que a dessubjetivação, e mesmo a fé nua, não se inscrevem, ao menos aparentemente, como regimes inescapáveis dos quais o sujeito fiel jamais poderá fugir ou dissolver suas sombras. Parece que sempre existe a possibilidade de escapar de quaisquer que sejam as condições, graus e modos de esgotamento em operação.

3.1 ANATOMIA DE UMA INTERDIÇÃO

O sintagma “fé nua” correlaciona-se com a noção de “vida nua” que Agamben, em sua série *homo sacer*, utiliza para referir-se aos sobreviventes do campo de concentração do Holocausto nazista, aqueles que foram conhecidos como *muçulmanos*¹³¹: prisioneiros que perderam sua condição de homens. A vida nua é então uma designação propriamente biopolítica que inscreve um estatuto de caráter paradoxal: a exclusão pela inclusão, visto que

¹³¹ “O termo “Musulmann” pertence à gíria utilizada nos campos de concentração e não existe uma unanimidade sobre sua origem e sentido. A enciclopédia judaica diz que se usava em Auschwitz e daí passou para outros lugares. Sua origem poderia ser devido a essa forma de “estarem acorados ao solo, com as pernas dobradas ao modo oriental, com a cara rígida como uma máscara” (REYES, 2005 p. 239). O nome deu pano para múltiplas interpretações: como do alemão *Muschel* (concha), ou do ídiche *Mozlmener*, que poderia ser traduzido por “homem infectado pelo sarampo”. Sofski resume, no entanto, o sentido mais generalizado ao dizer que “a origem da palavra é desconhecida (Sofski, 1995, p. 400)” (*Apud* GUEDES, 2013, p. 89).

os muçulmanos são considerados cadáveres ambulantes, mortos vivos, homens-múmia.¹³² Agamben diz que “o muçulmano é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não-homem”.¹³³ Por conseguinte, “o muçulmano é o não-homem que se apresenta obstinadamente como homem, e o humano que é impossível dissociar do inumano”.¹³⁴ Ele é assim um inominável que se encontra incapacitado de interpretar a sua própria experiência-limite, que está inscrito numa detenção de si, encontrando-se privado de sua liberdade, e isso independentemente de ter sobrevivido ao campo de concentração. Para amostrar isso, Agamben cita Bruno Bettelheim, um sobrevivente do campo, que diz que o muçulmano é “alguém que abriu mão da margem irrenunciável de liberdade e que, conseqüentemente, extraviou qualquer traço de vida afetiva e de humanidade”.¹³⁵ Como nota Agamben, “o muçulmano torna-se, aos seus olhos, uma improvável e monstruosa máquina biológica, isenta não apenas de qualquer consciência moral, mas até mesmo de sensibilidade e de estímulos nervosos”.¹³⁶ Eis a vida nua do muçulmano, um estatuto delineado por uma indeterminação que acarreta a perda de humanidade, liberdade e sensibilidade.

Agamben empenhou-se por deslocar o próprio território da política que, segundo ele, permanecera durante séculos no mesmo lugar em que a situaram Aristóteles, Hobbes e Marx.¹³⁷ Desse modo, por meio de correlações, ele instaura a retomada da noção de biopolítica, anteriormente utilizada por Foucault, para operá-la de outro modo. A nota dominante de sua concepção é que a biopolítica não é uma constituição que se processa tão somente na modernidade: “a produção de um corpo biopolítico [é] a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana”.¹³⁸ Como sublinha Castor Ruiz:

A obra de Agamben faz uma incursão epistêmica no direito e na política pelo viés da vida humana. Ela tenta captar (e capturar) uma tensão muito pouco percebida pela

¹³² Citação completa: “O fato segundo o qual, com respeito aos muçulmanos, não se possa falar propriamente de ‘vivos’ é confirmado por todos os testemunhos. Tanto Amery quanto Bettelheim os definem como ‘cadáveres ambulantes’. Carpi denomina-os ‘mortos vivos’ e ‘homens-múmia’; hesita-se em chama-los vivos”, escreve Le a respeito deles” (*Apud* AGAMBEN, 2008, p. 62).

¹³³ G. Agamben, *O que resta de Aushwitz* [...], *op. cit.*, 2008, p. 62.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁷ G. Agamben, *Elementos para uma teoria de la potencia destituyente*, *art. cit.*, 2016.

¹³⁸ G. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, *op. cit.*, 2010, p. 14.

qual o direito e a política ocidentais existem de modo correlacionado com a captura da vida humana. Nesse ponto, Agamben dissente de Foucault ao afirmar que a biopolítica não é uma característica da Modernidade, mas algo inerente à política ocidental desde suas origens. Ainda concorda com Foucault que a modernidade expandiu a biopolítica de forma capilar ao tentar governar de forma útil e produtiva a vida humana, objetivando-a como um mero recurso natural.¹³⁹

Em seu projeto, Agamben retoma de Walter Benjamin, num texto de 1921: *Crítica ao poder, crítica à violência*, a categoria *homo sacer*, para descrever uma “figura jurídica paradoxal” que “captura a vida humana pela exclusão ao mesmo tempo em que a inclui pelo abandono”.¹⁴⁰ O *homo sacer*, essa figura jurídica romana, dizia respeito ao indivíduo que, embora já tenha sido julgado por sua transgressão, não sofreu sua execução. Esta suspensão jurídica lhe conferia o estatuto de sacro, visto que já havia sido entregue aos deuses. Paradoxalmente, o *homo sacer* era alguém que não poderia ser sacrificado, conquanto quem o matasse também não seria condenado por homicídio. No *homo sacer*, diz Agamben, “nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la”.¹⁴¹

Com essa noção, Agamben mapeia uma nova biopolítica de poder soberano que se constitui pelo estado de exceção e o campo de concentração. Ele então agencia a distinção entre *bios*, uma vida qualificada ou política, e *zoé*, a vida animal, desprovida de valor, que se constitui como mero viver. O filósofo italiano afirma assim que os dois lados “fora da ordem”: o poder soberano e a vida nua nunca deixaram a sociedade e estão presentes no Estado de Direito e nas democracias ocidentais: “A política ocidental é do começo ao fim biopolítica”.¹⁴² Mas não apenas isso, Agamben declara que “a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*”.¹⁴³ Ora, não é por acaso que a vida humana fragiliza-se, como nota Juliana Merçon: “Quanto mais se desnuda uma vida, talvez mais presente se torne também o risco de desconexão e vulnerabilização do viver”.¹⁴⁴ É desse modo que uma circularidade biopolítica é instalada: a soberania desnuda, vulnerabilizando, e no girar de suas engrenagens intensifica-se a produção de vida nua.

Sob esse aspecto, cumpre referenciar a vergonha com um dos índices da vida nua.

¹³⁹ C. Ruiz, *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem* [...], art. cit., 2012, p. 04.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ G. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, op. cit., 2014, p. 100.

¹⁴² G. Agamben, *Elementos para uma teoria de la potencia destituyente*, 2016.

¹⁴³ *Apud* E. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, op. cit., 2013, p.137.

¹⁴⁴ J. Merçon, *Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política*, op. cit., 2011, p. 100.

Apoiando-se em Lévinas, Agamben diz que a vergonha “fundamenta-se na impossibilidade de nosso ser de *dessolidarizar-se* de si mesmo, na sua absoluta incapacidade de romper consigo próprio. Se, na nudez, sentimos vergonha é porque não podemos esconder o que gostaríamos de subtrair ao nosso olhar, porque o impulso irrefreável de fugir de si mesmo encontra seu paralelo em uma impossibilidade, igualmente certa, de evadir-se”.¹⁴⁵ E continua:

Envergonhar-se significa: ser entregue a um *inassumível* [*inassumibile*]. No entanto, este *inassumível* não é algo exterior, mas provém de nossa própria intimidade; é aquilo que em nós existe de mais íntimo (por exemplo, a nossa própria vida fisiológica). O eu é, nesse caso, ultrapassado e superado pela sua própria passividade, pela sua sensibilidade mais própria; contudo, esse ser expropriado e dessubjetivado é também uma extrema e irredutível presença do eu a si mesmo. É como se nossa consciência desabasse e nos escapasse por todos os lados e, ao mesmo tempo, fosse convocada, por um decreto irrecusável, a assistir, sem remédio, ao próprio dismantelamento, ao fato de já não ser meu tudo o que me é absolutamente próprio. Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria *dessubjetivação*, convertendo-se em testemunha do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito. Esse duplo movimento, de subjetivação e dessubjetivação, é a vergonha.¹⁴⁶

Para Agamben, a vergonha é o conteúdo da própria dessubjetivação. Ou como diz Oswaldo Giacóia Júnior, trata-se de “um paradoxo pelo qual o sujeito vem a si pela via da negatividade, por uma transcendência que o leva tanto àquilo que intimamente o define quanto a uma alteridade que não tolera reconhecer como constitutiva de si”.¹⁴⁷ Com efeito, a vergonha é um dispositivo bastante evocado ao longo da histórica cristã, porquanto os sujeitos pecadores devem assumir a vergonha de si, tanto por sua condição caída/pecado quanto por seus feitos no corpo/práticas de impiedade. Nesse respeito, cabe dizer que outros modos de operar a vergonha estão sendo acionados pelo evangelicalismo contemporâneo. Por exemplo, a vergonha de não se constituir pela prosperidade financeira (“tornando-se rico”) e de não receber a cura da doença ou o esperado milagre, seja qual for, mesmo tendo o fiel participado de alguma campanha de cura e/ou milagres. A rigor, não receber essas bênçãos é resultado da falta de fé do fiel e do desfavor divino para com ele, talvez em decorrência de algum pecado não revelado nem confessado. Nunca o fracasso pela não obtenção dessas bênçãos recai sobre a igreja que promete ou prega tais doutrinas; também não é atribuído à organização social, e nem mesmo à possível improcedência daquilo que o fiel quer. Ora, essa é apenas uma das

¹⁴⁵ G. Agamben, *O que resta de Aushwitz* [...], *op. cit.*, 2008, p. 109.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 110.

¹⁴⁷ O. Junior, *Messianismo e política em Giorgio Agamben*, *art. cit.*, 2015, p. 12.

formas mais populares pela qual a vida nua se instala nos regimes de fé evangélicos: ela agencia a dessubjetivação desmantelando pela vergonha seus sujeitos de fé.

Uma estreita relação – cíclica –, também, é estabelecida entre vergonha e obediência. De fato, certas instituições eclesásticas exercem seu poder pastoral enquanto acolhem seus fiéis envergonhados (“caídos”), dando-lhes o suporte necessário para sedimentar um vínculo de ainda maior subordinação religiosa. Esse processo se constitui como uma circularidade: o sujeito fiel, ao fraquejar na fé, não obtendo sua tão esperada bênção de ordem espiritual (prometida pela igreja), é acometido pelo sentimento de culpa e vergonha. Nisso, o reduto evangélico acolhe esses sujeitos em seu abatimento impondo novamente seus regramentos religiosos, a fim de que, por sua devoção e obediência, eles se tornem aptos ou merecedores de receber as bênçãos da fé. Desse modo os circuitos ininterruptamente se repetem forjando um inescapável ciclo: da vergonha à obediência; da obediência à vergonha.

Este modo de dessubjetivação-limite que advém da fé nua se inscreve inadvertidamente na forma de imagem do pensamento, tal como elaborada por Gilles Deleuze em *Différence et répétition*, quando veicula a repetição do mesmo ou “o mesmo” como cópia, já que esse processo repetitivo “não acrescenta uma segunda e uma terceira vez à primeira, mas eleva a primeira vez a uma enésima potência”.¹⁴⁸ Ora, devido à repetibilidade assujeitante de seus elementos simbólicos, o estatuto biopolítico circunscrito pela fé nua é capaz de precipitar o sujeito fiel nos desfiladeiros de sua própria defasagem existencial. Na forma como não existe “novidade” no campo de concentração, assim também a fé nua aprisiona seus cativos no calabouço de uma pálida circularidade.

Sendo assim, concentricamente à vida nua, a fé nua é uma forma de biopolítica contemporânea que se atrela ao religioso e faz com que o sujeito cristão, uma vez inserido no aparelho institucional eclesástico, inscreva pelo simbólico sagrado a própria exclusão de si. Na fé nua, a qual pode ser tão antiga quanto o *homo sacer*, o indivíduo assujeitado se constitui como aquele que tem, no jogo de verdade da fé, a sua humanidade ameaçada, assim como sua liberdade e experiência, tal qual o muçulmano do campo de concentração. De certa feita, parece haver pontos de convergência entre os campos de concentração e os contextos cristãos de fé nua, principalmente pelo modo como determinados grupos operam invasivamente sua biopolítica e estabelecem regimentos internos autônomos de condução e controle a partir de sua soberania religiosa. Essa similaridade também é sugerida pelo modo como o sujeito fiel é objetificado pela interdição de sua experiência, sobretudo, quando certas formas de

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 08.

subjetivação simbólica instalam um processo de descontinuidade entre o seu mundo e o “eu”. Em nome de uma soberania superior, quantas não são as formas de suspensão do direito promovidas pela religião?

3.2 TRANSITIVIDADE RELIGIOSA

Quando se contrasta o início do pentecostalismo no Brasil no século XX com as mais recentes formas de neopentecostalismo do século XXI, afloram-se pistas indeléveis para se perceber uma estética do protestantismo contemporâneo. Paul Freston, em sua tese de doutorado: *Protestantes e política no Brasil* [...], distribuiu o movimento pentecostal no Brasil em *três ondas* de implantação de igrejas.¹⁴⁹ A primeira delas – no seu período de formação – solidificou-se a partir de igrejas como a Congregação Cristã do Brasil (CBB), que foi trazida dos Estados Unidos em 1910 por Luigi Francescon, um cristão italiano que abandonou a Igreja Presbiteriana por ter recebido uma “revelação divina”: evangelizar os italianos pelo mundo. Conforme o antropólogo Ronaldo de Almeida, “esta igreja, por quase três décadas, restringiu seu público-alvo aos imigrantes italianos. /.../ Seu hinário só foi traduzido parcialmente para o português na terceira edição, em 1935, e foi completado somente em 1943”.¹⁵⁰ Eles se estabeleceram de forma bastante similar aos luteranos, realizando cultos apenas em alemão, como é típico das igrejas de imigração. De forma distinta foi o início de outro grupo da “primeira onda pentecostal”, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEAD), que surgiu no Brasil em 1911 a partir dos esforços missionários de Daniel Berg e Gunnar Vingren. Os “assembleianos” logo ganharam projeção no Brasil devido ao seu ímpeto expansionista. Seus sermões inflamados e zelo proselitista ganharam força na medida em que

¹⁴⁹ “O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Essas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois suas rivais são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a AD se expande geograficamente como a igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de *saída* do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente *carioca* (1993, p. 66).

¹⁵⁰ R. Almeida, *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*, op. cit., p. 29, 2009.

encontraram o inimigo ideal: os católicos romanos. Almeida comenta que “pregando a condenação dos cultos aos santos e a suas imagens, em especial do culto a Maria, o pentecostalismo inseriu-se no campo religioso brasileiro em contraposição à hegemonia da Igreja Católica”.¹⁵¹ Mas não apenas isso, cabe dizer que o pentecostalismo além da animosidade contra os romanistas também desferiu duros golpes ao próprio protestantismo histórico, que não admitiram sua forma clássica de transubjetivação¹⁵² conhecida como o “Batismo com o Espírito Santo”, uma espécie de segunda bênção espiritual que ocorria, às vezes, concomitantemente à conversão cristã. Trata-se de um modo superior de revestimento espiritual, o qual era evidenciado ao sujeito fiel na forma da glossolalia.^{153 154}

A acintosa “quebra de braço” entre igrejas históricas e pentecostais arrefeceu na contemporaneidade. De um certo modo, o espírito da época projetou uma via média entre eles que se incumbiu de diluir suas tensões teológico-práticas. Com mais rigor, é possível dizer que o protestantismo histórico foi em grande parte absorvido (ou “atualizado”) pelas tendências pentecostais (ou neopentecostais).¹⁵⁵ É o que pode ser observado pela *Marcha pra Jesus*, um evento promovido por evangélicos que perfilam pelas ruas cantando hinos ou música gospel (às vezes puxados por trios elétricos) e anunciando de muitas formas a sua devoção e fé: com cartazes, panfletos, bandeiras etc. A *Marcha* foi organizada pela primeira vez no Brasil em 1993, pelo apóstolo Estevam Hernandes, fundador da Igreja Apostólica Renascer em Cristo. No início contava apenas com a participação de igrejas de referência pentecostal, porém, pouco a pouco, foi agregando evangélicos histórico-confessionais, cristãos não evangélicos e até pessoas sem vinculação religiosa. A *Marcha* de São Paulo, inclusive, realizada no dia 20 de junho de 2019, contou, pela primeira vez, com a participação de um presidente da República: Jair Messias Bolsonaro, que, da plataforma principal, dirigiu-

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Esta noção: “transubjetivação” será mais detalhadamente apresentada no capítulo 4 desta tese. Por ora, na referida citação, basta considerá-la como uma experiência mística.

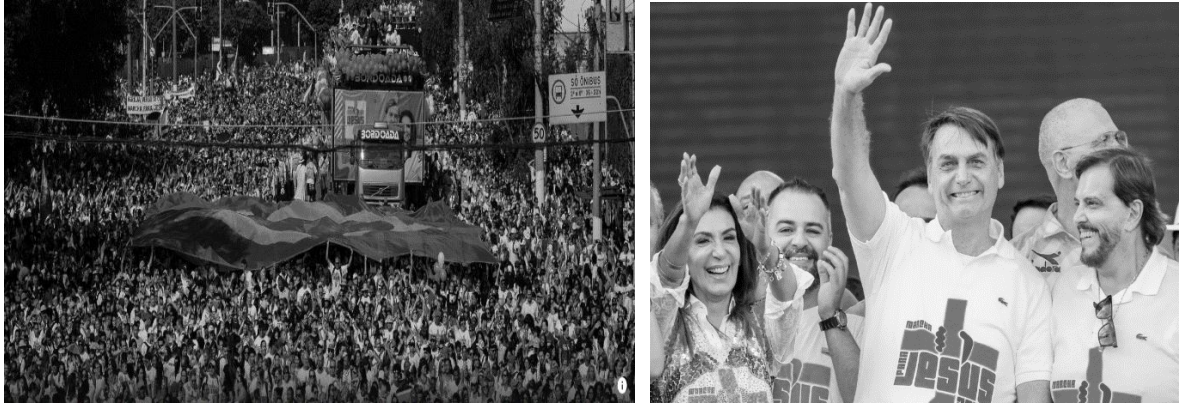
¹⁵³ A glossolalia diz respeito ao falar em línguas espirituais ou estranhas (dos anjos). É uma experiência mística pentecostal recebida no momento em que ele é “Batizado com o Espírito Santo” (Trata-se de uma experiência transubjetivante. Ele não é o mesmo que conversão cristã ou batismo em águas [sacramento/meio de graça]). Ao receber este dom, o sujeito fiel pode usufruir da repetição dessa experiência inúmeras vezes, visto que se tornou sua aquisição particular.

¹⁵⁴ O espectro pentecostal possui duas formas de se subjetivar: a pentecostal e a neopentecostal (conquanto seja possível dizer, em termos funcionais, que a primeira tem sido absorvida pela última). Os neopentecostais são mais inclusivos e transitivos – embora suas operações dessubjetivantes: aparentemente menores, podem ser drasticamente maiores pela instalação da fé nua.

¹⁵⁵ Algumas dessas igrejas históricas que estão sendo pentecostalizadas ainda mantêm uma vinculação doutrinária e confessional às suas respectivas convenções. É o que ocorre com a Igreja da Cidade (do pastor Carlitos Paes), que assim passou a ser nomeada a partir de 2015. Até então ela era conhecida como a Primeira Igreja Batista de São José dos Campos-SP. Apesar do seu afastamento da fé histórica, esta igreja ainda se mantém vinculada à Convenção Batista Brasileira (CBB).

se aos evangélicos com as seguintes palavras: “Vocês foram decisivos para mudar o destino dessa pátria maravilhosa chamada Brasil”.¹⁵⁶

Figuras 10 e 11 – Fotos da multidão na 27ª marcha pra Jesus em São Paulo e (ao lado) o presidente Bolsonaro.



Fonte – Fotos publicadas (à esquerda) no jornal Folha de São Paulo¹⁵⁷ e (à direita) na página *pleno.news*¹⁵⁸

A *Marcha pra Jesus* se põe como índice da forma como as disputas estão sendo pulverizadas no cenário evangélico em razão de uma certa homogeneização/uniformização encabeçada pela corrente neopentecostal. Até o catolicismo romano já tem sido sugado por essa tendência, sobretudo pelo movimento carismático: o seu “braço mais pentecostal”. De fato, as fronteiras já não estão mais tão delimitadas como antes. Nesse horizonte, observa-se que, por um lado, aquilo que outrora separava os cristãos, isto é, a “letra da lei”, a documentação de fé, confissões, concílios, sínodos, declarações teológicas etc, agora não mais. A sensação que sobrevêm é a de que os critérios de adesão aos grupos evangélicos contemporâneos estão ficando mais radicalmente subjetivos, tornando-se, a cada dia, mais difícil compreender com alguma razoabilidade o que, para muitos contextos de fé, significa ser cristão evangélico, e quem são seus “inimigos”. Pois, se o protestantismo do Século XVI entrou em cena declarando guerra contra o catolicismo romano, e se os pentecostais do Século XX surgiram marcando efusivamente sua distintividade do protestantismo histórico de então, o que dizer dos inumeráveis evangelicalismos que pululam no Século XXI? Objetivamente, já não é mais possível identificar os “protestos” ou “combates” nem mesmo saber se existem.

¹⁵⁶ T. Marchao; W. Ramalho. *1º presidente na Marcha para Jesus* [...], 2019.

¹⁵⁷ Foto de Eduardo Anizelli. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/06/expectativa-por-bolsonaro-marca-inicio-da-marcha-para-jesus-em-sao-paulo.shtml>. Acesso em: 29 jan. 2020.

¹⁵⁸ Foto de Jales Valquer. Disponível em: <https://pleno.news/fe/bolsonaro-cumpre-promessa-e-vai-a-marcha-para-jesus.html>. Acesso em: 29 jan. 2020.

Não é à toa que se observa uma exacerbada transitividade religiosa no cenário da fé contemporânea. Ora, a livre circulação de evangélicos e católicos em território alheio se deve a um espírito de positividade não agonístico revestindo a estética de uma época.

Eduardo Coutinho dirigiu o documentário *Santo forte* [1999], no qual põe em cena a religiosidade popular trazendo depoimentos e experiências de fiéis.¹⁵⁹ Num dos casos, Coutinho entrevista Vera,¹⁶⁰ a qual narra alguns fatos ocorridos durante suas andanças de fé.

Vera: A minha religião que eu tive não foi por opção, né?! Eu nasci dentro do espiritismo, né?! Minha mãe já era espírita. Chamavam de “Médium de berço”... Mas eu nunca tinha trabalhado com nada disso. Minha avô já tinha me explicado antes que.. normalmente né?! o povo de rua.. Exus.. Pombas gira não podem nunca vir de [...] [Vera fala sobre sua Mãe]: Quando ela não ia no terreiro de macumba... que ela ficava muito tempo sem ir... que ela ia.. ela ficava meio que em transe.. e jogavam ela [as entidades espirituais] de um lado para o outro a ponto de no dia seguinte ela não poder trabalhar.. Inchava os joelhos.. era uma coisa horrível, quer dizer... era um deus que você é obrigado a servir [...]

Eduardo Coutinho: Qual foi o momento de crise que te levou a entrar na Universal?

Vera: Foi o rompimento com meu ex-noivo. Essa pomba gira mandou me avisar, que eu já tinha brigado com ele várias vezes... Era ela que fazia isso... foi tirar a aliança uma próxima vez do dedo que eu nunca mais iria colocar... E eu sei que eu gostava dele, e ele gostava muito de mim... a maioria das pessoas que conviviam com a gente não entendeu porque tudo terminou também... E assim esse rapaz veio depois a se viciar, ficou viciado em drogas, entendeu? Ele ficou péssimo também... Ele passava pela minha casa gritando o meu nome, era um rapaz que gostava de mim, mas a gente não conseguia ficar perto um do outro... Aí eu comecei a procurar... Eu comecei a fazer visita em outras igrejas, tá? Até o dia em que eu encontrei a Universal. Eu cheguei na Universal eu encontrei lá as entidades que eu costumava ver.

Eduardo Coutinho: E por que você saiu da Universal e foi pra outras evangélicas?

Vera: Olha só! Eu tive um aborrecimento... Não diretamente ligado à Universal, mas eu acho que, como a assembleia se pronuncia num caso como o meu, porque eu era casada, dentro da igreja até, eu conheci um rapaz, tava trabalhando na igreja, a gente começou a ir na igreja juntos... Esse rapaz, ele conheceu uma menina dentro da igreja... Eu tava casada, ele era líder de um grupo jovem, era responsável por um grupo jovem... e a menina era uma dessas meninas, era uma dessas jovens do grupo né... E ele se envolveu com essa menina, e se separou de mim pra ficar com essa menina... E eu frequentei a igreja ainda por muito tempo e conversando ali com o casal... na verdade era o meu esposo eu... e o resto eu conversei com... com o pastor... ele veio conversar comigo e disse que eu deixasse isso pra lá, que... que eu fosse viver minha vida e deixasse isso pra lá... que o meu ex marido era um homem

¹⁵⁹ No que se refere a estes sujeitos fiéis, diz Cláudio Bezerra: “Embora seja um filme temático sobre religiosidade, *Santo Forte* não apresenta padres, pastores, mães e pais de santo ou especialistas no assunto. São raras as imagens de cultos e manifestações semelhantes. O que se vê são basicamente pessoas comuns falando com desenvoltura para a câmera, expondo suas experiências místicas e religiosas. (Apud OHATA, 2013, p. 403).

¹⁶⁰ Cabe considerar a importância de Vera para o próprio Eduardo Coutinho: “Eu precisava fazer um filme sobre a religião no Brasil, sobre vários temas na verdade, mas não funcionou. Aí conheci uma antropóloga do Rio de Janeiro, Patrícia Guimarães, em cuja pesquisa se baseia *Santo forte*. Ela tinha muitos dados, parece que tinha realizado um censo religioso e conhecia muita gente. Então eu a contratei imediatamente. Mas no fim ela me ajudou menos que aquela mulher que aparece no filme, Vera: ela foi fundamental porque é uma mulher com uma trajetória muito interessante. Da umbanda se converteu em evangélica, e nesse momento frequentava uma igreja entre evangélica e espírita. Era neutra, não era inimiga de ninguém. A presença de um morador sem arestas, que é simpático com as pessoas que conhece, é sempre essencial” (Apud OHATA, 2013, p. 311-312).

de Deus.. e a menina que tava com ele também... e eu fiquei pensando o que que eu sou nessa história né... Ela é uma mulher de Deus e eu... a esposa?

Eduardo Coutinho: E hoje você frequenta alguma igreja?

Vera: Olha só, eu vou muito a... eu vou muito a Metodista que é muito boa. Eu vou na Assembleia de Deus também... eu faço visitas pra congregar.¹⁶¹

Figuras 12 e 13 - Cartaz de *Santo forte* e imagem de Vera.



Fonte – Capa da página da *filmow*¹⁶² e imagem de Vera capturada do *youtube*.¹⁶³

Na infância, Vera fora introduzida na religião Umbanda.¹⁶⁴ Mais tarde, ao terminar seu noivado, ela passou a congregar na IURD. Nesta, coincidentemente, depara-se com as mesmas entidades espirituais que encontrara no “espiritismo”, mas que agora estavam enviesadas (na IURD estas entidades são tomadas como espíritos maus/demônios). Depois de um tempo ali, Vera se separa de seu marido, o qual a deixou para se unir a uma jovem da igreja. Inconformada com a situação e não recebendo apoio do pastor da igreja, que, aliás, posicionou-se contrário a ela e a favor de seu ex-marido, Vera, bastante decepcionada, abandona a IURD. Ela, assim, começa a procurar outra igreja para participar, o que a faz transitar por uma série de igrejas. Ora, vale considerar seu percurso de fé e a quantidade de ambientes religiosos pelos quais passou. Na infância, Vera comenta que sua religião era a Umbanda, mas que ainda bem jovem migrou para a IURD. Após sua trágica separação, ela passou a visitar igrejas, e ao que parece já havia visitado várias delas. Ela cita ao menos duas,

¹⁶¹ Santo Forte, 1998.

¹⁶² Disponível em: <https://filmow.com/santo-forte-t4022/>. Acesso em: 26 mai. 2019.

¹⁶³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bf9-GiJfwog>. Acesso em: 26 mai. 2019.

¹⁶⁴ Em *Santo Forte*, Vera relata que foi introduzida na infância no Espiritismo. Sua fala, porém, não sugere uma referência ao Espiritismo Kardecista, mas à Umbanda, que é de origem afro-brasileira. Isso, pois, ela menciona incorporação de mensageiros dos orixás como Exu e Pomba Gira. O Kardecismo, por exemplo, não possui incorporação por orixás, mas apenas por entidades (que são espíritos humanos: mentores ou necessitados). Além disso, Vera fala de “terreiro de macumba (Umbanda)”, que é uma designação típica da Umbanda.

uma é a Igreja Metodista, do ramo evangélico histórico-confessional, e a outra, uma igreja pentecostal clássica, a IEAD.

Sob esse aspecto, parece que Vera, ainda que diga estar buscando uma igreja para congregar, ajusta-se a uma certa transitividade religiosa. Ora, alguns elementos disso podem ser elencados. (1º) Sua fácil adaptação aos variados canteiros de fé. Ela orbita por quatro ambientes religiosos distintos e sua única objeção, bem pontualmente, se dirige à Umbanda, e isso devido às experiências religiosas de sua mãe: quando esta ficava algum tempo sem participar dos cultos, ao retornar, sempre se machucava ao incorporar.¹⁶⁵ Mostrando-se descontente com isso, Vera diz: “era um deus que você é obrigado a servir”). Tendo dito isso, realinhando as palavras de Vera, seria possível dizer que, entre os requisitos que ela parece sugerir como um ambiente religioso ideal, um de seus norteadores seria: “encontrar um deus em que você não é obrigado a servir”. Isto é, opondo-se a uma sujeição religiosa dessubjetivante, de assujeitamento, o que ela deseja é se subjetivar por um princípio de liberdade e não sujeição. Mas, de fato, isso não implica em fuga da imagem da representação; pelo contrário, é justamente desse modo que o dispositivo se processa na contemporaneidade, ou seja, a partir de uma subjetivação livre e dócil enquanto dessubjetivação/destituição de si. (2º) É de se destacar que Vera, também, não parece preocupada em operar críticas quanto à pensabilidade dos grupos em que participa, mostrando que seus interesses são basicamente de ordem subjetiva (não objetiva). Noutras palavras, o seu pensamento parece não estar sendo forçado a pensar, operando reflexões, o que sugere uma pensabilidade acrítica que se inscreve pelas formas da *doxa*. Ora, o caso de Vera se constitui como uma amostra exemplar para se observar o funcionamento da transitividade religioso no cenário evangélico contemporâneo.

As formas de operação dessubjetivante são dia após dia mais amplas e táticas. Com o leque de igrejas e atrações de fé incidindo sobre os sujeitos de fé, seduzindo-os com suas ofertas e entretenimentos, eles são assim desindividuos e passam a ser tomados como produto de uma coletividade impessoal. O historiador Eduardo Meinberg chega a dizer que algumas igrejas, na tentativa de atrair fiéis, chegam a propor um certo *marketing de guerra santa*, que, conforme explica (aplicando esta expressão a certas práticas da igreja Bola de Neve *Church*), é “a criação, apropriação e ressignificação de estratégias de gerenciamento militar e/ou empresarial efetuadas pelas agências religiosas”, que se marcam “por um

¹⁶⁵ A incorporação é um momento do ritual religioso da Umbanda no qual o sujeito de fé entra em transe em razão da presença de algum espírito (santo, orixá ou entidade) agindo sobre seu corpo. Em contrapartida, os evangélicos nominam isso de possessão espiritual e consideram seus agentes espirituais, ou seja, os espíritos que tomam os corpos dos sujeitos de fé, como demônios (seres espirituais do mal).

contexto ultraconcorrencial e de *entre-lugares religiosos*, no qual as estratégias – bem como as próprias agências religiosas, com seus produtos e mercadorias – são caracterizadas por deslocamentos e hibridismos, moldando-se a fim de criarem e atenderem demandas específicas”.¹⁶⁶ Ora, certas agências de fé, sobretudo neopentecostais, com seu forte apelo propagandista e transpondo inclusive conceitos de *marketing* para o mercado religioso, não somente se ajustam ao mercado como vendem seus produtos de fé e alcançam fieis para suas fileiras a partir de estratégias de guerra. Fernando Alves, referindo-se ao ambiente neopentecostal, diz que ele “inova na sacralização do profano: promove e difunde artistas supostamente convertidos à fé cristã. Artistas que aparecem em eventos de massa promovidos pela igreja: passeatas e paradas de rua, repletas de trio elétricos e carros de som. O mercado da fé se expande com a venda de broches, adereços e camisetas”.¹⁶⁷ Tudo isso, inevitavelmente, fomenta a própria objetificação e desindividuação do fiel que orbita entre as mais inebriantes paragens da fé.

A transitividade religiosa parece estribar-se como um dos elementos estéticos mais salientes do mundo contemporâneo. E novas composições evangélicas parecem ainda estar sendo fabricadas, visto que os sujeitos evangélicos, ao perambularem pelos mais distintos espaços de manifestação religiosa, acabam fazendo com que, ao mesmo tempo em que se dissolvam no contato com outras conjunturas de fé, proliferem-se agregando novos elementos à sua religiosidade. Essa diluição-disseminação religiosa se constitui como um dos principais motivos pelo qual o evangelicalismo tem ganhado tanta força e projeção. E se noutros tempos “cabeças rolariam” com tais misturas ou hibridizações, o espírito da época agora é outro, e o que outrora era sinal de enfraquecimento teológico se constitui no presente como a força que mobiliza a expansão e o orgulho evangélico. O universo religioso contemporâneo observa assim, ante seus olhos, a pulverização de suas fronteiras. As grandes discontinuidades já não são mais tão evidentes nos espaços de fé, embora seja ainda possível encontrar de tudo na atualidade em sua vasta constelação religiosa.

É mister que não haja equívocos nesse campo visto que a livre circulação inter-religiosa, por vezes sincrética, não deve ser tomada como indicativo de que o sujeito religioso

¹⁶⁶ E. Filho, *A Bola de Neve avança, o diabo retrocede: preparando Davis para a batalha e o domínio através de um marketing de guerra santa em trânsito*, art. cit, 2012, p. 125-126.

¹⁶⁷ F. Alves, *Incorporação ou conversão [...]*, op. cit, 2008, p. 319.

tenha conquistado a sua maioria ou autonomia em matéria de fé. Longe disso, o que parece é que a subjetividade cristã, subsumindo-se pela fé nua, esteja vivenciando sua mais profunda fantasmagoria, uma vez que os seus modos mais dessubjetivantes podem estar se instalando no calabouço de uma hibridização religiosamente manipulada. Ora, forças de fora podem estar girando suas engrenagens e fazendo com que sujeitos fieis sejam ricocheteados pelos mesmos planos simbólicos, enquanto transitam por distintos territórios eclesiásticos. É assim que, enredados por repetitivos circuitos objetificantes, eles se constituem de forma mais incisiva pela fé nua: alimentando-se de uma sensação de liberdade, curvando-se ante as mesmas regras de validade de seus proferimentos. Talvez esteja aí um dos mais contundentes traços estéticos do protestantismo contemporâneo, a saber, um “novíssimo” campo de concentração contemporâneo.

Outra produção que opera elementos da religiosidade brasileira é *Santa Cruz* (2000), um dos filmes da série documental “6 histórias brasileiras” de direção do cineasta João Moreira Salles e do jornalista Marcos Sá Corrêa. Este filme acompanhou, no ano de 1999, o desenvolvimento de uma igreja evangélica na periferia de São Paulo, a *Casa de oração Jesus é o general*, cujo fundador é o pastor Janil Alves da Silva, um metalúrgico aposentado que se dedica a construir uma igreja no Parque Florestal: uma área de vulnerabilidade social, onde a maioria dos moradores são migrantes nordestinos.

Figuras 14, 15, 16 – Cenas do filme *Santa Cruz*: (à esquerda e centro) o pastor Janir; (à direita) fieis no culto



Fonte – Imagens capturadas do youtube.¹⁶⁸

A igreja *Casa de oração* se inscreve como uma igreja neopentecostal que se constitui pelos elementos da “primeira onda pentecostal”. Isso implica dizer que acreditam na doutrina do “batismo com o Espírito Santo”¹⁶⁹ e por conseguinte na glossolalia, o que faz com que seus

¹⁶⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ThpsI0FTaII>. Acesso em: 13 nov. 2020.

¹⁶⁹ Apesar de ser tomada como doutrina evangélica, o “Batismo com o Espírito Santo” se apresentam como experiência mística/transubjetivante.

cultos sejam pautados por momentos espontâneos nos quais o fiel pode manifestar seus dons espirituais.¹⁷⁰ Enquanto o neopentecostalismo é transitivo, ou seja, salienta com mais força a possibilidade de abertura e livre circulação de cristãos por entre as mais distintas malhas da fé, o pentecostalismo “de primeira onda” é conversionista, asseverando com mais rigor o dever do prosélito de romper com seus laços passados, isto é, sua vida pregressa. Além disso, inscrever-se pelo plano pentecostal a partir de uma igreja de bairro e numa área socialmente carente tem menos transitividade que outras arenas pentecostais urbanas, por exemplo. Algo disso pode ser observado no depoimento de conversão cristã de Dona Maria Noêmia, a missionária da igreja *Jesus é o general*:

Enquanto eu vivia fora, eu vivia sofrendo... depois que eu aceitei Jesus que a minha vida melhorou, tudo mudou na minha vida. Eu vivia, às vezes, tinha dia na minha casa que nem alimento para alimentar eu não tinha, né? Eu vivia tomando bebida alcóolica, né? Bebia igual a um homem. Andei muito em Centro Espírita pa... em Centro Espírita pa... pra ver se eu deixava da bebida.. não consegui. O dia em que eu aceitei e fui pra igreja.. que aceitei dali eu mudei... Deus me mudou né?... dali eu recebi a bênção, aí fiquei firme, quis nunca mais sair.¹⁷¹

Da enunciação de Dona Noêmia nota-se que depois que aceitou Jesus¹⁷² e foi para a igreja ela “quis nunca mais sair”. Ora, faz-se interessante observar o modo como os pentecostais marcam com bastante pungência o antes e o depois de sua inserção na fé, assinalando com precisão suas fronteiras e dirimindo assim a transitividade religiosa. Ademais, cabe dizer que os modos evangélicos de menor transitividade são os que se constituem por formações mais “orgânicas” (comunidades ou irmandades de fé), porquanto propiciam maior vinculação entre os correligionários.

As igrejas neopentecostais dos grandes centros urbanos parecem operar maior transitividade e menos ênfase no estabelecimento de relacionamentos interpessoais.¹⁷³ Basta considerar as andanças de Vera em *Santo Forte* para verificar o quanto é fácil para ela

¹⁷⁰ Existem vários dons espirituais. Os mais comuns nos cultos pentecostais são a profecia, que consiste em enunciar uma mensagem ou revelação divina para algum (s) dos participantes do culto; as línguas estranhas ou dos anjos (a glossolalia) e a interpretação das línguas, que na prática possui quase que o mesmo efeito da profecia (não é uma adivinhação, mas uma decifração da mensagem proferida na forma glossolálica).

¹⁷¹ J. Salles, *Santa Cruz, filme*, 2000.

¹⁷² O enunciado *aceitar Jesus* faz referência à conversão cristã.

¹⁷³ Isso não significa que não haja grandes igrejas evangélicas nos grandes centros urbanos que sejam capazes de constituir forte vinculação interpessoal a partir de zonas de comunhão (amizade). Há, sem dúvida, igrejas de médio e grande porte que conseguem operar ênfases na construção de vínculos relacionais entre seus fiéis. Isso geralmente se dá pela organização de grupos menores, também chamados “células”, que se reúnem nas casas de membros da igreja que moram nas proximidades.

transitar pelas mais distintas urdiduras eclesiásticas. Roberto Almeida, em suas pesquisas referentes à pluralidade religiosa e o neopentecostalismo, observa:

Há algumas décadas desenha-se no país um contexto de pluralidade de religiões em que a prática dos adeptos tem sido mais transitiva e menos fiel a sistemas únicos, como se esta fosse mais alargada do que o conjunto de ideias e ritos confessado por uma só instituição religiosa. É certo que as fronteiras entre eles nunca foram tão rígidas assim, mas sua mutabilidade se acentuou mais recentemente. Criaram-se assim novas zonas religiosas “híbridas”, para além daquelas classicamente tratadas na literatura da antropologia e da sociologia da religião anterior aos anos de 1970, tais como o neopentecostalismo, a Renovação Carismática Católica e o movimento da Nova Era, entre outros. Além disso, essas transformações ocorreram de forma mais acentuada nas camadas média-baixa e baixa dos grandes centros urbanos, mais especificamente nos da região Sudeste.¹⁷⁴

As zonas de fé híbrida intensificam a transitividade religiosa, como explica Almeida, “a recente reconfiguração do campo religioso pode ser identificada, inicialmente, pelo menos em três dimensões que se complementam: a multiplicação das alternativas, a mobilidade de pessoas entre elas (e para fora delas) e o trânsito de ideias e práticas religiosas”.¹⁷⁵ Não é à toa que muitas igrejas evangélicas históricas estão abandonando sua forma tradicional de condução de culto e liturgia, bem como sua ênfase conversionista-dessubjetivante, e optando um discurso mais alinhavado às inscrições neopentecostais, sobretudo no que se refere à música e liturgia no culto, o qual assume um padrão *show* – podendo contar, por exemplo, com a participação de grupos de teatro e coreografia, e isso tudo a partir de uma produção tomada por efeitos visuais que consistem de jogos de luz, gelo seco etc. Caio Fábio de Araújo Filho, respondendo a uma pergunta feita por um telespectador em seu programa *Papo de graça*, comenta que os próprios pastores *coaching* foram fabricados pelas igrejas históricas¹⁷⁶ em meio à redução de frequência em seus cultos:

Você já notou que a maioria dos *coaches* não vieram de nenhum berço pentecostal? /.../ A maioria dos *coaches* pastores são batistas, presbiterianos, episcopais, luteranos, congregacionais, são de igrejas históricas. Por quê? São aqueles que assistiram a decadência histórica das igrejas históricas que foram ficando sem condições de sobreviver no ambiente da igreja histórica, porque ela tá murchando, tá encolhendo.../.../ aí o cara diz o que que eu vou fazer? Daqui a pouco a igreja não vai mais poder me sustentar e eu não sou do tipo que vou abrir uma igreja pra pedir

¹⁷⁴ R. Almeida, *Religião na metrópole paulista*, art. cit., 2004, p. 15.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷⁶ Silas Malafaia nega esta afirmação de Caio Fábio, demonstrando insatisfação com a ideia de não terem sido os pentecostais os pioneiros do *coaching* evangélico, ao menos no que diz respeito ao treinamento de líderes, tal como o artigo *O coach evangélico* [...], publicado por Luigi Mazza na Revista Piauí, narra a partir das declarações de Silas Malafaia: “‘Os *coaches* chegaram agora, eu estou há muito tempo fazendo isso’, gabou-se, soltando uma risada desdenhosa. ‘Eu fico ouvindo e digo: Isso tá na Bíblia, *brother*, isso tá lá.’” (2019). Luigi Mazza escreveu este artigo tomando como referência o curso *Liderança Extraordinária*, oferecido entre 2019-2020, que inaugurou a *Escola de Líderes Online* do pastor Silas Malafaia e contou com 892 alunos inscritos.

dinheiro. Então o que que eles fazem? Eu vou vender, já que eu não posso vender o evangelho, então eu vou vender a minha expertise, que é a do curso que eu acabei de fazer.. e aí vai em frente.¹⁷⁷

Tendo em conta a necessidade de sobreviver ao mercado evangélico, não sendo solapado pelo neopentecostalismo, faz sentido a adesão do protestantismo histórico a novas ideias de fé, embora isso possa comprometê-lo, trazendo desconfiança e questionamentos quanto a potência de suas doutrinas históricas, ou pior, arruinando de vez sua tradição teológica. O fato, entretanto, é que se dilata uma espécie de zona mista no protestantismo contemporâneo: uma hibridização da fé evangélica que se articula pela transitividade religiosa. Ora, nesta topografia se instalam duas formas dessubjetivantes, (1ª) uma mais rígida veiculada por formas de assujeitamento bem delimitadas por doutrinas, ritos e práticas; e (2) outra mais flexível se processando de um modo mais aberto ou volátil, com menos vinculação institucional e mais transitividade. Ambas se inscrevem a partir de delineamentos dessubjetivantes, porém a segunda se constitui de forma mais incisiva e sorrateira, podendo inclusive nortear a fé nua por sua sutileza e imprevisibilidade; por sua capacidade de escapar a certos rastreamentos analíticos e uso de elementos não elencados no arcabouço teológico tradicional; por sua articulação neoliberal e formas de gestão empresarial e marketing; por incorporar ao seu produto o performativo, o espetáculo, o mágico e o fantástico para o consumo das massas; por sua habilidade de entregar ao sujeito fiel o que ele deseja, atraindo-o e lhe traindo, confundindo-o enquanto lhe entorpece e o assujeita a sombras. Esta segunda forma dessubjetivante em ação pela transitividade religiosa é capaz de entalhar no sujeito fiel uma clausura do mesmo na intransitividade de si.

3.3 INVERSÃO ZOÉTICA

Antes de seguir com uma analítica de investigação de práticas do protestantismo contemporâneo, convém destacar brevemente uma apropriação terminológica feita por Agamben que parece colocar-se como provocação. Suspeita-se que o pensador italiano esteja de forma intencional instigando uma tensão pelos usos que faz dos termos antitéticos *bios* e *zoé*, os quais interpreta como referindo-se respectivamente à vida animal e vida política. Faz-

¹⁷⁷ C. Filho, *Coaching ministerial! – A adesão dos pastores*, 2018.

se notório que Agamben é um conhecedor da literatura neotestamentária, bem como do seu texto grego, sobretudo paulino, tanto que escreveu uma obra de referência em torno da principal epístola do apóstolo Paulo: *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*, deixando manifestar sua habilidade no manejo dos manuscritos em grego *koiné*.

É nesse ponto que se torna no mínimo intrigante o modo como Agamben opera uma possível inversão dos binômicos *bios* e *zoé*, ao menos na forma como os termos, amiúde, são traduzidos na Bíblia. Para Agamben, *zoé* é a vida animal, vida desprovida de qualquer valor, porém, no texto neotestamentário, *zoé* é continuamente interpretada como a vida divina, espiritual, a vida que vem de Deus. *Zoé* é a vida prometida àqueles que recebem a Cristo como seu Senhor, constituindo-se como um modo superior de vida, em contraposição à vida terrena, temporal, temporária, perecível. Por exemplo, em João 3:16, postula-se que “Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”, e o sintagma “vida eterna” utilizado é ζῶην αἰώνιον. No Novo Testamento, o qualificador “eterna” jamais acompanha outra forma de vida senão *zoé*.

E quanto ao verso anterior, João 3.15: “para que todo aquele que nele crê tenha a vida eterna”, que é justamente onde ocorre pela primeira vez o uso da expressão *vida eterna* no quarto evangelho, D. A. Carson, exegeta do Novo Testamento, comenta acerca de tal expressão:

O significado exato dela é ‘vida da era (*aion*) por vir’, e, portanto, a ressurreição da vida. Mas no evangelho de João aquela vida pode, em alguma medida, ser experimentada antes do fim, assim como nos sinóticos o Reino surge antes do fim. Além disso, aqueles que leram o *Prólogo* lembrarão que a vida reside na Palavra: “nele [que é a Palavra] estava a vida” (1.4). A vida eterna começada pelo novo nascimento não é nada menos que a vida eterna da Palavra eterna.¹⁷⁸

Conforme supracitado, a vinculação de *zoé* a *aion* retrata um modo esplendido de vida espiritual oriundo da própria ação divina que garante não apenas vida no presente, mas também ressurreição futura. Ora, essa forma de vida não pode ser tomada como sendo de pouca monta, ao menos nos termos joaninos.

Ainda no registro do apóstolo João, em João 14:6, Jesus diz a respeito de si mesmo o seguinte: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Ἐγώ Εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή). Ora, o termo traduzido por “vida”, nesta citação, que o próprio Filho de Deus, Jesus Cristo, utiliza para designar sua identidade é *zoé*. E depois, já no fim desse evangelho, na conhecida oração sacerdotal em João 17, Jesus declara (no verso 3): “E a vida eterna é esta:

¹⁷⁸ D. Carson, *O comentário de João*, op. cit., 2007, p. 203-204.

que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro”, e novamente o termo “vida” é *zoé* (ζωή). Na própria abertura do Evangelho de João, verso 4, o evangelista apresenta o Filho de Deus como aquele em quem “a vida estava nele e a vida era a luz dos homens” ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων’, e nas duas referências o termo “vida” é *zoé*. E não apenas nos evangelhos, mas nas próprias epístolas, o termo que qualifica a vida como dádiva de Deus é, amiúde, *zoé*, como em Romanos 8:4b, quando Paulo, dirigindo-se aos cristãos, diz: “andemos em novidade de vida” (ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν). O autor de Hebreus, no capítulo 7, verso 16, comenta que o sacerdócio de Cristo é superior aos anteriores, pois se constitui “segundo o poder de vida indissolúvel” (κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκατάλυτου). Desse modo, pode-se notar que, tanto nas referências que se dirigem a Cristo quanto nas que se destinam aos cristãos, *zoé* é o termo que qualifica o modo de vida do sujeito fiel. Ora, dentre os principais termos gregos do Novo Testamento utilizados para traduzir “vida”, *Bios* não tem sequer a mesma importância de *psiquê*, que, amiúde, referencia a vida natural ou da alma (c.f. Mc 8.37).

Neste sentido, tomando em conta seu conhecimento dos textos cristãos, provoca uma certa estranheza o uso feito por Agamben dos termos *bios* e *zoé*, por sua desarmonia em relação ao texto neotestamentário. Nesta, o termo *zoé* norteia as qualidades espirituais mais sublimes da vida cristã, e não um estatuto vinculado ao *homo sacer*. Em contrapartida, o termo *bios* não está atrelado às ideias de virtude ou liberdade, por exemplo, nem se constitui como a vida política. Portanto, pressupondo que Agamben não tenha articulado o binômio com desconhecimento do texto do Novo Testamento, o jogo parece ser outro. A hipótese que surge então é que seu uso procura vindicar uma crítica que se inscreve por tal tensão paradoxal: de um lado, os cristãos supõem vivenciar pela *zoé* a vida de Deus, constituindo-se como sujeitos de fé; de outro, o que se instala neste plano é justamente a dessubjetivação religiosa (a vida de negatividade e destituição de si). Nessa aporia tem-se a afirmação da figura do *homo sacer* instaurando-se pela gloriosa *zoé* cristã. A fé nua parece então inscrever-se pela identidade virtuosa da moralidade cristã, a saber, por uma vida que se vive “zoéticamente”.

3.4 CAMPO DE CONCENTRAÇÃO: FÉ

Considera-se a existência de formas de fé nua que se manifestam por sua potência de docilizar, entreendo. Seus modos de operação velada usam o simbólico cristão de forma recreativa, ainda que refratária, porquanto se propõem a rescindir com certos maquinismos dessubjetivantes.¹⁷⁹ Para assinalar certos elementos desse modo de se subjetivar e articular alguns contrastes, convém observar um trecho bem no início de *Santa Cruz*, quando João Moreira Salles apresenta o propósito de seu filme: “Este programa acompanhou o desenvolvimento desta igreja, *Casa de oração Jesus é o general*, [...] para ver de perto por que uma doutrina que prega a abstinência de tanta coisa: bebida, fumo, saia curta, carnaval e até futebol atrai precisamente aqueles que já têm tão pouco”.¹⁸⁰ Ora, a problematização evocada por Salles tem a ver com os motivos que levam pessoas tão simples e pobres a se sujeitarem com tanto afinco a um regime religioso tão severo. O filme *Santa Cruz* analisa então uma vertente evangélica de forte dessubjetivação, a pentecostal, que, entre tantas, é apenas uma das formações dessubjetivantes desta plataforma, já que a dessubjetivação cristã é tão velha quanto o protestantismo. Todavia, em contrapartida, tem-se outros modos dessubjetivantes, os “mais recentes”, que despertados e redefinidos pela contemporaneidade, não mais se inscrevem tão acidamente pela negatividade teológica, embora operando um sistema de assujeitamento tão subjugante quanto, e até mais, acionando inclusive a fé nua, que é o circuito religioso de maior potência dessubjetivante.

Assim, o que vem à tona neste novo cenário religioso do século XXI é o despontar de uma subjetividade cristã não mais interessada nas consagradas práticas ascéticas de negação de si: confissão, jejum, penitência/mortificação etc. Não obstante, é preciso tomar o cuidado de não cair em armadilhas, ignorando que a contemporaneidade se ergue a partir de formas distintas e inusitadas de relações. As próprias estruturas cristãs que se instalam pela negação de si e que são fortemente dessubjetivadas parecem insistir na sua permanência. É curioso observar certas retomadas como a do protestantismo calvinista. Como pode ser observado na série de textos publicados pela revista *Time*, no dia 12 de março de 2009, intitulada *10 Ideas Changing the World Right Now* [10 ideias que estão mudando o mundo hoje], quando elenca

¹⁷⁹ Algumas amostras disso tem a ver com a necessidade de arrependimento de pecados, confissão, obediência, conversão, membresia eclesial, catequese, sacramentos.

¹⁸⁰ J. Salles, *Santa Cruz, filme*, 2000.

o “novo calvinismo”¹⁸¹ como uma dessas ideias. Ora, o calvinismo é uma corrente teológica que apregoa doutrinas pouco amistosas como a depravação total e a predestinação. Apesar disso e de modo intrigante, formações protestantes que se pautam por tais ideias de fé estão conseguindo não apenas se sustentar, como também influenciar certas fatias do mundo contemporâneo. Conforme David Van Biema, o “Calvinismo está de volta, e não apenas musicalmente”.¹⁸² Esta afirmação parece sugerir que o calvinismo que tem reaparecido na contemporaneidade ainda contém seus traços ascéticos de pensabilidade dessubjetivante clássica.¹⁸³ Isso não deve ser negligenciado, visto que desenha um traço estético importante da atualidade, a saber, a existência de duas formas distintas de dessubjetivação evangélica. É nesse sentido que a mesma era tecnológica que acompanha a subida ao palco das formas mais híbridas e categóricas do novo evangelicalismo, também presencia o ressurgimento das velhas formas de constituição protestante, ainda que esta seja de forma bem mais comedida. E apesar das religiosidades evangélicas do Século XXI não serem preponderantemente constituídas por elementos de fé que se pautam por formas de negação de si, mortificação, penitência etc, tão característicos dos cristianismos pré-modernos, boa parte das igrejas evangélicas contemporâneas ainda estão arraigadas, nalguma medida, a essas formas dessubjetivantes. Aliás, é justamente esse aspecto prático da dessubjetivação evangélica que tanto inquietou João Moreira Salles em *Santa Cruz*, isto é, que crentes numa condição de vulnerabilidade social insistissem em abdicar – em nome da fé –, de prazeres básicos da vida: bebida (alcoólica), futebol, bens etc. Parece que se tem aí a operação dos graus mais extremos de dessubjetivação, qual seja, a fé nua. Ela se processa a partir de campos de retenção, invisibilizando fiéis e operando uma espécie de limbo jurídico no qual estes têm apenas o “direito de não ter direito algum”, como fomenta a canção “Eu decidi” do Ministério *Koinonya* de Louvor: “Eu decidi Jesus/ Te eleger como meu Senhor/ Meu direito é de não ter direito algum/ Meu querer é tão somente o Teu querer [...]”.^{184 185}

¹⁸¹ Este calvinismo não é novo no sentido de ter sofrido alguma modificação em suas considerações doutrinárias fundamentais, as quais são fortemente inscritas pela dessubjetivação. O termo “novo” aí, entretanto, aponta para uma maior aplicabilidade de sua teologia, qual seja, desenvolvendo sua teologia em campos ou áreas que até então não haviam sido ventilados.

¹⁸² D. Biema, *10 Ideas Changing the World Now*. 2009. [Trad. minha].

¹⁸³ Uma referência aos modos “antigos” de dessubjetivação. Nessa plataforma, a rigor, estão inscritos o protestantismo histórico e o pentecostalismo clássico (de “primeira onda”).

¹⁸⁴ B. Gomes, *Eu decidi*, 1991.

A fé nua opera seus engendramentos de distintas formas. As igrejas evangélicas, por exemplo, que se articulam pela prosperidade financeira dão amostras da existência de um plano de desjuridicização ou de formação de uma zona de destituição de direitos ou desjuridicização. Nessas estruturas a dessubjetivação é tão catalisada que dificilmente se ouvem notícias de alguém que tenha entrado com algum processo na justiça comum a fim de reaver os seus bens e/ou dinheiro doado à igreja. Geralmente os fiéis preferem aceitar o prejuízo a correrem atrás de seus direitos após terem sido ludibriados por igrejas que lhe prometiam, por seus votos de fé, o recebimento de grandes recompensas financeiras ou mesmo milagres. Uma destas exceções é Carla Dalvitt, que venceu sua batalha judicial contra a IURD, como destaca o portal de notícias G1 em reportagem de 13 de março de 2018: “Gaúcha vence na Justiça batalha para recuperar bens doados à Igreja Universal: ‘Lavagem cerebral’”:

A gaúcha Carla Dalvitt estava com problemas financeiros quando começou a frequentar a Igreja Universal do Reino de Deus, onze anos atrás. A pequena loja que tinha com o marido estava com pouco movimento, e havia várias prestações para pagar - ela e o marido, João Henrique, tinham acabado de comprar um Palio para levar o filho pequeno dos dois à escola. O casal queria construir uma casa, mas, sem dinheiro, estava morando na residência dos pais dela. Mas o que ela esperava que representasse uma saída para sua crise pessoal acabou se tornando um pesadelo, conta hoje. Carla diz que foi coagida pela congregação religiosa a doar a ela tudo o que tinha e acabou ficando sem dinheiro, sem carro e mal falada na pequena cidade onde mora, Lajeado, no interior do Rio Grande do Sul. Ela afirma que mudou de ideia logo em seguida, mas que a igreja se recusou a devolver sua doação.

Dalvitt menciona como começou tudo começou:

Carla conta que resolveu começar a frequentar os cultos após ver pastores falando na TV. “Eram mensagens positivas, de esperança, prosperidade. Tinha muitos depoimentos de gente que falava que tinha saído de crise, gente que dizia que devia à igreja tudo o que tinha”, diz. Ela diz que as doações que fez à Igreja começaram com o dízimo. O problema, afirma, é que não pararam por aí. “Eles diziam que você tinha que dar 10% de tudo o que você ganhava, e que tudo o que você desse, ia receber de volta”, conta. “O problema é que tinha um evento especial, a Fogueira Santa, onde as pessoas iam e doavam casa, carro. E eu não sei o que me deu... Eu estava desesperada.” Carla afirma que havia um evento em que os fiéis faziam promessas de doações, no qual ela disse que entregaria suas posses à igreja. “Depois disso eu fiquei na dúvida, pensei em desistir. Mas eles sempre falavam que tinha uma maldição para quem prometeu e não doou, que a pessoa ia ser amaldiçoada”, diz. “E eu fiquei pensando na maldição, com medo da maldição.”¹⁸⁶

¹⁸⁵ “Ministério *Koinonya* de louvor” foi um dos mais importantes grupos de música evangélica congregacional do Brasil. Ele foi organizado por Benedito Gomes (Bené), em Goiânia, em 1988, e teve suas atividades encerradas em 2008. Ao longo de sua história, o grupo teve 15 discos gravados e contou com muitos cantores que, posteriormente, obtiveram carreiras de sucesso no cenário evangélico/gospel, como Alda Célia, Ludmila Ferber e Kleber Lucas.

¹⁸⁶ *Gaúcha vence na Justiça batalha para recuperar bens doados à Igreja Universal* [...], 2018.

Muitos hesitam na hora de se posicionar contra o ordenamento religioso devido ao receio de sofrerem alguma forma de malefício ou punição de cunho espiritual. É por isso que nem sempre é possível fugir de tais campos de concentração religiosa. Ademais, na maior parte dos casos o sujeito fiel está de tal modo tomado pelo medo que sua atitude é apenas a de evadir-se, eximindo-se de qualquer reação ante os danos sofridos.

Do caso Dalvitt, nota-se que após fazer a sua doação à igreja, ela mudou de ideia logo em seguida. Mas por que não foi atendida? Estaria aí um ordenamento (no caso o religioso) de hierarquia superior a qualquer outra? Parece, às vezes, que um estado de exceção religiosa tem operado extrapolações e banimento de sujeitos de fé, embora tal condição reguladora nem sempre seja tão perceptível. Isso não é inédito à contemporaneidade, se bem que, nos tempos que correm, tem tomado uma dimensão nunca antes vista. Populações de fé estão sendo apreendidas a partir de sua nudez abstrata, tornando-se objeto de regulação e controle por parte de soberanias religiosas que se desdobram a partir de demandas de consumo, produção e tecnologização.

Na IURD, para participar de uma “campanha de fé” e receber as “bênçãos”, o fiel deve realizar “votos ou sacrifícios de fé”, e isso implica a dádiva de bens ou valores para a igreja. Assim, ao entrar num “propósito” (às vezes chamam assim o ato de participar dessas campanhas de fé), entre o início da campanha/doação e a recepção das bênçãos prometidas pela igreja, o sujeito fiel se mantém num estatuto jurídico-espiritual de suspensão/provisoriedade, que pode ter ou não um fim favorável: receber as “bênçãos”. A rigor, se os fiéis recebem essas bênçãos é devido ao seu exercício de fé (somando-se a isso o poder espiritual da igreja: “uma igreja forte que pode liberar essas bênçãos divinas”), se não as recebem deve-se à sua falta de fé (o fiel não se sacrificou o suficiente e por isso precisa ter mais fé da próxima vez). Em nenhuma hipótese a culpa pelo não recebimento das bênçãos se deve à igreja, o penalizado é sempre o fiel por sua incredulidade ou fraqueza de fé. Sobre isso, Gustavo M. Neto e Maurício C. Jr. mencionam: “A promessa da cura, da abundância é, muitas vezes, de concretização impossível, pela força da realidade. Embora pequenas (ou grandes) graças sejam concedidas por Deus aos fiéis, que testemunham nos cultos as bênçãos derramadas, os bancos de tais igrejas continuam repletos de pessoas em sofrimento ou em

busca de algo melhor para suas vidas – ou seja, a prosperidade não chegou às mesmas”.¹⁸⁷

Neste sentido o caso Dalvitt é notável por ter ela rejeitado acatar a sua própria destituição pelo silenciamento de si. Foi assim que ela abandonou a IURD, optando por romper com eles, porém, sem se furtar aos seus direitos. Ela não se deixou objetificar como sujeito errante ou delinquente sem fé, nem permitiu ser perfurada por técnicas biopolítico-religiosas de ação permanente sobre si. É assim que Dalvitt, desvencilhando-se corajosamente de seus agulhões, procura um advogado e registra um boletim de ocorrência. Depois disso a IURD ainda tentou se defender alegando que ela não tinha como provar tudo o que havia doado à igreja. Mas Dalvitt conseguiu comprovar suas doações e “o tribunal entendeu que se tratava de ‘coação moral irresistível’ e ‘abuso de direito’”.¹⁸⁸

Mais recentemente, outro caso também chamou atenção.

A decisão da 4ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul condenou a Igreja Universal a devolver uma doação de R\$ 19, 8 mil. O caso aconteceu com o casal de idosos, Domingos de Deus Corrêa e Socorro dos Santos Corrêa, em Três Lagoas no interior do estado. Devotos da Igreja Universal, o casal resolveu fazer a doação em busca de um milagre. Em 2016, Domingos vendeu seu carro por R\$ 18 mil e ainda somou a quantia com sua aposentadoria integral de R\$ 1980. No mesmo ano, ele doou o valor para a instituição religiosa. Entretanto, a graça esperada pelo casal não aconteceu. Com isso, o senhor tentou recuperar a quantia com a igreja, que não quis devolver o dinheiro. Após a negativa, o casal decidiu procurar a Justiça para reaver a quantia e pedir uma indenização por danos morais. “Ao acordar da lavagem cerebral que o Pastor lhe fez e percebendo que tinha sido ludibriado, procurou a Igreja Ré para receber seu dinheiro de volta por diversas vezes, porém, todas foram infrutíferas, razão pela qual não lhe restou alternativa senão o ajuizamento da presente ação”, disse o advogado do casal, Eric Wanderbil de Oliveira, para revista Fórum. A universal alegou então que, o casal não tinha perdido tudo, pois reside em casa própria. Além de tudo, a igreja tentou barrar o direito do casal à Justiça gratuita. “O ministério da entidade Ré difunde a fé, a esperança, o amor a Cristo, o amor ao próximo, não condizendo com induções a erro, coação, manipulação, ou qualquer outra alegação que não se coaduna com o que prega”, explicou. Após todo o processo judicial no qual a Igreja Universal ainda recorreu da decisão, a Justiça manteve a sentença em prol do casal de idosos, mas negou o pedido de indenização por danos morais.¹⁸⁹

O caso destes idosos, Domingos e Socorro Corrêa, é bastante similar ao de Dalvitt, sobretudo pela correspondência dos acontecimentos: doação/oferta de fé, falácia/ludíbrio, tomada de consciência, ação judicial, culminando em processo com decisão favorável aos fiéis. Cabe dizer que casos como esse não são comuns. Muitos dos sujeitos de fé não conseguem escapar de tais conjunturas de intensa dessubjetivação, rompendo com núcleo de suas estruturas de fé cravejadas por crenças/práticas como a teologia da prosperidade,

¹⁸⁷ G. Neto; M. Junior., *A sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico*, art. cit., 2010, p. 766.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Justiça condena Igreja Universal a devolver doação de idosos no Mato Grosso do Sul*, 2020.

confissão positiva¹⁹⁰ e outras semelhantes.

Cumprir dizer que existem formações evangélicas na contemporaneidade cuja dessubjetivação é tão ou mais exacerbada como a IURD, operando até mesmo a fé nua por categorias diluídas, positivas e profundamente agressivas. Ora, até o fim do Século XX, havia uma certa preocupação das igrejas evangélicas que surgiam de vincular-se, ao menos nominalmente, a uma formação evangélica de maior credibilidade (“Batista”, “Presbiteriana”, “Assembleia de Deus”) para ganhar um certo respeito em sua nova formatação ao se marcar pela fé histórica. As coisas, porém, mudaram. Hoje os grupos que se formam já não estão mais tão interessados por vincular-se aos ramos tradicionais do protestantismo. Na verdade, a tendência é a de retirar do nome da igreja qualquer referência a alguma denominação histórica. Tem sido assim em igrejas como a Palavra Viva *Church*, que antes se chamava Igreja Batista Palavra Viva,¹⁹¹ com a Igreja da Cidade, que era a Primeira Igreja Batista de São José dos Campos etc. Com essas readequações em termos de nomenclatura, observa-se assim um desejo de distanciamento da fé protestante clássica, o que não necessariamente implica que o sujeito fiel conquistou algum grau de autonomia, maturidade e liberdade. Aliás, isso pode estar é indicando justamente o contrário: uma subserviência sem medida que se põe como insígnia de uma suspensão de direitos ainda maior que se deflagra pelos ditames do Ocidente. Mesmo que vestígios dessa conjuntura apareçam de tempos em tempos na história cristã, parece que agora estão atingindo modos nunca outrora vistos. Talvez isso tenha sido produto da desativação de uma constituição cristã dicotômica, de ideias de oposição, bem como do surgimento de modos híbridos de existência neopentecostal. Esta pesquisa, porém, não pretende se aprofundar nessas tensões embaraçadas, mas apenas analisar as práticas cristãs, suas condições de produção e os efeitos discursivos que se sedimentam pelos dispositivos de fé contemporâneos, os quais nem sempre são estáveis, marcados por regularidades e de fácil percepção.

Enquanto pertence a uma complexa estrutura religiosa em sua parafernália dessubjetivante, “o campo de concentração: fé” instala sua biopolítica por meio de uma

¹⁹⁰ É um movimento que se vincula à teologia da prosperidade das igrejas neopentecostais. A confissão positiva consiste simplesmente em enunciar positivamente o que se crê ou o que se quer receber a fim de que o desejo do fiel, sendo manifestado por palavras, se torne realidade (“seja materializado”).

¹⁹¹ Uma igreja fundada em Florianópolis-SC no ano de 1988 pelo cabeleireiro Pedro Flori Ramos ou apenas “Flori”, atualmente conhecido como bispo Flori.

individualidade que se constitui por um novo uso dos corpos, conforme destaca Peter Pal Pelbart:

Desde algumas décadas, o foco do sujeito deslocou-se da intimidade psíquica para o próprio corpo. Hoje, o eu é o corpo. A subjetividade foi reduzida ao corpo, à sua aparência, à sua imagem, à sua performance, à sua saúde, à sua longevidade. O predomínio da dimensão corporal na constituição identitária permite falar em uma “bioidentidade”. É verdade que já não estamos diante de um corpo docilizado pelas instituições disciplinares, como há cem anos, o corpo estriado pela máquina panóptica, o corpo da fábrica, o corpo do exército, o corpo da escola. Agora cada um se submete voluntariamente a uma ascese, seguindo um preceito científico e estético. É o que Francisco Ortega, nos passos de Foucault, chamou de bioascese.¹⁹²

O deslocamento que advém da objetificação do corpo é um traço sobressalente das formações biopolíticas evangélicas. Mas é um equívoco acreditar que isso se dá apenas pelos modos monásticos medievais, ou seja, a partir de ascese, jejum, votos de pobreza e outras formas de mortificação. O espectro da fé possui uma florada variada de engendramentos dessubjetivantes. Alguns, como os adeptos da teologia da prosperidade, chegam ao ponto de afirmar que a saúde física do corpo e a sua imunidade a qualquer doença é um traço fundamental da bênção espiritual.¹⁹³ Ora, além da prosperidade da saúde física e do corpo saudável, há outras formas de bioidentidade atreladas à necessidade do fiel se constituir por uma aparência ideal. Isso tem relação com o que Pelbart descreve: “por um lado, trata-se de adequar o corpo às normas científicas da saúde, longevidade, equilíbrio, por outro, trata-se de adequar o corpo às normas da cultura do espetáculo, conforme o modelo das celebridades”. E ainda: “Reduzidos ao meu corpo, do corpo excitável ao corpo manipulável, do corpo espetáculo ao corpo automodulável”, e conclui: “é o domínio da vida nua”.¹⁹⁴ Nesse horizonte, faz-se inevitável não fazer a transposição da vida nua à fé nua. Pois, inscrevendo-se sobre os corpos dos sujeitos de fé, os novos modos de operação biopolítica e as novas conjunturas dos campos de concentração da atualidade operam, não tanto instigando as antigas e virtuosas formas de ascetismo cristão: pobreza, sofrimento e mortificação, mas por formatações de espetáculo: saúde, beleza física, prosperidade financeira, sucesso etc.

Quando se contempla uma estética do evangelicalismo contemporâneo, percebe-se, na sociedade, o aparecimento de uma série de grupos de fé inéditos, alguns dos quais não é mais possível sequer identificar seus vincos com o cristianismo histórico. Dentre tantos, a Igreja no Cinema (*INC House*) é um dos que apresentam os elementos mais interessantes. Na

¹⁹² P. Pelbart, *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*, op. cit., 2013, p. 27.

¹⁹³ Dentre as igrejas mais conhecidas que postulam essa teologia estão a IURD, IMPD e IIGD.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 2013, p. 28.

sua declaração de fé apresentada na internet, eles afirmam acreditar “em uma sociedade onde as pessoas podem ser quem nasceram para ser. Uma sociedade onde o governo, as artes, a mídia, a religião, a educação, a família e a economia fazem parte de um todo e onde o indivíduo tem a possibilidade de exercer seu papel humano”.¹⁹⁵ Ora, parece evidente que a INC, por sua declaração de fé, preferiu não se vincular a nenhum referencial teológico, de modo que é impossível, até mesmo, identificá-los como evangélicos. O próprio modo como se articulam por seu marketing e propaganda, sem qualquer vestígio dessubjetivante, corrobora para sua intenção de atrair pessoas para seus encontros, sobretudo porque acontece num local discursivamente espetacular: o cinema. É interessante notar a forma como ocorre o seu agenciamento comunicativo. Eles convidam os internautas a ouvirem a gravação do último culto enunciando o seguinte: “Assista ao último palavrão”. Ora, eles não dizem: “Assista ao último sermão/pregação/homilia/mensagem”, que seriam as formas convencionais de se referir ao serviço em questão. E sem contar a ambiguidade evocada pelo termo “palavrão” em seu poder de acionar um campo semântico tomado pelo cômico, ironia, irreverência, xingamento, entre outras instâncias. Ora, a intenção da INC parece ser mesmo a de causar impacto e produzir os efeitos de sentido previstos por sua eficiente estratégia de marketing. Desse modo, eles são capazes de mobilizar pessoas de “espírito descolado”, sobretudo jovens, atraindo-os para suas reuniões, embora para isso precisaram desativar os vestígios dessubjetivantes de um modo ultrapassado de se subjetivar evangélico. Não é à toa que até mesmo em sua declaração de fé não é possível encontrar indícios desses elementos negativizados, já que poderiam produzir uma certa discursividade retrógrada, incapaz de magnetizar sujeitos joviais absorvidos pelas atrações de uma era tecnológica tão cheia de alternativas de entretenimento.

¹⁹⁵ Igreja no cinema, 2019.

Figura 17 – Convite para assistir a uma mensagem proferida na INC



Fonte – Imagem capturada da página da internet da INC.¹⁹⁶

A categoria da estética protestante que se manifesta sobretudo a partir do século XXI se constitui por uma heterogeneidade diluída. De um lado se observa uma velha maquinaria dessubjetivante que não faz sequer questão de “esconder os dentes”. Ela sabe que é capaz de enclausurar com grilhões pesados e instalar-se pela fé nua. Por outras vias, porém, tentando atrair ouvintes e não espantar ninguém, estão as novas composições do evangelicalismo contemporâneo. Elas procuram dar sinais de que estão em descontinuidade com os “velhos” modos protestantes e sua cultura organizacional, mas acabam por projetar cerceamentos pela positividade e expedientes sorrateiros de sedução. Por traz de novas nomenclaturas e inovações, alojam-se inebriantes estruturas de dessubjetivação. Sabe-se que a fé nua anela por se espetacularizar, enredando sujeitos de fé em assujeitamentos sem fim. Mas não é fácil perceber suas nuances em jogo, nem separar o “joio do trigo”, quanto mais decifrar instâncias que incidem sobre o campo de concentração: fé.

¹⁹⁶ Disponível em: <https://igrejanocinema.com/>. Acesso em: 21 fev. 2019.

4 CRISTIANISMO DA DIFERENÇA

E se ousássemos afirmar que não é no campo da ‘zoé’ que se dá essa resistência, mas sim a partir do que Deleuze chamou de ‘uma vida’, isto é, da vida concebida como virtualidade, diferença, invenção de formas, potência impessoal...

(Peter Pal Pelbart)¹⁹⁷

Se de um lado a modernidade contemporânea põe em relação uma nova biopolítica que operando a religiosidade cristã desencadeia velhos fechamentos que evocam a negatividade da *fé nua*; de outro, almejando, amiúde, insubordinação, ruptura, refração, virtualidade, invenção, articula-se o que poderia ser um devaneio impensável: a possibilidade de se processar uma discursividade evangélica que não se instala pelo princípio da identidade ou da representação, mas que abre séries fazendo o intempestivo medrar. Seria isso possível? Um cristianismo da singularidade, capaz de diferir, dissimulando-se por suas formas de forçar o pensamento e enviesar seus modos autônomos de perceber, penetrar, afetar. Sua dramática disruptiva é fissura que provoca enquanto se desbarata das garras da dessubjetivação. E se o cristianismo se inscreve por seu germen: a dessubjetivação, agora também tem seu algoz: a diferença. Nesse cenário, evitando-se presumir que a fé é sempre estanque, refreada, da ordem do passado, do fechamento, da representação, jamais cedendo à inflexão, cabe problematizar seus novos modos insurgentes de constituição. Isso não significa o fim de uma conjuntura e o início de outra, ninguém está afirmando uma nova era de um messianismo diferencial. Se há, pois, um “novo” ainda há um “velho”, ambos transitam por seus espaços, caminhando no mesmo chão, por vezes esbarrando-se, noutras diluindo-se. A contemporaneidade não trouxe o fim da religião: seus dias não estão contados. Ainda há clausura, medo, culpa, detenção. Ainda há fé nua, “fé demais”. Não foram dissipados. Não estão derrotados. Ei-los aí. Multiplicam-se enquanto espalham suas mutações. E agora, talvez, mais que nunca, a revelação ladeia a interpretação, a transcendência a imanência, os absolutos as relações, a moralidade a ética, a dessubjetivação a diferença, a vida a morte, os barcos a praia e a religião os homens, os quais seguem seu fado no fardo de sua existência.

¹⁹⁷ P. Pelbart, *O avesso do Nihilismo: cartografias do esgotamento*, op. cit., 2013, p. 256.

4.1 A DIFERENÇA EM SI

Numa conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de janeiro de 1968,¹⁹⁸ Jacques Derrida, para abordar a diferença na filosofia, cria o neografismo “diferança”¹⁹⁹ ²⁰⁰ [*différance*]. Ora, ao modificar apenas uma letra da palavra *différence*, ou seja, grafando a sílaba *re* com *a* em vez de *e*, ele provoca uma tensão na significação do termo, transtornando uma certa ordem do entendimento, ainda que sem operar qualquer alteração fonológica. Derrida diz que esta mudança é inaudível: este *a* da diferença “não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo”.²⁰¹ Segundo ele, “a diferença não é, não existe, não é um ente-presente (*on*), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que ela não é*, isto é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente”.²⁰² Embora propondo uma abordagem mais efetivamente linguística, a rigor, suas considerações quanto à diferença ou diferança situam-se concentricamente às articulações de Gilles Deleuze.²⁰³

Deve-se dizer de início que uma filosofia diferencial se contrapõe a uma filosofia da representação: que subordina a diferença à identidade. Na introdução de *Différence et Répétition*, publicada em 1968, Deleuze empenha-se por assinalar duas formas de repetição que permeiam toda a genealogia ou geografia de seu pensamento filosófico, quais são, a repetição do Mesmo, que se explica pela identidade do conceito ou da representação, e a repetição da diferença.²⁰⁴ Dir-se-ia que a diferença, mais que um conceito, trata-se de uma potência que se projeta a partir de outra, a repetição, sobre um plano de imanência, o qual permite aos conceitos serem arrematados na forma de pensabilidade filosófica. Aliás, para

¹⁹⁸ A conferência foi publicada no *Bulletin de la société française de philosophie* (julho-setembro, 1968) e em *Théorie d'ensemble* (col. Tel Quel), Ed. du Seuil, 1968.

¹⁹⁹ Termo adaptado pelo tradutor visando seu uso em língua portuguesa.

²⁰⁰ Derrida, com sua *diferança*, faz questão de salientar que seu neografismo se sobressai em relação ao termo *diferença*, visto que opera duas importantes especificidades a partir do termo “diferir” (do latim *differre*): 1ª) Diferir “é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito” (1991, p. 39). 2ª) O termo trata-se de “não ser idêntico, ser outro, discernível etc” (*Ibidem*). Assim, Derrida explica que a palavra diferença (com um *e*) não é capaz “de remeter, nem para o diferir, como temporização, nem para o diferendo, como *polemos*. É essa perda de sentido que a palavra diferança (com um *a*) deveria – economicamente – compensar. Ela pode remeter simultaneamente para toda a configuração das suas significações, é imediatamente e irredutivelmente polissêmica” (*Ibidem*).

²⁰¹ J. Derrida, *Margens da filosofia*, *op. cit.*, 1991, p. 35.

²⁰² *Ibid*, p. 37.

²⁰³ Para operar com ainda mais precisão os termos, convém ressaltar que Deleuze prefere articular a diferença como “diferença em si mesma”, que inclusive é o título do segundo capítulo de *Différence et Répétition*.

²⁰⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, 2017, p. 36 [trad. minha].

Deleuze: “A filosofia apresenta três elementos, cada um dos quais responde aos dois outros, mas deve ser considerada em si mesma: *o plano pré-filosófico que ela deve traçar (imanência), o ou os personagens pró-filosóficos que ela deve inventar e fazer viver (insistência), os conceitos filosóficos que ela deve criar (consistência)*”.²⁰⁵ Todd May, em *Gilles Deleuze: an introduction*, trata da imanência como o primeiro requisito de uma ontologia da diferença.²⁰⁶ Ora, o ímpeto deleuziano é movido pela imanência também nomeada “plano ‘pré-filosófico’, porque se o traça como pressupostos, e não porque ele existiria antes de ser traçado”.²⁰⁷ Em *Cinema 1 – a imagem-movimento*, Deleuze comenta: “Este conjunto infinito de todas as imagens constitui uma espécie de plano de imanência. Nesse plano a imagem existe em si. Esse em-si da imagem é matéria: não algo que estaria escondido atrás da imagem, mas, ao contrário, a identidade absoluta da imagem e do movimento”.²⁰⁸ Em *O que é filosofia?*, ele ressalta que o plano de imanência é “um solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos”.²⁰⁹ E ainda, de forma quase poética, numa entrevista com Luis Orlandi, Deleuze delinea que “os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola”.²¹⁰

Deleuze estava ciente de que devia a alguém a sua maneira de conceber o espaço ativo da imanência, ele diz: “Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa”. E ainda: “Ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da *Ética*”.²¹¹ Este terceiro gênero é justamente a ciência intuitiva: é o poder de criação ou invenção que objetiva a produção de novos modos de vida. É assim que Espinosa rompe com a transcendência em detrimento da imanência. E com relação a isso, Orlandi interroga Deleuze:

²⁰⁵ G. Deleuze; F. Guatari. *O que é a filosofia?*, op. cit., 2010, p. 93.

²⁰⁶ T. May, *Gilles Deleuze: an introduction*, op. cit., 2017, p. 27 [trad. minha].

²⁰⁷ G. Deleuze; F. Guatari. *O que é a filosofia?*, op. cit., 2010, p. 94.

²⁰⁸ G. Deleuze, *Cinema 1 – a imagem-movimento*, op. cit., 2018, p. 99.

²⁰⁹ G. Deleuze; F. Guatari. *O que é a filosofia?*, op. cit., 2010, p. 52.

²¹⁰ *Conversações: Luiz Orlandi e Gilles Deleuze*, 2016.

²¹¹ G. Deleuze; F. Guatari. *O que é a filosofia?*, op. cit., 2010, p. 60.

ORLANDI – Lembra-se que, ao pensar principalmente no “prodigioso livro V” da Ética, o senhor disse que Espinosa “é o príncipe dos filósofos”? Por que tão singela homenagem?

DELEUZE – Ora, o senhor há de convir que, se fosse possível contar uma história da filosofia do ponto de vista da instauração de um plano de imanência, Espinosa seria o responsável pelo momento de maior radicalidade de uma tal história.

L.O – Sim, mas por que ‘príncipe’?

DELEUZE – Muito simples: quando digo príncipe não estou pensando na hierarquia que, de um lado, o submeteria a um rei transcendente e, de outro, o sobreporia como transcendente a subalternos. A hierarquia que me atrai não é desse tipo, caudatária de relações entre classes ou entre posições de mando. A hierarquia que me atrai é a do jogo das singularidades, a da distribuição das diferenças em correspondência com problemas dos quais elas participam como mais ou menos ordinárias ou mais ou menos notáveis. Por isso, penso que Espinosa é príncipe dos filósofos no melhor sentido da palavra príncipe: aquele que é o ‘mais notável em talento ou em outras qualidades’. Mais rigorosamente, ele é o príncipe, porque “sabia plenamente que a imanência pertencia tão-somente a si mesma”, sendo ela um “plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas coordenadas intensivas”. Príncipe, por “não ter aceito compromisso algum com a transcendência”, por ter encontrado a “liberdade tão-só na imanência”. Como esse príncipe preencheu a “suposição pré-filosófica” da filosofia, seus próprios conceitos de “substância e de modos é que se remetem ao plano de imanência como ao seu pressuposto”.²¹²

A presença de Espinosa e a sua operação imanente na obra de Deleuze incita reflexões quanto à transcendência. Ora, para não cair nas urdiduras da transcendência, seja das Formas, de Deus ou do sujeito humano, destaca May, faz-se necessário dois comprometimentos. O primeiro exige a existência (e interação) de pelo menos duas substâncias ontológicas, o que faz com que uma das duas seja superior a outra.²¹³ May argumenta: se fossem duas substâncias do mesmo tipo, então, elas interagiriam e se tornariam uma substância única ou não interagiriam, formando dois universos distintos; mas na filosofia só há um universo a ser explicado: o nosso universo.²¹⁴ O segundo comprometimento: essa interação entre duas substâncias privilegia uma delas tanto em poder como em valor.²¹⁵ Além do mais, “o que deve ser reconhecido como superior não é deste mundo: o infinito, o não-físico, o ilimitado e a unidade de uma identidade de si”.²¹⁶ É importante também observar a terminologia deleuziana, sobretudo a forma como se apropria dos termos “transcendental” e “transcendente” em seus escritos. Sobre isso, Roberto Machado, em *Deleuze e a filosofia*, diz: “A palavra transcendente não se opõe à transcendental. Transcendental diz respeito à forma da faculdade; transcendente, ao exercício ou ao uso da faculdade”; e ainda: “Transcendente não significa de modo algum que a faculdade se dirige a objetos fora do mundo, mas, ao

²¹² *Conversações: Luiz Orlandi e Gilles Deleuze*, 2016.

²¹³ T. May, *Gilles Deleuze: an introduction*, op. cit., 2017, p. 28-29 [trad. minha].

²¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

contrário, que ela apreende no mundo o que a concerne exclusivamente e que a faz nascer para o mundo”.²¹⁷ Conforme Cláudio Ulpiano Itagiba, foi Gilbert Simondon quem dissipou a unidade que até então havia entre as concepções de individualidade e singularidade, forjando a partir da última o campo transcendental, um terceiro elemento que não pertence ao físico nem ao psicológico.²¹⁸ Neste universo transcendental não se é atingido por regras físicas nem lógicas, visto que o seu governo se processa pelo acontecimento.²¹⁹

É a pensabilidade modal-imanente espinosista que é evocada para articular a filosofia da transcendência ou do espírito.²²⁰ Deleuze diz: “Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentos que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é ‘melhor’ que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência”.²²¹ Desvencilhando-se então dos sistemas de julgamento norteados pela vida idealizada da moral transcendente ou metafísica da racionalidade (que avalia comportamentos a partir de critérios como “melhor” ou “pior”), Deleuze instala a absolutização da imanência e se desprende de qualquer valor ou moral que venha de “de fora”, ou seja, “do exterior, de um além mundo”. Ele diz: “Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida”.²²² Dizendo isso, Deleuze dá indicativos de que o pensamento, quando guiado por forças que vem de dentro, pode se constituir pela invenção e intensidade, e isso mesmo que seja articulado por pessoas inscritas no religioso, como os dois filósofos que cita:

É o que Pascal e Kierkegaard sabem bem, eles que são bons em movimentos infinitos, e que tiram do Antigo Testamento novos personagens conceituais capazes de fazer frente a Sócrates. O “cavaleiro da fé” de Kierkegaard, aquele que salta ou o apostador de Pascal, aquele que lança os dados são os homens de uma transcendência ou de uma fé. Mas não cessam de recarregar a imanência: são filósofos, ou antes os intercessores, os personagens conceituais que valem por estes dois filósofos, e que não se preocupam mais com a existência transcendente de

²¹⁷ R. Machado, *Deleuze e a filosofia*, op. cit., 1990, p. 144.

²¹⁸ C. Itagiba, *Aula em vídeo: a experiência transcendental*, 2017.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Este termo *espírito* não é utilizado aqui a partir das categorias teológicas do cristianismo, mas na forma como Espinosa dele se apropria em seu terceiro gênero do conhecimento.

²²¹ G. Deleuze; F. Guatari, *O que é filosofia?*, op. cit., 2010, p. 90.

²²² *Ibidem*.

Deus, mas somente com possibilidades imanentes infinitas que traz a existência daquele que crê que Deus existe.^{223 224}

Para Deleuze, desde que seja pela imanência, não há por que não acomodar nuances teológicas, religiosas ou de posição sujeito quaisquer que sejam. Partindo da liberdade e do pensamento, o procedimento filosófico deleuziano equipara-se a de um caçador que sai em busca da diferença,²²⁵ visando com isso operar seu sistema de relações entre conceitos. Desde logo, é Espinosa quem toma a cena deleuziana, de quem May diz ser o primeiro a desenvolver o pensamento da imanência, articulando-o a partir de três ideias principais: univocidade do ser, imanência, expressão.²²⁶ Com efeito, Deleuze privilegia a singularidade, heterogeneidade e multiplicidade, interagindo com filósofos passíveis de entrarem em ressonância e produzirem aberturas para a criação de novos pensamentos a partir de um mesmo espaço conceitual. O pensamento espinosista tem tudo isso. Aliás, diz Itagiba, a obra de Espinosa procura mostrar que o espírito humano só alcança a sua mais elevada potência na hora em que pode aumentar a sua potência de compreender: a grande questão de Espinosa seria assim a constituição de um método para aumentar a compreensão do homem.²²⁷

Para Deleuze o pensamento diferencial se apresenta mediante um pensamento sem imagem, que é diametralmente oposto da imagem do pensamento ou imagem dogmática do pensamento, já que a filosofia da representação subordina a repetição à identidade, desprezando o seu fator diferencial. Esta forma de filosofia representacional é desenvolvida no capítulo 3 de *Différence et répétition*, quando Deleuze a descreve a partir de oito postulados. (1) O primeiro é o princípio da *Cognatio natura universalis* [A natureza universal do pensamento], comumente tomada como “a boa natureza do pensamento e a boa vontade do pensador”, ou seja, sua sinceridade. (2) A seguir, do ideal ou do senso comum, que é aquilo que as pessoas já conhecem, aceitando sem qualquer reflexão ou crítica. Nisso, a *doxa* é

²²³ *Ibid*, p. 90-91.

²²⁴ Além desses dois filósofos inscritos pelo religioso, Deleuze tem ainda outros intercessores, como Leibniz, um filósofo racionalista e cristão católico, árduo defensor do ecumenismo; e Espinosa, um filósofo que influenciou demasiadamente a Deleuze, o qual foi um judeu que produziu uma pensabilidade imanente de Deus, ou seja, já que efetua a sua própria natureza (A causa Ativa) – *Natura naturandi* –, que é livre e por isso não é constringido por nada em sua liberdade. A forma como Espinosa articulou seu pensamento o vincula a uma forma de religião conhecida como animismo.

²²⁵ Quanto ao procedimento de Deleuze de tomar os conceitos de outros pensadores e utilizá-lo em sua filosofia, por vezes de forma enviesada, Roberto Machado comenta o seguinte: “o ‘roubo’ de um conceito, e a integração à sua filosofia, muitas vezes desconsidera as implicações que esse conceito acarreta em seu sistema de origem. Esse procedimento do *sim... mas*, que se repete em todas as suas leituras e que é em grande parte o responsável pelas ‘torções’ produzidas nos textos que ele integra e relaciona com outros, é constitutivo de sua técnica de colagem (1990, p. 150).

²²⁶ T. May, *Gilles Deleuze: an introduction*, op. cit., 2017, p. 39 [trad. minha].

²²⁷ C. Itagiba, *Hábito e renovação: uma aula dadaísta*, 2017.

vindicada e em detrimento do paradoxo. (3) O terceiro, do modelo ou da reconhecimento, advém da aceitação ou reconhecimento de uma verdade ou identidade apresentada. (4) Quarto, do elemento ou da representação, que é basicamente uma síntese dos demais postulados. (5) Quinto, do negativo ou do erro. (6) Sexto: O princípio da designação, a qual, sendo tomada por verdade, possui como sentido a duplicação amortizada da proposição ou sua reduplicação indefinida. (7º) Sétimo, da modalidade ou das soluções. E o último postulado, (8º) o resultado do saber, que é o postulado do fim ou do resultado; o saber é a subordinação do aprender ao saber, da cultura ao método. Ora, considerando estas duas pensabilidades: diferença e representação, Roberto Machado assim simplifica, fornecendo o seguinte contraste: enquanto o pensamento sem imagem é pluralista, ontológico, trágico, imanente, ético; a imagem do pensamento é dogmática, metafísica, racional, transcendente e moral,²²⁸

Cabe dizer que Platão é um dos pensadores da representação que devem ser combatidos, a ponto de Deleuze asseverar que a tarefa da filosofia se define como “reversão do platonismo”,²²⁹ cuja missão é “recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem”.²³⁰ Entretanto, curiosamente, Deleuze não deixa de se inscrever no platonismo e ruma em direção a ele, embora de forma enviesada: em busca da diferença, a qual encontrou nos simulacros, que seriam “estes sistemas diferenciais com séries disparatadas e ressonantes, com precursor sombrio e movimento forçado”.²³¹ Ora, o campo da diferença propicia o disfarce no bojo de sua dimensão heterogênea, e o ator disfarçado não é outro senão o *precursor sombrio*, o *dispar*, a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação as séries heterogêneas ou disparatadas.²³² Deleuze diz: “O essencial é a simultaneidade, a contemporaneidade, a coexistência de todas as séries divergentes em conjunto”.²³³ Ele indaga então que “se todas as séries coexistem, não é mais possível considerar uma como originária e a outra como derivada, uma como modelo e a outra como cópia”,²³⁴ o que faz com que a operação tenha outra fórmula: não é mais *é* ou *ou* [Identidade], mas sim *e* [Diferença]; ou na forma como apresenta Tomaz Tadeu da Silva: “A identidade é

²²⁸ R. Machado, *Deleuze, filosofia e literatura, aula*, 2017 [Vídeo 2].

²²⁹ G. Deleuze, *Différence et répétition, op. cit.*, 2017, p. 82 [trad. minha].

²³⁰ *Ibid.*, p. 92.

²³¹ *Ibid.*, p. 165.

²³² *Ibid.*, p. 157.

²³³ *Ibid.*, p. 162.

²³⁴ *Ibid.*, p. 163.

da ordem da representação e da reconhecimento: x representa y, x é y. A diferença é da ordem da proliferação; ela repete, ela replica: x e y e z...”²³⁵

Deleuze encontra em Nietzsche o ápice da filosofia da diferença,²³⁶ pois é este quem “traça um novo plano de imanência (movimentos infinitos da vontade de potência e do eterno retorno) que subvertem a imagem do pensamento (crítica da vontade de verdade)”.²³⁷ Ora, a força vital da filosofia diferencial-imanente de Deleuze encontra-se na relação que faz da noção de vontade de potência aplicada à sua interpretação do eterno retorno²³⁸: a mais vertiginosa das ideias de Nietzsche. Conforme Deleuze, “o sujeito do eterno retorno não é o mesmo, mas o diferente, nem é o semelhante, mas o dissimilar, nem é o Uno, mas o múltiplo, nem é a necessidade, mas o acaso”.²³⁹ Não é o retorno do mesmo nem do semelhante, mas é um retorno que “deriva de um mundo da pura diferença”,²⁴⁰ cuja potência produz “uma diferença originária, pura, sintética, em si”.²⁴¹

A partir de uma nota de rodapé de *Différence et répétition*, Deleuze cita um interessante comentário de Derrida: “Dizer que a diferença [*différance*] é originária é ao mesmo tempo apagar o mito da origem presente. Eis por que é preciso entender ‘originário’ sob rasura, sem o que se derivaria a diferença [*différance*] de uma origem plena. É a não-origem que é originária”.²⁴² Na origem ou não-origem tem-se assim a rasura, ou seja, a diferença: a não-identidade. É por isso que “a repetição no eterno retorno implica a destruição de todas as formas que impedem seu funcionamento, categorias da representação encarnadas no caráter prévio do Mesmo, do Uno, do Idêntico e do igual”.²⁴³ Nesta base o eterno retorno se constitui tão somente por sua potência ativa, criativa, diferencial, o que não implica dizer que nunca ocorrerá qualquer forma de destruição. Isso, porém, como diz May, “não se dará porque buscam destruir. Ao criar, pode haver obstáculos no caminho das forças ativas, impedimentos para que eles cheguem ao limite do que podem fazer”.²⁴⁴ Poder-se-ia dizer então que a diferença se estabelece naturalmente, de forma aleatória ou casual, ela não se constitui como intencionalidade reativa, de pura negatividade, ao pensamento representativo.

²³⁵ T. Silva, *Identidade e diferença: impertinências*, art. cit., 2002, p. 66.

²³⁶ R. Machado, *Deleuze, a arte e a filosofia*, op. cit., 2010, p. 91.

²³⁷ G. Deleuze; F. Guattari. *O que é a filosofia?*, op. cit., 2010, p. 79.

²³⁸ Roberto Machado comenta: “Nietzsche refere-se muito pouco ao eterno retorno, o que certamente faz dessa doutrina a parte mais difícil e talvez mais obscura de sua filosofia” (1990, p. 81).

²³⁹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., 2017, p. 164-65 [trad. minha].

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 164.

²⁴¹ *Ibidem.*

²⁴² *Ibidem.*

²⁴³ *Ibid.*, p. 164-65 [trad. minha].

²⁴⁴ T. May, *Gilles Deleuze: an introduction*, op. cit., 2017, p. 66 [trad. minha].

Tem-se assim o vislumbre de alguns dos aspectos da filosofia da diferença tal como mobilizada por Deleuze, os quais, de certa forma, já parecem ser suficientes para se começar a ensaiar algumas relações quanto à pensabilidade evangélica. Nesse respeito, deseja-se veicular certas formas de ver e perceber os modos diferenciais de constituição evangélica visando propiciar o alinhamento de uma estética do protestantismo contemporâneo.

4.2 O DIFERIR EVANGÉLICO

A expressão “cristianismo da diferença” provém de uma filosofia da diferença inspirada na forma como Deleuze opera seu pensamento. Alguns poderiam até objetar dizendo que isso seria uma articulação que segue na contramão da filosofia deleuziana, visto que seria algo inconcebível tomar o eixo de seu pensamento para mobilizar uma ideia religiosa. Por categoria, o cristianismo se constitui como pensamento representativo, da identidade, que postula a imagem do pensamento, produzindo assim repetições que não passam de cópias do mesmo. Deve-se dizer, no entanto, que esse modo de pensar pode ser elaborado de outra forma. Veja bem, Deleuze foi alguém que tomou filósofos, até “inimigos”, como seus intercessores, articulando, por vezes, torções em suas pensabilidades a fim de utilizá-las em sua filosofia. Este é o caso de Platão, filósofo da pensabilidade mítico-representativa, de quem Deleuze tomou a ideia de simulacro, enviesando-a, para marcar a força diferencial de seu modo de repetição. Mas não apenas isso – pasmem –, deve-se dizer que Deleuze não tem qualquer dificuldade com o pensamento religioso, desde que sua inscrição seja pelo plano da imanência, que, aliás, é a mola propulsora de sua pensabilidade. É assim que Deleuze faz usos de filósofos vinculados ao religioso, dentre os quais, Espinosa é quem mais se destaca, até porque, como diz Todd May, é um dos membros de sua “Trindade Santa”,²⁴⁵ ou seja, um dos três filósofos mais importantes para Deleuze.

Tendo posto isso, é possível, a partir de então, delinear um certo cristianismo diferencial que se insurge pelas malhas da fé contemporânea. É preciso dizer que a aplicação da diferença ao cristianismo, ainda que concêntrica em muitos traços às deliberações deleuzianas, todavia o extrapola operando por assim dizer um viés próprio. Nesses termos, um

²⁴⁵ O capítulo 2 de sua obra *Gilles Deleuze: an introduction* se intitula *Spinoza, Bergson, Nietzsche: The Holy Trinity* [Espinosa, Bergson, Nietzsche: A Santa Trindade] (2005, p. 26).

novo uso ou uma nova interpretação é fomentada de modo a expandir, em muitos aspectos, e restringir, em outros, a sua abrangência. Ademais, este modo de cristianismo poderia receber ainda outras formas de nomenclatura/qualificação como geográfico, serial, sem imagem, virtual, intempestivo, alternativo, emancipado, desviante, descontínuo, desentorpecido, dissimulado, disruptivo, dissonante, díspar, dissensual, disparatado, subversivo, selvagem, ruidoso, profano, serial, plural, mundano, natural, bucaneiro, sísmico, variante, amotinado etc.

Na origem desta pesquisa está a intenção de apresentar como potência de invenção um cristianismo capaz de se atualizar por sua abertura serial e singularidade, delineando uma aporia que se inscreve como a própria torção dos modos de percepção da fé evangélica. Apesar dos inevitáveis enfrentamentos causados por suas relações, ela não se constitui necessariamente como uma tentativa de opor-se pela imanência à tradição religiosa. Ela também não está imperiosamente em guerra contra o metafísico, até porque isso a tornaria vulnerável ante o risco de tomar indevidamente as armas do adversário, na forma como ocorreu com Platão no capítulo X da *República*, quando, ao criticar o pensamento mitológico, acabou por apropriar-se das categorias mitológicas para confirmar a inconsistência de seu pensamento. A diferença, porém, não deve ser entendida como letargia, descaso, impassividade ou indiferença, ainda que seja possível operar pela inoperosidade. Um cristianismo da diferença parece não depreciar este mundo, nem se interessa por abdicar dessa vida em detrimento da “outra”, pois isso o lançaria na cilada da representação, instaurando uma retomada platônica. É assim que o pensamento da diferença parece aceder ao apelo de Zaratustra, personagem de Nietzsche: “Suplico-vos, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra*”.²⁴⁶

A diferença cristã se arregimenta pela resistência e opera novos usos de suas práticas. Dessa forma, canteiros que até então eram um campo minado da dessubjetivação, agora começam a se articular de outro modo. Um adensamento em que se é possível observar um certo agenciamento da diferença é justamente na música cristã, principalmente pelo *gospel*, uma vez que parece mobilizar alguns de seus elementos. Magali Cunha comenta que “[...] com a explosão *gospel* são descartadas as teologias mais elaboradas”, pois, ela explica, “a orientação teológica e doutrinária das confissões torna-se um empecilho para se alcançar o divino”. E Cunha ainda diz que “no modo de vida *gospel*, a diversidade de práticas religiosas e a doutrina das confissões são interpretadas como inibição da ação de Deus e obstáculos à

²⁴⁶ F. Nietzsche. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. op. cit., 2016, p. 28.

intimidade com Deus”.²⁴⁷ Dessa citação, observa-se que o gospel encontra-se numa espécie de rota de colisão com os modos dessubjetivantes de inscrição evangélica, sobretudo os que se pautam pela confessionalidade e tradição histórica, visto que isso se torna um entrave ou obstáculo para uma manifestação evangélica mais livre e espontânea.

Ademais, um modo evangélico de se constituir pela singularidade parece estar sendo instigado pela Igreja Batista *Soul*.²⁴⁸ Fundada em 2013 por Kléber Lucas, um conhecido compositor de música gospel, a *Soul* tem como visão: “Ser uma igreja que expresse a Cristo em todos os ambientes da vida, com a compreensão de que aqueles a quem o Espírito salva não são pessoas perfeitas, pois elas não existem, mas seres quebrantados diante da presença de Deus em nós, a ponto de se deixarem ser transformados pela renovação das suas mentes”.²⁴⁹ E ainda: “Nossa missão é nossa base para nossa visão, se a temos, temos porque cremos em um Deus que está em missão redentora e que estende o privilégio dessa atuação à sua criação”.²⁵⁰ Assim, por sua visão, missão e auto definição de igreja, a *Soul* apresenta certa “abertura”, já que evitam qualquer indicação de elementos doutrinários dessubjetivantes. Por exemplo, não utilizam o termo “pecado”, substituindo-o pelo enunciado: “ninguém é perfeito”. Eles afirmam que o “Espírito salva seres quebrantados”, e não os arrependidos, pois quebrantado tem uma significação mais suave e menos dessubjetivada que arrependido, que assinala mais incisivamente o reconhecimento da condição de pecador.

Não obstante, é importante considerar a instabilidade da plataforma dessubjetivação-diferença. A rigor, uma constituição evangélica que não se inscreve pela tradição histórica ou pensamento da identidade, como é o caso da *Soul*, estaria sinalizando ou dando pistas para a diferença. Todavia, o cuidado a ser tomado diz respeito com o fato de que as novas formas dessubjetivantes podem se instalar por modos outros de assujeitamento. Elas podem estar sendo impulsionadas por instâncias de mercado e espetacularização da fé, que são também formas dessubjetivantes, ainda que não inscritas pela tradição teológica. Nesse sentido, ainda que seja necessário analisar a materialidade constitutiva de uma igreja evangélica a fim de sondar seus elementos mobilizantes, faz-se importante categorizar que o eixo mobilizador da diferença no cristianismo é justamente seu plano de imanência. Pois são as estruturas

²⁴⁷ M. Cunha, *A explosão gospel* [...], *op. cit.*, 2007, p. 191.

²⁴⁸ Igreja Batista *Soul*, 2018.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ibidem*.

capilares e interiores que definem a inscrição de uma pensabilidade: se ela está constituída pela representação ou pela diferença.

De fato, a dessubjetivação tem reaparecido por uma via não religiosa, o que faz com que seja difícil perceber onde está a diferença no cenário cristã. A dramática disso é justamente que não é suficiente esquivar-se de uma dessubjetivação grosseira: pela tradição religiosa, é preciso escapar da dessubjetivação que se entremeia por seus modos mais sorrateiros: pela instância de mercado da fé. Ora, a diferença não se põe de nenhum desses dois lados do pêndulo dessubjetivante. Não obstante, não dá para se camuflar o fato de que a dessubjetivação na forma de mercadoria tem sido vendida a preço de diferença. Em *Incorporação ou conversão* [...], Fernando Alves comenta um pouco sobre como isso se processa na atualidade: “A festa, no ambiente mundano, é substituída pela festa no culto. A musicalidade e a emoção provocadas por ela distanciam-se da música leiga para a dimensão da música sacra. Ritmos, práticas, bens culturais associados a aspectos laicos da vida são inseridos no contexto da comunidade cristã, ganhando uma roupagem de sagrado”. Então Alves conclui: “É dessa forma que se desenvolvem o mercado da música gospel; as publicações como jornais, livros e revistas voltados ao público evangélico; os programas de televisão voltados a esse setor. Acampamentos são realizados em retiros espirituais, onde o silêncio é substituído por gincanas e atividades recreativas de grupos de jovens, idosos ou casais”.²⁵¹ Sem dúvida, esse é um arranjo de bastante sutileza e altamente deslizante, o que faz com que, por vezes, numa abordagem mais superficial, seja difícil discriminar o que é diferença e o que não passa de “mercado” dessubjetivante.

A diferença no cristianismo segue um caminho de aberturas, dissolvendo as forças dessubjetivantes que vem de fora, por vezes pela crítica, ainda que, inevitavelmente, também possa profaná-lo ao atingir sua vontade de potência. Nesta esteira, o movimento “Caminho da Graça” parece aproximar-se de uma pensabilidade diferencial. O grupo está ligado ao nome do ex-pastor presbiteriano e agora mentor (como são conhecidos seus líderes), Caio Fábio de Araújo Filho, que, também, foi o fundador da AEVB (Associação Evangélica Brasileira) e da VINDE (Visão Nacional de Evangelização), tornando-se bastante conhecido nos anos noventa por seus projetos sociais, pregações e programas de TV. Após divorciar-se de Alda Maria Fernandes, Caio Fábio pediu seu afastamento da Igreja Presbiteriana do Brasil, iniciando, pouco tempo depois, o movimento “Caminho da Graça”. Desde então tornou-se um crítico voraz dos modos de cristianismo que se processam pela dessubjetivação. Numa entrevista

²⁵¹ F. Alves, *Incorporação ou conversão* [...], *op. cit.*, 2008, p. 319.

concedida a Danilo Gentile no programa “The noite”, em 23 de junho de 2014, Caio Fábio declara:

Até 1998 eu fiquei 33 anos rodando o Brasil, indo presencialmente aos lugares, mas eu tinha um objetivo, eu achava que a comunidade evangélica era alienada como era, era imbecilizada como era, marionetada como era, era massa de manobra como era, era abjeta como era porque faltava instrução, faltava ensino, aí eu fiquei trinta e tantos anos ensinando, dos luteranos aos neopentecostais, de um extremo ao outro. Criamos uma organização que era associação evangélica brasileira pra ver se dava parâmetros de saúde mental pro pessoal, mas na realidade eu descobri que ninguém quer isso, isso desmonta o circo, a estrutura, a exploração. Instrução ajuda o povo a andar com as próprias pernas, instrução liberta, instrução tira as dependências desses gurus tiranos sobre a cabeça das pessoas, isso eles não querem. /.../ Mexia, solapava o poder dessa liderança toda. Macedo me abomina, esse povo me abomina. Eu passei a vida inteira tirando as estruturas de poder que eles usam pra manipular o povo.²⁵²

Quando questionado por Gentile sobre qual seria a coisa mais abjeta? Caio Fábio responde: “Foi a capacidade que esse pessoal teve de literalmente deixá-los *brainless*, tiraram o cérebro desse pessoal”. Caio Fábio mostra-se assim incomodado com as formas de paralisação do pensamento do sujeito de fé. – Deve-se dizer que, quando o pensamento não é forçado a pensar, tem-se aí um indício da ausência de diferença –. Gentile então levanta a questão daquilo que oprime o povo: “o rolo compressor”. Caio Fábio diz: “O rolo compressor é o medo, é o pânico, é o susto, é a paranoia do diabo”.²⁵³ E continua: “É tudo culpa, é tudo pecado! Conclusão: uma sociedade que só introjeta pecados vai produzir só tarados. É simples como qualquer análise psicológica te diria. Não tem jeito dos evangélicos melhorarem enquanto eles piorarem o mundo pra todos”.²⁵⁴ De maneira aberta, Caio Fábio está fazendo críticas severas aos modos protestantes que se submetem às “forças que vem de fora”, os quais, conseqüentemente, constroem os homens à submissão, à culpa e ao medo, instalando um regime de servidão.

²⁵² *The Noite (23/06/14) - Pastor Caio Fabio: Entrevista sem cortes, 2014.*

²⁵³ *Ibidem.*

²⁵⁴ *Ibidem.*

Figura 18 – Caio Fábio no programa *The Noite* com Danilo Gentile.



Fonte: Imagem capturada de vídeo do youtube²⁵⁵

Caio Fábio estampa em sua página na internet a seguinte declaração: “Um Convite à Doce Revolução – O Reino é simples!”.²⁵⁶ Com isso, sua intenção é resistir com doçura. Na sua página se encontra disponível uma série de textos que definem a consciência do “Caminho”.²⁵⁷ Num deles, intitulado: “Quem é e quem não é do Caminho da Graça”, afirma o seguinte:

[...] no “Caminho da Graça” ninguém disciplina ninguém se você entender por disciplina aquilo que as “igrejas” fazem: afastar o membro. No “Caminho da Graça” ninguém afasta ninguém, as pessoas se afastam quando não suportam mais o Evangelho. [...] O “Caminho da Graça” não assume nenhum papel de Xerife, ou de pai, ou mãe, ou de “igreja”; ou seja: de superego dos crentes! No “Caminho da Graça” quem, sendo filho, tem pai e mãe, o “pastor” de tal pessoa jovem será o pai ou a mãe. Ninguém é chamado para se explicar. A vida da pessoa a explica todo dia, para o bem e para o mal. [...] “O Caminho da Graça” apenas tem duas instancias de manifestação; uma grupal e densa e outra individual; ou seja: as reuniões do grupo e as ações dos indivíduos comprometidos com o Evangelho. Não queremos ser uma comunidade/clube, na qual os membros se sintam pertencendo ao grupo.²⁵⁸

Novas linhas de pensamento parecem estar se produzindo a partir daquilo que *O Caminho* parece propor. Conforme supracitado, eles não almejam controlar a vida de seus correligionários, inferindo com isso que procuram fugir dos emparelhamentos institucionais. Eles não têm a disciplina eclesial, que é uma forma de controle típica do evangelicalismo histórico. Ninguém precisa prestar contas acerca de suas ações, salientando com isso que prezam pela liberdade e autonomia de cada participante. Além do mais, não se apropriam de linguagem teológica, preferem a comum, e recusando também utilizar uma terminologia que

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ *Um convite à doce revolução [...]*, 2005.

²⁵⁷ O “Caminho” é a forma reduzida do nome do grupo “Caminho da Graça”.

²⁵⁸ *Quem é e quem não é do “Caminho Da Graça”*, [20--], p. 01.

se inscreve por ideias de sujeição, submissão e obediência.

Cabe dizer que nada impede que os elementos que compõem a diferença possam aparecer até mesmo em ambientes bastante dessubjetivados como igrejas conservadoras pentecostais ou históricas, até porque um pensamento fechado pode começar a se abrir, embora o contrário também pode acontecer. Alguns desses substratos diferenciais são encontrados num trecho do livro do pastor Ricardo Gondim, da igreja Assembleia de Deus Betesda, em seu livro: *Direto ao ponto: ensaios sobre Deus e a vida*, quando fala de uma subjetividade livre em relação ao ser divino: “Creio que Deus soberanamente decidiu abrir mão de parte de sua onipotência quando criou seres à sua imagem e semelhança. Ele se tornou fraco porque quis abrir espaço para se relacionar conosco em amor. Decidiu não se impor por coerção ou suborno”, e continua, “a força mais contundente de Deus não vem de sua capacidade de se impor ou de barganhar a fidelidade de seus filhos, mas de permitir que, livres, eles queiram ou não a sua companhia”.²⁵⁹ Ora, um dos traços mais interessantes de uma filosofia diferencial cristã é seu interesse pela redução de mediadores/intermediários e a eliminação de obstáculos na relação sujeitos e divindades. Gondim parece dar alguns passos na direção da imanência quando fala de um deus que não se impõe, abrindo mão de sua onipotência (poder total) e enfraquecendo-se na relação com suas criaturas. Ora, o plano de imanência é o eixo para qualquer articulação da diferença no cristianismo.

Nesse respeito, deve ser dito que o neopentecostalismo como obra prima da religiosidade contemporânea é o alinhamento de maior intensidade da fé cristã de todas as eras. Porque, se o cristianismo é capaz de ter um pensamento diferencial e operar uma singularidade, é por meio dos neopentecostais que isso se processa. Eles são a vontade de potência encarnada e a força ativa em estado puro. Neles se incorporam os mais novos e potentes modos de inscrição religiosa. E se é verdade que os neopentecostais podem instalar os regimes mais profundos de clausura, detenção e servidão da fé nua, não se pode também negar que são eles os guardiões do diferimento evangélico no mundo contemporâneo. O que precisa ficar claro – reiterando –, é que os próprios modos de se constituir pelo neopentecostalismo em seu formigueiro disforme podem tanto abrir como fechar: orbitando entre a diferença e a representação (dessubjetivação), uma vez que possuem a potência de conduzir tanto para um quanto para o outro lado da força.

²⁵⁹ R. Gondim, *Direto ao ponto: ensaios sobre Deus e a vida*, op. cit., 2009, p. 32.

Gustavo A. Neto e Maurício C. Jr., em *A Sedução divina no neopentecostalismo*, comentam sobre alguns aspectos que poderiam assinalar um pensamento diferencial neopentecostal:

Os neopentecostais [...] promovem uma reformulação nas crenças cristãs tradicionais, propondo outro modo de se relacionar com Deus e o mundo. O neopentecostalismo parece apresentar uma dinâmica libidinal diversa em relação aos movimentos religiosos antecedentes. Este movimento se opõe às religiões “obsessivas”, pois rompe com a velha imagem do cristão, marcado por proibições, cultos estereotipados e rigor em seu modo de estar no mundo. Não há rigidez de usos e costumes, não há exigência de vestimentas nem controle do comportamento dos fiéis e, como já esboçamos anteriormente, uma nova dinâmica se estabelece com Deus. Da mesma forma que o neopentecostalismo estabelece uma cisão com o cristianismo que o antecede, traz um rompimento com a neurose obsessiva de massa. A proposta neopentecostal parece oferecer algo diferenciado para os fiéis, uma nova economia pulsional, podemos pensar que ela propõe que se troque a neurose obsessiva por uma histeria.²⁶⁰

O neopentecostalismo pulverizou as fronteiras que antes eram claras, de modo que já não é mais possível capturar com precisão um certo princípio de inteligibilidade que envolve as designações auferidas pelo evangelicalismo contemporâneo. Se no passado comunicava-se uma identidade, crença ou confissão específica quando igrejas se denominavam, por exemplo, batista, presbiteriana, congregacional (Igrejas históricas-confessionais), hoje não mais. Há, inclusive, formações neopentecostais que se apropriaram dessas nomenclaturas, porém sem postular tal fé histórica; bem como igrejas históricas que se neopentecostalizaram, mas preferiram continuar se nomeando a partir da fé histórica. Por essas razões, optou-se, nesta pesquisa, por utilizar o eixo dessubjetivação-diferença para operar uma forma de desvelamento estético do evangelicalismo contemporâneo, até porque esse modo de percepção considera a instabilidade e turvação dos espriados fluxos de fé.

Ao longo de seus dois mil anos de trajetória, distintas formações cristãs inscreveram em um ou outro momento elementos diferenciais de pensabilidade em sua constituição cristã. Isso parece ter sido mais comum entre as correntes marginais ou clandestinas da fé cristã, qual seja, aquelas que não se inscreviam pelo ramo oficial da igreja cristã, as quais, a rigor, eram tomadas como seitas. Entretanto, parece que é com o protestantismo dos últimos quinhentos anos que os processos se intensificaram, sobretudo porque seus modos de constituição propiciam uma conjuntura de maior autonomia e independência – muitas outras igrejas resultaram de rupturas, dissidências e discordâncias teológicas ou não –, embora isso não se fecunde como verdade em muitos desdobramentos. Ora, na contemporaneidade, a proporção

²⁶⁰ G. Neto; M. Júnior, *A Sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico*, art. cit., 2010, p. 768.

de protestantismos, em alguns aspectos, atingiu níveis, até então, nunca antes imaginados. Isso pode ser notado, por exemplo, pelo advento das igrejas inclusivas,²⁶¹ as quais se constituem como uma manifestação inédita de fé cristã e de alta tensão diferencial. Fátima Weiss de Jesus, em sua tese, *Unindo a cruz e o arco-íris* [...], diz:

Diferentemente dos Estados Unidos, onde existem desde a década de 1960, as igrejas inclusivas são um fenômeno recente no Brasil, surgido a partir do final dos anos 1990, com a articulação de alguns grupos que discutiam religião e homossexualidade a partir da experiência de LGBTs em suas igrejas de origem. Mas é somente a partir do início dos anos 2000 que acontece uma proliferação de diversas denominações religiosas inclusivas no Brasil.²⁶²

Fátima Weiss então afirma que “Igreja inclusiva é o termo êmico, usado no campo estudado, para as Igrejas que ‘acolhem’ pessoas LGBTs”.²⁶³ Em seguida, ela menciona três importantes movimentos que marcam o processo de inserção de igrejas inclusivas no cenário evangélico brasileiro.

No primeiro movimento, desde o início da década de 90, algumas igrejas protestantes estavam alinhadas com o “evangelho inclusivo” como a “Igreja Presbiteriana Bethesda (fundada em Copacabana, no Rio de Janeiro, em 1992 e liderada pelo Pr. Nehemias Marien); Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (de origem inglesa, foi fundada no Brasil em 1890 [...]). Também encontram aliados nas diferentes denominações protestantes (como teólogos@s ligados ao Núcleo de Estudos de Gênero da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo- EST da IECLB) e também de algum segmento católico (como alguns teólogos da PUC RIO e o grupo Diversidade Católica). [...] O segundo movimento surgiu a partir de grupos de discussão, ativismo e militância homossexual na década de 90, como o CORSA e o CAHEUSP que originou a “Comunidade Cristã Gay (fundada em São Paulo em 1998 pelo líder da CAEHUSP Elias Lilikan, Pr. Victor Orellana e Pr. Luís Fernando, ordenados por Nehemias Marien).²⁶⁴

A seguir, o terceiro movimento, que, segundo Fátima Weiss, é quando surgem as igrejas inclusivas brasileiras. Ela então ela cita uma lista considerável de igrejas:

O terceiro movimento [...], a partir dos anos 2000 com a pioneira iniciativa da Igreja da Comunidade Metropolitana (de origem norte-americana, foi fundada em Niterói, em 2002, liderada pelo Pr. Gelson Piber [...]); Seguiu-se também a fundação das seguintes denominações: Igreja Evangélica Acalanto (fundada em São Paulo, em 2002, por Victor Orellana); Igreja do Movimento Espiritual Livre (fundada em Curitiba, em 2003, por Haroldo Lêoncio Pereira); Comunidade Cristã Nova Esperança (fundada em São Paulo, em 2004, por Justino Luiz); Igreja Cristã

²⁶¹ Nesta tese, os termos: “igrejas inclusivas”, “igrejas LGBT”, “igrejas gays” são tomados como sinônimos.

²⁶² F. Jesus, *Unindo a cruz e o arco-íris* [...], tese, 2012, p. 65.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 74.

Evangelho para todos (fundada em São Paulo, em 2004, por Indira Valença); Comunidade Família Cristã Athos (fundada em Brasília, em 2005, por Ivaldo Gitirana e Márcia Dias); Comunidade Betel (fundada no Rio de Janeiro, em 2006 e liderada por Márcio Retamero); Igreja Cristã Contemporânea (fundada no Rio de Janeiro, em 2006, por Marcos Gladstone); Ministério Nação Ágape ou Igreja da Inclusão (fundada em Brasília, em 2006, por Patrick Thiago Bomfim [...], Igreja da Inclusão, criada em 2007, em Brasília, com mesmo fundador); Igreja Cristã Inclusiva (fundada em Recife, em 2006, por Ricardo Nascimento); Igreja Progressista de Cristo (fundada no Recife, em 2008, por Kleyton Pessoa); Igreja Renovação Inclusiva para a Salvação - IRIS (fundada em Goiânia, em 2009, por Edson Santana do Nascimento); Igreja Amor Incondicional (de origem norte-americana, foi fundada em Campinas, em 2009, por Arthur Pierre); Igreja Inclusiva Nova Aliança ou MORIAH Comunidade Pentecostal (fundada em Belo Horizonte, em 2010, por Gregory Rodrigues de Melo Silva). Dentre as igrejas menos expressivas (em número de adept@s, templos/igrejas e divulgação na internet) encontrei, ainda, em 2009, a Igreja Inclusiva [...]. Mais recentemente, surgiu, também em Porto Alegre, a Igreja Inclusiva do Brasil, fundada em março de 2012 por Anderson Zambom. Também recentes são a Igreja Apostólica Nova Geração (São Paulo), Ministério Mundial Shekinah (Distrito Federal), Igreja Vida Nova (São Luiz- MA), Novo templo – Igreja Cristã Pentecostal (Guarulhos -SP.) e Cidade de Refúgio (em São Paulo, por Lanna Holder, 2011). Portanto, o terceiro movimento é marcado não apenas pelo surgimento das igrejas inclusivas, mas especialmente pelo confronto e disputa entre as mesmas pela legitimação, enquanto produtoras de “verdades”, em torno do que seja a Teologia Inclusiva. [...] Além destas igrejas, destaca-se também a existência de “igrejas virtuais” como a Igreja Calamita, ou Memorial Calamita [...], em 2004 [...].²⁶⁵

Figura 19 – Cartaz propaganda da ICC na internet



Fonte: Página da internet *O Globo*^{266 267}

O pastor Marcos Gladstone da Igreja Cristã Contemporânea (ICC) salienta as perseguições que sua igreja tem sofrido: “Outras igrejas evangélicas dizem que somos o capeta” [...]. Elas ficaram tão perturbadas com a gente que tivemos que contratar seguranças

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 74-76.

²⁶⁶ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/crescem-as-igrejas-evangelicas-que-incluem-populacao-lgbti-23440408>. Acesso em: 08 fev. 2020.

²⁶⁷ No centro da imagem aparece o pastor Marcos Gladstone com uma bíblia nas mãos e um livreto com a seguinte inscrição: “A bíblia sem preconceito”. À esquerda, na imagem, um casal homossexual de mulheres, cada uma com uma criança no colo. À direita, de mãos dadas, um casal homossexual de homens.

para nossos cultos. Mas isso não vai me desviar [da minha missão]; é um prazer sofrer pela causa”.²⁶⁸ É possível assim observar nas palavras de Gladstone a sua atitude de prontidão para uma batalha que visa levar adiante o seu modo de se constituir sujeito evangélico. Isso também é sugerido, ainda que mais veladamente, quando um dos integrantes da igreja, Alberto Dias Lemos, faz a seguinte afirmação: “‘Nós temos a cura gay’ [...]. ‘Isso se chama amor.’”²⁶⁹ Nesta reportagem é dito ainda que a ICC se apropria da abordagem ‘a Bíblia sem preconceitos’ para os sermões, e defende os bons e velhos valores familiares para um grupo cada vez maior de pessoas gays.²⁷⁰ Gladstone assera que a ICC reprova os relacionamentos abertos e age assim por convicções bíblicas: “Deus ama a todos nós igualmente – Ele não tem preconceito” [...]. “O que a Bíblia condena é o comportamento pecaminoso, como embriaguez, uso de drogas e promiscuidade. Mas um homem amar outro homem e ser fiel a ele – ou uma mulher amar outra mulher e ser fiel a ela – não é pecado aos olhos de Deus”. Isso é precisamente o que Marcelo Natividade salienta em *Uma família como qualquer outra [...]* quando diz que está havendo “o deslocamento da noção de homossexualidade do rol dos pecados sexuais para o das coisas naturais”.²⁷¹ E Gladstone continua: “A Bíblia não é homofóbica, assim como não é racista ou misógina” [...]. “No passado, a Bíblia foi usada para justificar a escravidão e a opressão à mulher – mas não lemos mais a Bíblia dessa maneira. E quando se trata de gays e lésbicas, já é hora de parar de fingir que a Bíblia é homofóbica, porque não é – ela condena a promiscuidade, independente da orientação sexual”.²⁷² Percebe-se então que por mais que estejam se processando modos de diferença nessa conjuntura cristã, isto é, em termos de ruptura com tradições evangélicas, sobretudo no que tange ao relacionamento homossexual, a ICC ainda busca se colocar em sujeição às Escrituras e preserva a fidelidade conjugal. Nota-se assim que ainda existem elementos dessubjetivantes, os quais se mantêm como substratos ou resíduos em sua constituição evangélica. É isso que Felipe Aníbal também observa na igreja “Comunidade Cristã Abraça-me”, quando em seu artigo: *Arco-íris da fé*, publicado pela Revista Piauí, diz: “Afinada com a doutrina presbiteriana, a *Abraça-me* é uma das cinco igrejas evangélicas de Curitiba classificadas como

²⁶⁸ A. Rinaldi, *A primeira igreja gay do Brasil não aprova relacionamentos abertos*, 2014.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ M. Natividade, *Uma família como qualquer outra [...]*, art. cit., 2019, p. 346.

²⁷² *Ibidem*.

inclusivas – que acolhem gays, lésbicas e transexuais que querem expressar sua fé”.²⁷³ Ora, a doutrina da Igreja Presbiteriana²⁷⁴ é, ao menos nos termos de suas formulações de fé, de orientação destacadamente calvinista, o que faz com que a conjuntura pela qual algumas igrejas inclusivas estão se constituindo na atualidade chame bastante atenção, pois estranhamente estão se apropriando de formas avatares dessubjetivantes do protestantismo clássico, restringindo sua vontade de potência e inibindo uma formação diferencial que pareciam evocar.

Mas em algumas igrejas inclusivas já é possível encontrar casos de inscrições afetivo-sexuais que parecem intensificar as relações e produzir uma redefinição ética: “para além do bem e do mal”. Marcelo Natividade descreve uma dessas situações:

Em Fortaleza, um jovem gay, universitário, em tom jocoso, contou-me estar negociando com o pastor local a aceitação de um relacionamento “a três” (ele, o parceiro e um terceiro rapaz, escolhido para completar o desejo de ambos e “evitar traições”), observando não se sentir “julgado” por ele, nem admoestado a abandonar o intento do relacionamento fora dos padrões normativos. Para ele, a liderança considerava o episódio uma decisão individual, sem relação com a compreensão de “pecado”.²⁷⁵

Não é preciso avançar muito para perceber que o bastião da moralidade cristã já começa a ser desalinhado por novas passagens de singularidade. É nesse horizonte que o evangelicalismo contemporâneo tem se tornado capaz de operar uma certa dose de forças ativas ou “forças que vem de dentro”. Ora, nesse ponto, então, por uma certa porosidade subversiva e mutilante, o cristianismo começa a flertar com um modo de subjetivação que seria impensável em outras épocas: uma forma de constituição cristã que esgarça e destitui a moralidade, ainda que mantendo sua inscrição de fé. Sem dúvida, isso se aproxima demasiadamente daquilo que Nietzsche norteou como transvaloração de todos os valores, isto é, “um desprender-se de todos os valores morais, e um confiar e dizer Sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito”.²⁷⁶

A modernidade tardia é uma constelação repleta de luminares religiosos pendurados na imensidão do mesmo espaço. Nessa abóbada, orbita-se da fé dessubjetivada e fiel às deliberações do século XVI à subjetividade diferencial de espírito crítico, livre, singular, serial, imanente. É assim que o jogo é fomentado, dissolvendo limites, redefinindo-os,

²⁷³ F. Aníbal, *Arco-íris da fé*, art. cit., 2019.

²⁷⁴ No Brasil, as principais igrejas presbiterianas são a IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil) e a IPIB (Igreja Presbiteriana Independente do Brasil), ambas calvinistas.

²⁷⁵ M. Natividade, *Uma família como qualquer outra* [...], art. cit., 2019, p. 346.

²⁷⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, 2008, p. [“Aurora”, §1].

desdobrando ou não relações. A dinamicidade do evangelicalismo e seu poder de invenção não devem ser subestimados, sobretudo numa época em que é possível abrir-se no dado e se atualizar no tempo. O contemporâneo, diz Agambém, requer antes de tudo coragem “porque significa ser capaz de manter fixo o olhar no escuro de uma época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós”.²⁷⁷ Resta assim uma sensação de que existe um mundo a ser descoberto, no qual, diz Benjamin, “não se deve rir, nem chorar, mas compreender”.²⁷⁸ Não é demais jogar as cartas esperando a abertura de séries; enfim, as cartas estão na mesa.

4.3 ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

No decorrer de um percurso analítico repleto de problematizações, discontinuidades e inflexões, Michel Foucault cravejou uma série de noções para mobilizar suas pesquisas, as quais foram inventadas, criadas, recriadas, tomadas, descartadas e desenvolvidas com exímia plasticidade. A toque de caixa, fazendo ajustes, dando maior concisão e coerência, aprimorando suas escolhas analíticas, Foucault põe tudo à prova em seu “canteiro de obras”, “teste de mesa”, “laboratório de pesquisa”, já que é alguém que age com as “mãos sujas”, como “empirista cego”, tal como a si mesmo se descreve: “alguém que descobre e aprimora seus instrumentos na prática mesma da pesquisa e não a priori”.²⁷⁹ Supor-se-ia assim que suas composições nocionais nem sempre emergiram de desvios analíticos, mas entrelaçaram suas pesquisas como os fios da trama. Como diz Christian Laval: “Mais que discontinuidades às quais, em ‘foucaultologia’, vinculamos uma grande importância, [...] é tempo de reconhecer uma espantosa continuidade de procedimento”.²⁸⁰ E ainda que Foucault não seja um filósofo da linearidade, cunhando termos, entre uma inflexão e outra, há a presença de resíduos nocionais contíguos – um centro gravitacional: um plano de imanência.

Privilegiando a fase final de sua produção, parte-se de duas noções simétricas: “conduta” e “contraconduta”, as quais são de sensível importância para esta análise, já que sua propedêutica é basilar e alguns de seus fios condutores mobilizam outras camadas

²⁷⁷ G. Agamben. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, op. cit., 2009, p. 65.

²⁷⁸ W. Benjamin. *Diálogos sobre a religiosidade em nosso tempo*, op. cit., 2013, p. 37.

²⁷⁹ A. Marques; M. Prado, *Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*, op. cit., 2018, p. 43.

²⁸⁰ C. Laval, *Foucault e a experiência utópica*, op. cit., 2019, p. 27.

conceituais, que sobrepostas umas às outras, mesmo não desemaranhadas, irradiam a ideia diferencial na forma de resistência. No curso *Segurança, território e população* [1978], Foucault descreve o pastorado cristão como “um conjunto de técnicas e procedimentos”,²⁸¹ então, apoiando-se em Gregório de Nazianzo (329-389), um dos grandes pais capadócijs, descreve-o como *oikonomía psychôn* (economia das almas), ou *regimen animarum* (regime das almas).²⁸² Tendo em vista que o termo *économie* é permeado de equívocos, já que não permite identificar com precisão se os seus participantes são “beneficiários” ou “vítimas”, Foucault, para descoagular essa polissemia, adota o termo conduta,²⁸³ que é tanto a atividade de conduzir, como a forma pela qual alguém se deixa conduzir, e ainda um modo de se comportar sob o efeito de uma conduta – que seria tanto ato de conduta como de condução – .²⁸⁴ Propriamente falando, para Foucault, o pastorado cristão não passa de um poder que tem por objetivo a conduta dos homens.²⁸⁵

A seguir, ele comenta sobre algumas revoltas específicas de conduta,²⁸⁶ que foram movimentos que desejavam ser conduzidos de outro modo ou escapar da conduta dos outros.²⁸⁷

[...] essas revoltas de conduta, em sua forma religiosa, estão ligadas ao pastorado, a grande era do pastorado, isto é, a que conhecemos desde os séculos X-XI até o século XVI e, mesmo, até o fim do século XVII. A partir desse momento, as revoltas de conduta, as resistências de conduta vão adquirir uma forma totalmente diferente. Até certo ponto, pode-se dizer que elas vão diminuir de intensidade e de número, se bem que, afinal, algo como o movimento metodista da segunda metade do século XVIII seja um magnífico exemplo de revolta, de resistência, de conduta muito importante, tanto do ponto de vista econômico quanto político. Mas, enfim, creio que se pode dizer, de maneira geral, que, na medida em que, a partir do fim do século XVII – início do século XVIII, muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade, na medida em que o governo pôs-se a também querer se encarregar da conduta dos homens, a querer conduzi-los, a partir desse momento vamos ver que os conflitos de conduta já não se produzirão tanto do lado da instituição religiosa, e sim, muito mais, do lado das instituições políticas.²⁸⁸

Nesse ponto, embora exalte a forma como se deu a revolução metodista – “um magnífico exemplo de revolta, de resistência” –, a qual se processou nas malhas da Igreja Anglicana, Foucault constata o arrefecimento e a modificação das revoltas de conduta que

²⁸¹ M. Foucault, *Segurança, território e população*, op. cit., 2008, p. 254.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibid.*, p. 255.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 256.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 257.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 259-260.

ocorriam na instituição religiosa nos primórdios do século XVIII. E quanto à terminologia em questão, observa-se que Foucault justapõe o termo “conduta”, utilizando-o na forma de expressão: “revoltas de conduta”. Não obstante, ele também comenta que a palavra “revolta”, para seus interesses, “é demasiado precisa e demasiado forte para designar certas formas de resistência muito mais difusas e muito mais suaves”.²⁸⁹ Depois disso, Foucault insinua um uso do termo “desobediência”, mas hesita, descartando-o. Ele diz que “[é] uma palavra sem dúvida fraca demais”, embora também afirme ser “o problema da obediência que está no centro de tudo isso”.²⁹⁰ Para ilustrar a ineficiência desse termo, Foucault, referindo-se ao movimento anabatista, diz que este “foi muito mais que uma desobediência”.²⁹¹ ²⁹² Na sequência, ele ainda opta pelo termo “dissidência”, por auferir maior precisão para uma analítica da resistência: “Essa palavra”, ele diz, “talvez pudesse, de fato, convir muito bem /.../ para essas formas de resistência que dizem respeito, que visam, que têm por objetivo e por adversário um poder que se atribui por encargo conduzir, conduzir os homens em sua vida, em sua existência cotidiana”.²⁹³ Entretanto, em seguida, também a abandona.²⁹⁴

Elabora-se um novo termo: “contraconduta”, um neologismo que “tem a vantagem de possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra ‘conduta’”.²⁹⁵ Com isso, Foucault, evidentemente, quer distanciar-se de qualquer sugestão de passividade que poderia ser inferida (não resistência). Sua intenção é articular a instância agonística da contraconduta como “luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros”. Isso o faz privilegiar “contraconduta” em vez de “inconduta”, que sugere indiferença: não se conduzir

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 264.

²⁹⁰ *Ibidem.*

²⁹¹ *Ibidem.*

²⁹² Faz-se interessante notar que neste jogo de apropriações e desapropriações de termos por parte do filósofo, dois movimentos de caráter eminentemente religioso são tomados como formas notáveis de se constituir pela revolução (metodistas e anabatistas – Este segundo, inclusive, quando surgiu, marcou-se por modos de subjetivação de “possível singularidade”, mobilizando posturas de radicalismo.). Caberia levantar a questão: Já não estaria aí – antes mesmo da contemporaneidade – algum embrião diferencial permeando certos modos de constituição protestante, sobretudo na forma de resistência (e também como crítica a um poder destituente)? É possível que a resposta seja negativa, até porque tais grupos evangélicos, a rigor, não se inscrevem pela imanência. Aliás, são de orientação fortemente dessubjetivante, como qualquer movimento do protestantismo histórico-confessional, contudo, o que chama a atenção é a forma como Foucault percebe os modos de vida e opera suas investigações, sobretudo, na forma de abertura para reflexões. Assim, articulando suas noções, visando com isso a construção de uma analítica da resistência, Foucault, de passagem, tomou em conta os grupos religiosos.

²⁹³ M. Foucault, *Segurança, território e população, op. cit.*, 2008, p. 264.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 266.

²⁹⁵ *Ibidem.*

como se deve.²⁹⁶ Desse modo, Foucault passa a analisar cinco formas de contraconduta inscritas no domínio do pastorado cristão durante o período medieval. (1ª) O ascetismo, que não faz parte da essência do cristianismo,²⁹⁷ já que a ascese é um exercício de si sobre si que não precisa da autoridade de um outro (ou ao menos não é necessária).²⁹⁸ 299 Constituir-se como asceta significa assim uma forma de se contrapor ao pastorado cristão, que tem como lema “a obediência contínua e infinita de um homem a outro”.³⁰⁰ (2ª) Outra forma de contraconduta é a própria comunidade cristã, pois são dirigidas pelo “princípio da igualdade absoluta entre todos os membros”,³⁰¹ o que enseja uma forma de ameaça à ordem do discurso pastoral. A seguir (3ª) a mística (transsubjetivação), que é uma contraconduta na medida em que se constitui como o privilégio de uma experiência que escapa do poder pastoral.³⁰² Ela é uma outra forma de economia: a alma não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões, mas tão somente se vê a si mesma.³⁰³

Na sequência, (4ª) a preeminência das Escrituras, a qual o poder pastoral relegou a um segundo plano, já que o essencial da pastoral era a presença, o ensino, a intervenção e a palavra do pastor.³⁰⁴ O problema das Escrituras no período medieval era que o seu texto fala por si, sozinho, dispensando a necessidade de um mediador pastoral.³⁰⁵ Pois “lendo o texto que foi dado por Deus aos homens, o que o leitor percebe é a própria palavra de Deus; e a compreensão que ele tem dela, mesmo quando é pouco clara, nada mais é do que aquilo que Deus quis revelar por si próprio ao homem”.³⁰⁶ Desse modo, Foucault conclui fazendo alusão à peça essencial, isto é, o retorno à Escritura, que “foi um dos grandes temas de todas essas contracondutas pastorais na Idade Média”.³⁰⁷ John Wycliffe e Pierre Bayle chamaram a atenção de Foucault por sua atitude corajosa inscrevendo-se na forma de uma contraconduta

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 270.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ A ascese preserva uma certa individualidade e autonomia do sujeito, o qual tende a “um estado de acalmia” ou “de *apatheia*”, que é “o domínio que ele exerce sobre si mesmo, sobre seu corpo, sobre seus sofrimentos” (FOUCAULT, 2008, p. 272). Esse também é “um caminho que segue uma escala de dificuldade crescente” (*Ibid.*, p. 271), pois o sujeito asceta, através dos exercícios espirituais, de alguma forma, tem a possibilidade de gradação ou crescimento, o que necessariamente implica “uma recusa do corpo” (*Ibid.*, p. 272), o que pode ser visto como “uma forma de desafio interior”, mas também de “desafio ao outro” (*Ibid.*, p. 271).

³⁰⁰ M. Foucault, *Segurança, território e população, op. cit.*, 2008, p. 274.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 278.

³⁰² *Ibid.*, p. 279-280.

³⁰³ *Ibid.*, p. 280.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 281.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 282.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 282.

pelas Escrituras. Wycliffe (1328-1384) é o pré-reformista inglês³⁰⁸ que fez a primeira tradução da bíblia para a língua inglesa. Ele foi um severo crítico do papado, sobretudo por sua riqueza e acúmulo de propriedades. Bayle (1647-1706), por sua vez, foi um pensador calvinista francês que faz em sua obra *Critique Générale de L'histoire du Calvinisme de M. Maimbourg* [1682] uma sólida defesa do protestantismo. Seu livro, no entanto, fora condenado por autoridades católicas e queimado na Praça da Grève, em Paris, como demonstração do repúdio e rejeição da igreja católica à sua obra.

Numa época onde o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual, ou uma prática essencialmente religiosa ligada à autoridade de uma Igreja, ao magistério de uma Escritura, não querer ser governado desta forma, era essencialmente buscar na Escritura uma outra relação que não aquela ligada ao funcionamento da lição de Deus, não querer ser governado era uma certa maneira de negar, recusar, limitar (digam como quiserem) o magistério eclesiástico, era a volta à Escritura, era a questão do que é autêntico na Escritura, do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão de qual é a sorte de verdade que diz a Escritura, como ter acesso a esta verdade da Escritura na Escritura e a despeito talvez do escrito e até o que se chega com a questão finalmente mais simples: a Escritura era verdadeira? E em suma, de Wycliffe a Pierre Bayle, a crítica desenvolveu-se por um lado, que eu acredito capital e não exclusivo certamente, em relação à Escritura. Digamos que a crítica é historicamente bíblica.³⁰⁹

Além de Wycliffe e Bayle, nessa inscrição, Martinho Lutero (1483-1546), de quem Foucault diz ter encabeçado a principal revolta de conduta do Ocidente,³¹⁰ destaca-se por operar sua revolução de modo a colocar o texto sagrado nas mãos de seu povo, realizando inclusive sua tradução para o vernáculo. Lutero diz: “Não é preciso pedir às palavras latinas para ensinar-vos como se pode falar o alemão”, mas “é preciso dirigir-se à mãe na casa, às crianças na rua, ao homem comum no mercado, observar como a sua boca fala e traduz respeitando seu ensinamento, porque apenas assim eles vos compreenderão e terão a sensação de que a eles estais falando em alemão”.³¹¹ É assim que o aprendizado do próprio texto sagrado instigado por Lutero se processa de modo livre e individual.³¹² ³¹³ Como salienta

³⁰⁸ Antes mesmo da Reforma protestante, os pré-reformistas já enfatizavam, ainda que de forma embrionária, os elementos prático-teológicos que marcariam os reformistas do século XVI, como o anelo pela centralidade das Escrituras como autoridade eclesiástica e as severas críticas à luxúria e riqueza do papado romano.

³⁰⁹ M. Foucault. *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*, 1978, p. 04.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ *Apud* F. Jesi, *Lutero e a tradução do sagrado*, art. cit., 2014, p. 20.

³¹² Hannah Arendt, em *Da revolução*, diz: “É verdade que Lutero, por ter-se tornado eventualmente o fundador de uma nova igreja, poderia ser incluído entre os grandes fundadores da História, mas sua instituição não foi, e nunca pretendeu ser, uma *novus ordo saeculorum*; ao contrário, o que visava era libertar mais radicalmente a

Furio Jessi a respeito desse esforço de Lutero: as imagens sagradas foram atualizadas por uma língua profana,³¹⁴ e tudo isso veio com o fim de que o sujeito de fé possa rejeitar “o trabalho de luto” da compreensão que é a ideia de “compreender que nada compreenderá, a menos que lhe expliquem”.³¹⁵

E última forma de contraconduta: (5ª) a crença escatológica, que Foucault descreve como outra maneira “de desqualificar o papel do pastor”. Pois “afirmar que os tempos se consumaram ou estão se consumando, que Deus vai voltar ou está voltando para reunir seu rebanho” e que “Ele será o verdadeiro pastor”,³¹⁶ tudo isso sugere que os pastores da história e do tempo já podem ser dispensados.³¹⁷ Ora, tendo apresentado essas cinco formas de manifestação de contraconduta inscritas no cristianismo de uma época, Foucault afirma que estes “não cessaram de ser reutilizados, reimplantados, retomados num sentido e em outro”,³¹⁸ deixando em aberto a possibilidade de que surjam formas semelhantes a essas no decorrer da história. É isso, também, que esta pesquisa procura encontrar, ainda que vaga e enviezadamente: os fios que tramam – ainda que soltos ou desfiados – uma urdidura diferencial de pensabilidade cristã.

A partir de 1978, entretanto, a noção de contraconduta, curiosamente, desaparece do vocabulário de Foucault, mesmo depois de toda elaboração e rigor analítico despendidos. O termo “conduta”, porém, permanece sendo usado em suas análises até o fim de sua vida, pois, como comenta o italiano Danielle Lorenzini, isso lhe é crucial.³¹⁹ E a explicação que dá para tanto é que “Foucault não cessa de explorar o problema da governamentalidade em suas

verdadeira vida cristã das considerações e preocupações da ordem secular, quaisquer que elas viessem a ser” (1988, p. 21).

³¹³ Concêntrico a isso, Jacques Rancière, em *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*, uma obra que se inspira na experiência pedagógica do francês Joseph Jacotot no início do século XIX, afirma que o mito pedagógico ou o “princípio do *embrutecimento* [...] divide o mundo em dois”, e “mais precisamente, divide a inteligência em duas: uma inteligência inferior e outra superior” (2002, p. 20); sendo também explanada da seguinte forma: “No ato de ensinar e de aprender, há duas vontades e duas inteligências. Chamar-se-á embrutecimento à sua coincidência” (*Ibid.*, p. 25). Doravante, isso deve ser rejeitado e substituído por outro princípio, uma vez que todos possuem a mesma potência de inteligência. Rancière então salienta um novo paradigma: “Na situação experimental criada por Jacotot, o aluno estava ligado a uma vontade, a de Jacotot, e a uma inteligência, a do livro, inteiramente distintas. Chamar-se-á emancipação à diferença conhecida e mantida entre as duas relações, o ato de uma inteligência que não obedece senão a ela mesma, ainda que a vontade obedeça a uma outra vontade” (*Ibid.*, p. 25-26). Ora, abstendo-se do embrutecimento que ocorre “quando uma inteligência é subordinada a outra inteligência” (*Ibid.*, p. 25), dá-se a emancipação.

³¹⁴ F. Jesi, *Lutero e a tradução do sagrado*, *art. cit.*, 2014, p. 23-24.

³¹⁵ J. Rancière, *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*, *op. cit.*, 2002, p. 21.

³¹⁶ M. Foucault, *Segurança, território e população*, *op. cit.*, 2008, p. 282.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 283.

³¹⁹ D. Lorenzini, *From counter-conduct to critical attitude* [...], *art. cit.*, 2016, p. 08 [trad. minha].

múltiplas dimensões”,³²⁰ as quais consistem em maneiras de se pensar a própria conduta num campo mais amplo que se manifesta por uma certa tridimensionalidade: “conduzir alguém, (deixar-se a si mesmo) ser conduzido, conduzir a si mesmo”. De fato, tem-se aqui uma tensão permanente: “Entre os mecanismos de poder governamental que tentam conduzir o indivíduo numa direção específica, e a possibilidade do indivíduo de conduzir-se num caminho (relativamente) autônomo, o campo de sua liberdade é definido e estruturado por sua aceitação ou recusa de ser conduzido por *este mecanismo particular*, para deixá-lo ser conduzido *neste caminho específico*”.³²¹ É assim que a esfera da conduta se torna um campo tomado de tensões implicadas pelos modos passivos de se conduzir e as condutas autônomas e resistentes, que se alinham a uma forma diferencial: como atitude de não ser governado dessa forma.

Mas por que Foucault abandonou a noção de contraconduta? Teria encontrado alguma outra de maior precisão analítica? De mais a mais, parece que ele não a esqueceu de todo. Tem-se a impressão de que a manteve por meio de novos enunciados conceituais, os quais incrementaram – num certo sentido – elementos de concepções outrora formuladas. É o que declara Lorenzini quando diz: “Eu arguo que Foucault introduz [...] posteriormente o conceito de atitude crítica como uma – ou melhor *a* – forma que contraconduta toma nas sociedades modernas, percebendo ao mesmo tempo a necessidade de salientar a questão da *vontade* (ser ou não ser governado *dessa forma*) a fim de repensar resistência dentro do quadro das estratégias de governo”.³²² Ora, segundo Lorenzini, enquanto contraconduta era o termo utilizado para tratar de revoluções que se davam no período medieval, atitude crítica é o enunciado utilizado para tratar da contraconduta no canteiro da modernidade. E ainda justifica essa posição de Foucault afirmando que isso se deveu a importância da vontade em seu papel de resistência aos mecanismos de poder governamental.³²³

Sob essas condições, em *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*, uma conferência realizada no dia 27 de maio de 1978, Foucault introduz a noção de atitude crítica: “Parece que houve no Ocidente moderno (a datar, grosseiramente, empiricamente, nos séculos XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que

³²⁰ *Ibid.*, p. 08.

³²¹ *Ibid.*, p. 10.

³²² *Ibid.*, p. 08.

³²³ *Ibid.*, p. 12.

existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também”.³²⁴ Ora, antes dos séculos XV e XVI, a igreja cristã havia desenvolvido a ideia de que cada indivíduo devia ser governado e devia se deixar governar – isto é, ser conduzido à salvação – por alguém numa relação de obediência;³²⁵ a partir de então (mas até mesmo antes disso), instaurou-se, diz Foucault, “uma verdadeira explosão da arte de governar os homens”, que se estabelece em dois sentidos: “Deslocamento de início em relação a seu foco religioso, [...] laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados”.³²⁶ Sobre isso Foucault diz:

Essa governamentalização, que me parece tão característica dessas sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode estar dissociada, parece-me, da questão de “como não ser governado?”. Eu não quero dizer com isso que, na governamentalização, seria opor numa sorte de face a face a afirmação contrária, “nós não queremos ser governados, e não queremos ser governados absolutamente”. Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na pesquisa sobre as maneiras de governar, localiza-se uma questão perpétua que seria: “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles”; e se se dá a esse movimento da governamentalização, da sociedade e dos indivíduos ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que creio ter sido a sua, parece que se poderia colocar deste lado o que se chamaria atitude crítica.³²⁷

Tendo dito isso, cabe observar que, num certo período de sua trajetória, Foucault investiga o pensamento de Immanuel Kant dedicando vários textos a *Aufklärung*, isto é, o opúsculo de Kant (1784),³²⁸ mais precisamente: *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?*, que afirma ser o Iluminismo “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”, sobretudo pelo lema kantiano: *Sapere aude!* “Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!”;³²⁹ ou na própria tradução que Foucault faz desta expressão: – a qual se encontra no texto, também, intitulado *Qu’est-ce que les Lumières?*³³⁰ – “tenha a coragem, a audácia de saber”.³³¹ Ora, Foucault asserta: “parece-me que com o texto da *Aufklärung* vê-se a filosofia – e eu acho que não estou forçando muito ao dizer que é a primeira vez –

³²⁴ M. Foucault. *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*, 1978, p. 01-02.

³²⁵ *Ibid.*, p. 02-03.

³²⁶ *Ibid.*, p. 03.

³²⁷ *Ibidem.*

³²⁸ M. Senellart. *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, art.cit, 1995, p. 04.

³²⁹ I. Kant. *Resposta à pergunta: “o que é o iluminismo?”*, 1784, p.01.

³³⁰ Há dois textos com o mesmo título *Qu’est-ce que les Lumières?* na versão original do DE.IV, um, entre as páginas 562 e 577, cujo sumário é precedido, no inglês, pelo enunciado “What is enlightenment?”, cuja tradução, visando inscrever uma distinção entre os textos, tem a mesma significação que a tradução em francês; o outro, entre as páginas 679 e 688.

³³¹ M. Foucault, DE.IV: *Qu’est-ce que les Lumières?*, op. cit, 1994, p. 565.

problematizar sua própria atualidade discursiva”.³³² É assim que do programa crítico de Kant, Foucault espraia duas grandes críticas compartilhadas pela filosofia moderna:³³³ uma delas, “coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível’ e a partir da qual ‘toda uma face da filosofia moderna (...) se desenvolveu como analítica da verdade’”, e a outra “que se delinea na questão da *Auflärung*, e que se interroga sobre a significação do presente e traça a via de uma ‘ontologia de nós mesmos’”.³³⁴ Foucault nomeia isso de ontologia do presente ou da atualidade,³³⁵ endossando a importância de que o pensamento filosófico se constitua no presente, e não sob os auspícios de uma racionalidade futura, como vindicava Kant por entender que a humanidade não havia atingido a sua maioria.

Tendo desenvolvido a noção de crítica a partir do texto kantiano, Foucault coloca uma questão: “Eu me pergunto se não se pode considerar a modernidade mais como um atitude do que um período da história”.³³⁶ E então explica que “por atitude”, ele tem em vista “um modo de relação com a atualidade, uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, também uma maneira de agir e se conduzir que concomitantemente marca um vínculo e se apresenta como uma tarefa”.³³⁷ Para tanto, Foucault toma o exemplo de Charles Baudelaire, fazendo dele uma espécie de “personagem conceitual”³³⁸ para descrever alguém que se constitui por uma atitude de modernidade. Foucault diz que Baudelaire é uma das consciências mais aguçadas da modernidade no século XIX”.³³⁹ A partir deste Foucault diz: “Ser moderno não é reconhecer e aceitar o movimento perpétuo; pelo contrário, trata-se de tomar uma certa atitude em relação a esse movimento”, a qual “consiste em recuperar algo do eterno que não está no instante presente, nem atrás dele, mas em si”. Ser moderno “é a atitude que permite recuperar o que há de ‘heroico’ no momento presente” ou “uma vontade de ‘heroicizar’ o presente”.³⁴⁰ E ainda cita um litotes de Baudelaire: “Vocês não têm o direito de

³³² *Ibid.*, p. 680.

³³³ *Ibid.*, p. 687.

³³⁴ *Apud* M. Senellart. *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, art.cit, 1995, p. 04.

³³⁵ M. Foucault, DE. IV: *Qu’est-ce que les Lumières?*, op. cit., 1994, p. 687-688 [Trad. minha].

³³⁶ *Ibid.*, p. 568.

³³⁷ *Ibidem.*

³³⁸ Noção desenvolvida por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia* (2010, p. 75).

³³⁹ M. Foucault, DE. IV: *Qu’est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 568 [trad. minha].

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 569.

desprezar o presente”.³⁴¹ Ora, essa heroicização não tem a ver com “sacralizar o momento que passa tentando mantê-lo ou perpetuá-lo”, “nem se trata sobretudo de acolhê-lo como uma curiosidade fugidia e interessante: isso seria o que Baudelaire chama de ‘atitude de flânerie’”.³⁴² E Foucault estabelece o contraste: “Ao homem da flânerie, Baudelaire opõe o homem da modernidade”.³⁴³ Este, diferentemente daquele, é um “solitário dotado de imaginação ativa, sempre viajando através do grande deserto de homens, tem um objetivo mais elevado”, a saber, sua busca por aquilo que vão “chamar de modernidade”.³⁴⁴

E do modo por que Foucault toma Baudelaire como um referencial tipológico para uma atitude de modernidade, Baudelaire já havia feito o mesmo com o desenhista Constantin Guys, quando dele se apropria não como “um flâneur”, mas como “o pintor moderno por excelência”, que, “enquanto o mundo inteiro dorme, põe-se ao trabalho e transfigura-se”; e “transfiguração que não tem a ver com anulação do real, mas com o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade”.³⁴⁵ Foucault acrescenta: “para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é”.³⁴⁶ Para Baudelaire, diz Foucault, “a modernidade não é simplesmente forma de relação com o presente; é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo”,³⁴⁷ já que o homem moderno “é aquele que busca inventar-se a si mesmo”.³⁴⁸ E Foucault desenvolve outro aspecto da atitude de modernidade baudelairiana: o dandismo. O dândi é alguém “que faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte”.³⁴⁹ De fato, sua arte era pública, intensa, corporal, poética, mas em meio à multidão, pois ele não era um escapista do mundo. Benjamin comenta que “Baudelaire gostava da solidão, mas se possível no meio da multidão”.³⁵⁰ Em seu poema *Multidão*, Baudelaire diz: “Não é dado a todo o mundo tomar um banho de multidão: gozar da presença das massas populares é uma arte. /.../ Multidão, solidão: termos iguais e conversíveis pelo poeta ativo e fecundo. /.../ O poeta goza desse incomparável privilégio que é o de ser ele mesmo e um outro. /.../ O passeador solitário e pensativo goza de uma singular embriaguez

³⁴¹ *Ibidem.*

³⁴² *Ibidem.*

³⁴³ *Ibidem.*

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 570.

³⁴⁵ *Apud Ibidem.*

³⁴⁶ *Ibidem.*

³⁴⁷ *Ibidem.*

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 571.

³⁴⁹ *Ibidem.*

³⁵⁰ W. Benjamin, *Baudelaire e a modernidade*, op. cit., 2017, p. 52.

desta comunhão universal”.³⁵¹ Ora, sua pensabilidade é corporal, presente e ativa, pois Baudelaire não é alguém arrastado pela multidão como se, por ela, fosse engolfado; pelo contrário, é por meio dela, em seu estorvo, que exerce seu ofício, tornando-se mais operoso, criativo e lúcido. É aí que se processa seu duplo direcionamento: em relação a si e ao presente, e isso tanto por suas palavras como por sua forma de vida ativa, pelo que se mostra, fazendo-se ver e ouvir.

Juntando algumas peças, pode-se dizer que o ponto central da crítica é “a arte de não ser de tal forma governado”.³⁵² Esse é o fio condutor que percorre toda uma genealogia da revolução em Foucault, cujo *modus operandi* se constrói como contraponto às temáticas da direção de consciência e obediência cristã. No curso *Segurança, território e população*, na aula do dia 22 de fevereiro de 1978, Foucault coteja o pastorado cristão e os gregos, ressaltando que no cristianismo se processa uma “instância da ‘obediência pura’”,³⁵³ onde “a relação da ovelha com aquele que a dirige é uma relação de dependência integral”.³⁵⁴ Com respeito a isso, três aspectos são postulados: (1) Trata-se de uma relação de submissão de um indivíduo a outro.³⁵⁵ (2) É uma relação sem terminalidade:³⁵⁶ perdura por toda a vida do sujeito fiel. (3) Ela se marca pelo problema da verdade³⁵⁷ a qual tem o pastor como seu guardião, e o discípulo deve imitá-lo em seu ensino e na sua forma de se conduzir. Aliás, é justamente isso que fora retomado por Foucault em *Do governo dos vivos* [1980], embora com “algumas ideias novas que são cruciais”.³⁵⁸ Neste curso, na aula do dia 12 de março de 1980, Foucault analisa a questão da liberdade da vontade ou da obediência voluntária e livre. Tratando da direção das almas, ele diz que tem-se aí implicado o remetimento do sujeito “à vontade alheia”, já que “onde o indivíduo é livre como tal, ele se remete à decisão de outrem”.³⁵⁹ Esse é um processo que se dá por “uma transferência de soberania”³⁶⁰ na qual o indivíduo está passivo, não havendo assim qualquer enfrentamento ou batalhas (agonística). Existe apenas uma vontade que espontaneamente se submete.

³⁵¹ C. Baudelaire, *Poesia e prosa*, op. cit., 1995, p. 289.

³⁵² M. Foucault. *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*, 1978, p. 04.

³⁵³ M. Foucault. *Segurança, território e população*, op.cit., 2008, p. 230.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 231.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 232.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 234.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 237.

³⁵⁸ D. Lorenzini, *From counter-conduct to critical attitude* [...], art. cit., 2016, p. 15.

³⁵⁹ M. Foucault. *Do governo dos vivos*, op. cit., 2014, p. 208.

³⁶⁰ *Ibidem*.

Lorenzini afirma que a noção central utilizada por Foucault, nos anos oitenta, para definir resistência é “subjetivação”.³⁶¹ Ora, tem-se aí um desejo de ruptura: “a fim de quebrar a relação (governamental) de obediência, o indivíduo deve retirar o seu consentimento de ser conduzido *dessa forma*”.³⁶² Ademais, Lorenzini também ressalta que “o objetivo de Foucault é claramente *desmascarar* esta ‘armadilha’ governamental, dando-nos assim a chance de *vê-la* e exercitar uma *contravontade* – isto é, uma prática de liberdade”. Sobre isso Lorenzini faz algumas advertências: “não devemos interpretar esta ‘vontade’ de não ser governado assim a partir de uma concepção filosófica tradicional da vontade, da mesma forma como não podemos dar à palavra ‘liberdade’ seu significado comum. Vontade e liberdade não são, em Foucault, conceitos jurídicos ou metafísicos, mas *táticos*”.³⁶³ E para auxiliar na interpretação dos termos, Lorenzini recomenda uma modificação: “ao invés de vontade, talvez devêssemos falar de decisão, coragem ou esforço”.³⁶⁴ Isso, inevitavelmente, já é o índice de um projeto mais amplo que Foucault armou em seus últimos anos o qual “consiste em repensar a resistência como uma tarefa ético-política essencialmente centrada no esforço do indivíduo em praticar e experimentar diferentes modos de subjetivação”.³⁶⁵

Em seu derradeiro momento, Foucault procura realizar análises sobre a verdade de si, mais especificamente em torno de dois regimes de verdade: a parresia³⁶⁶ e a confissão.³⁶⁷ Sabe-se que suas últimas pesquisas foram dedicadas à temática: subjetividade e verdade, inscrita como estética da existência: modo de operar a vida como arte e que tem no bojo de sua ética, diz Foucault no curso *Hermenêutica do Sujeito* [1982], “a problemática da liberdade, entendida como não escravidão”.³⁶⁸

O momento matricial da parresia é desenvolvido por Foucault no curso *O governo de si e dos outros* [1983], na aula de 12 de janeiro, a partir da peça *A vida de Dion*, de Plutarco, que integra a obra *Vidas paralelas*. Foucault toma uma das cenas para inscrever uma forma de parresia que se articula por um texto historiográfico adaptado para uma leitura dramatúrgica. Tal cena é então constituída por dois movimentos, um primeiro que se processa quando Dion,

³⁶¹ D. Lorenzini, *From counter-conduct to critical attitude*, art. cit., 2016, p. 17.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ *Ibid.*, p. 19.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ Comumente traduzida por “fala franca”, “liberdade da palavra”, “dizer-a-verdade”. Em Foucault, a parresia é descrita, principalmente, pela filosofia socrático-platônica, como também pelos pensadores helenísticos romanos do século inicial da era cristã.

³⁶⁷ Em Foucault, a confissão se constitui basicamente da espiritualidade cristã que se articulou nos primeiros séculos da igreja, bem como do movimento monástico dos séculos IV e V.

³⁶⁸ *Apud* E. Castro, *Vocabulário de Foucault* [...], op. cit., 2016, p. 151.

discípulo de Platão e irmão de uma das duas esposas de Dionísio, o grande tirano de Siracusa, recebe a visita de seu mestre e faz o possível para que Dionísio escute algumas de suas lições. Na ocasião, Dionísio lhe pergunta: “O que você veio fazer na Silícia? Platão responde: Procurar um homem de bem”.³⁶⁹ Essa resposta lhe soa como afronta, “dando a entender que Dionísio não é esse homem de bem”.³⁷⁰ Por causa disso, Dionísio passa a conspirar em como tirar a vida do sábio. No segundo movimento, o próprio Dion confronta o tirano dizendo-lhe: “você é tirano graças a Gelon, que inspirava uma confiança de que você tirou proveito; mas, depois de ver você em ação, ninguém terá mais confiança em ninguém”.³⁷¹ Essa franqueza e coragem de Dion conduzem Foucault ao comentário: “Ele era praticamente o único cuja parresia o tirano suportava e a quem deixava dizer ousadamente o que lhe vinha à mente”.³⁷²

Tendo exposto esse primeiro modo de paresia, Foucault esboça algumas correlações. Numa delas destaca a atitude de João Batista, o precursor de Jesus Cristo, como alguém que cometeu parresia, pois, ainda que profeta, falou por si a verdade nua e crua, sem ser obscuro e sem vincular-se ao aparelho religioso.³⁷³ Ora, João Batista é aquele que, ao denunciar o governador dos judeus, o rei Herodes, por tomar a mulher de seu irmão, fora aprisionado e morto por decapitação.”³⁷⁴ Com efeito, à primeira vista, chama a atenção que alguém inserido no cenário religioso-bíblico pudesse ser inscrito como parresiasta. Em todo caso, o que deve ser observado é a forma como João Batista se vincula à ideia de parresia: “o sujeito da enunciação põe em jogo sua própria vida”³⁷⁵ estando ciente de que “o ato de dizer a verdade tem ou pode ter consequências custosas.”³⁷⁶ Ademais, João Batista assume isso nas condições do que diz, quando atesta, com seu corpo em risco, em presença e ato, a legitimidade de seu proferimento.

Cotejando João Batista com o sicário do documentário *El sicario, room 164*, de Gianfranco Rossi, deve-se dizer que este também faz uma denúncia corajosa, desmascarando um sistema criminoso e violento: o narcotráfico mexicano. Seu gesto, porém, não se constitui como um ato plenamente parresiástico, uma vez que as condições nas quais se produziram sua

³⁶⁹ M. Foucault, *O governo de si e dos outros*, op. cit., 2010, p. 48.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 49.

³⁷¹ *Ibidem.*

³⁷² *Ibidem.*

³⁷³ M. Foucault, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., 2011, p. 15-16.

³⁷⁴ [ARA], *Mateus 14:3,4*.

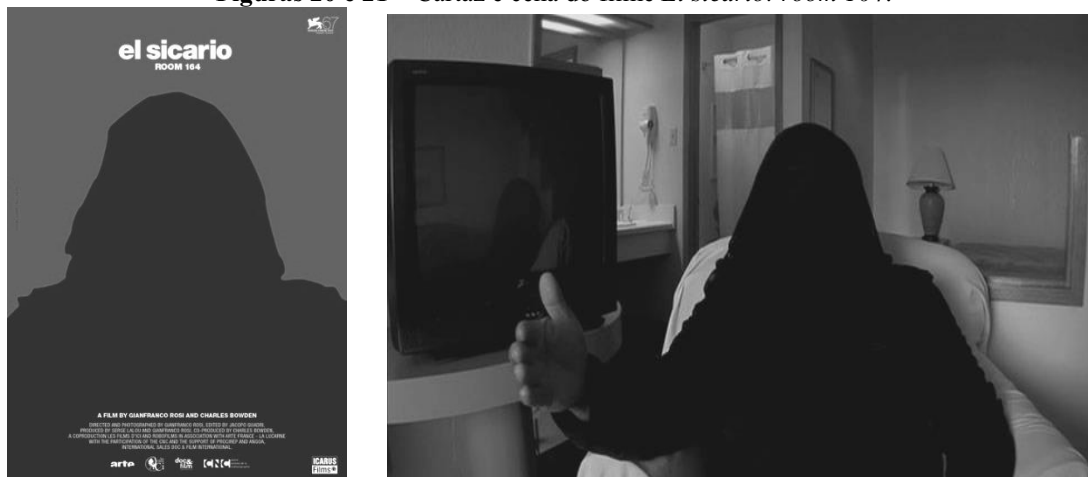
³⁷⁵ E. Castro, *Introdução a Foucault*, op. cit., 2015, p. 144-45.

³⁷⁶ *Ibidem.*

verdade foram atenuadas. O sicário não se vincula assim com seu dizer na forma como, por exemplo, Platão e Dion, que resistiram o tirano de Siracusa na sua própria presença. É verdade que o sicário acusa severamente a atividade criminosa dos traficantes mexicanos, mas não faz isso por um enfrentamento direto e presencial, pondo seu corpo em risco. Ele o faz de modo fílmico, por meio de um documentário, o que, inevitavelmente, minimiza os efeitos de seu gesto, até porque no cinema o corpo não está inscrito em ato. Ademais, sua mensagem não é necessariamente direcionada aos seus algozes, os quais nem sequer são nomeados. Além disso, mantendo seu rosto vendado durante todo o documentário, o sicário encobre sua identidade e priva-se de revelar quem realmente é: seu medo faz com sua parresia se torne um ato viciado. Um legítimo cometimento de parresia não esconde o rosto, porquanto um parresiasta se constitui como alguém diretamente implicado por seu dizer. Aliás, o sicário é alguém que está em fuga, nas sombras, o que revela ainda mais o seu acovardamento. Sob esse aspecto, seu gesto, ainda que possa ser tomado como “meia parresia”, não possui o mesmo alinhamento de uma atitude magnífica pela qual se inscrevem os que genuinamente cometem parresia, aceitando morrer por ter dito a verdade ou um discurso verdadeiro qualquer que seja.³⁷⁷ Afinal de contas o sicário, “tirando seu corpo fora” e fugindo do narcotráfico, da morte, do país, privando-se de si, de uma plena subjetivação, clivando-se, não assume em seu corpo a potência do seu dizer verdadeiro. É possível afirmar ainda que seu gesto não se inscreve sequer como “meia parresia”, talvez não passe de um ato corajoso, porém desvinculado de implicações ético-políticas e conseqüentemente parresiásticas, até porque seu cometimento é tão somente fílmico.

³⁷⁷ M. Foucault, *O governo de si e dos outros*, op. cit., 2010, p. 56.

Figuras 20 e 21 – Cartaz e cena do filme *El sicario: room 164*.



Fonte: Respectivamente, a página da internet da imdb³⁷⁸ e a da deeperintomovies.³⁷⁹

O ponto alto da *parresia* é alcançado a partir dos cínicos, visto que são eles quem inscrevem uma estética da existência, a qual é delineada por Cláudio Ulpiano Itagiba da seguinte forma:

(...) o grego coloca que todos os homens trariam dentro de si múltiplas forças: forças que tenderiam para o fora, forças que tenderiam para o religioso, forças que tenderiam para o supersticioso, forças que tenderiam à submissão e forças ativas. Então o grego vai colocar que o homem só pode se constituir livremente se ele realizar a si próprio como um campo de batalha; se ele realizar a si próprio como um confronto de forças. Forças vão entrar em luta dentro de si próprio – e é isso que o Foucault está chamando de confronto agonístico, exatamente à maneira espinosista. Forças que vão entrar em luta, em confronto consigo próprio, para produzir uma vida livre. Ou seja, o homem é livre no momento em que as forças ativas dominarem as forças que tendem à submissão”.³⁸⁰

Os cínicos vivem uma relação agonística consigo próprios, buscando produzir uma vida livre, isto é, que se conduz por forças que vêm de dentro: as forças ativas. Eles fazem de sua vida um teatro da verdade: “a encarnação radical da relação entre *bios* e *logos*, entre a prática da vida e o dizer verdadeiro”,³⁸¹ porquanto operam “os valores da *aléthês bios* na materialidade mesma da existência”.³⁸²

³⁷⁸ Disponível em: <https://www.imdb.com/title/tt1760956/mediaviewer/rm3089281792>. Acesso em: 21 fev. 2019.

³⁷⁹ Disponível em: <http://deeperintomovies.net/journal/archives/8315>. Acesso em: 21 fev. 2019.

³⁸⁰ C. Itagiba, *aula de Claudio Ulpiano - Pensamento e liberdade em Espinoza*, 1988.

³⁸¹ C. Candiotti, *Parresia cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault*, art. cit., 2014, p. 217.

³⁸² M. Rojas, *Michel Foucault: la "parrésia", une éthique de la vérité*, tese, 2012, p. 354.

Algumas funções constitutivas da parresia cínica podem ser sublinhadas. (1ª) Relaciona-se com a individualidade, autonomia e desvinculação, que são as condições de possibilidade do dizer verdadeiro.³⁸³ Para Foucault, “se quisermos ser um espia da humanidade e voltar para dizer a ela a verdade, dizer franca e corajosamente todos os perigos com que corre o risco de deparar e onde estão seus verdadeiros inimigos, para tanto, é preciso não estar ligado a ninguém”.³⁸⁴ Nesse sentido, o cínico não é apenas um teórico, seu modo de vida e discurso são tomados ao extremo por sua manifestação pública, agressiva e reacionária que tem no seu próprio corpo uma testemunha desvinculada de qualquer comprometimento que não seja consigo mesmo. Além disso, (2ª) este modo de parresia deve reduzir todas as obrigações inúteis: as que são aceitas ordinariamente por todos e que não se fundam em natureza nem razão.³⁸⁵ (3ª) Outra função seria atestar a verdade: “Ela permite mostrar, em sua nudez irreduzível, as únicas coisas indispensáveis à vida humana, ou o que constitui sua essência mais elementar, mais rudimentar”.³⁸⁶ É uma vida como escândalo da verdade e derrisão. Cesar Candioto diz: “o discurso é provocativo e a pregação é crítica porque a vida, em si mesma, extravasa os limites do mesmo, dos consensos habituais e, nesse sentido, paradoxalmente, a verdadeira vida filosófica tem uma importância política”.³⁸⁷

Na segunda parte da aula do dia 28 de março de 1984, Foucault desenvolve a temática da parresia cristã destacando duas mudanças ocorridas no cenário religioso judeu-helenista: (1ª) A parresia deixou de ser a modalidade de manifestação divina, na qual Deus era seu supremo parresiasta, tal como ocorria na versão dos LXX e, até certo ponto, na produção de Fílon de Alexandria³⁸⁸ (15 a.C – 45 d.C), passando a ser pela forma cristã um modo de ser da atividade humana.³⁸⁹ (2ª) Outra mudança ocorrida é que, além da ousadia e coragem no falar, a parresia cristã passou a envolver uma atitude do coração, uma maneira de ser,³⁹⁰ embora seja com a pregação que ela tenha mais proeminentemente se difundido (“atitude corajosa de quem prega o Evangelho”).³⁹¹ Nos registros do Novo Testamento há algumas amostras disso, particularmente em *Atos dos Apóstolos*.³⁹² Nessa esteira, Foucault ainda

³⁸³ M. Foucault, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., 2011, p. 149.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ *Ibidem*.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 150.

³⁸⁷ C. Candioto, *Parresia cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault*, art. cit., 2014, p. 234.

³⁸⁸ M. Foucault, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., 2011, p. 288.

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 288-289.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 290.

³⁹² No capítulo 13.26-27, por exemplo, estampa-se a coragem do apóstolo Paulo, insistindo em pregar o evangelho, mesmo sob a ameaça dos gregos que procuravam tirar-lhe a vida. Sobre essa passagem bíblica,

comenta sobre os mártires cristãos, dentre os quais se tem as mais contundentes manifestações de parresia, sobretudo por sua “coragem de valorizar, a despeito de todas as ameaças, a verdade que se conhece, que se sabe, e a que se quer testemunhar”.³⁹³ Foucault diz que, ante as perseguições, “algumas pessoas têm a coragem de fazer valer a verdade em que creem. Essa coragem, elas a manifestam”.³⁹⁴ E também cita o *Tratado da Providência*, de João Crisóstomo, para falar de “uma sabedoria que não se deixa subjugar, uma língua cheia de audácia corajosa”,³⁹⁵ para comentar que “há homens vigilantes a serem persuadidos, convencidos ou, pelo menos, a serem chamados à verdade da lição evangélica pela coragem desses parresiastas que são os mártires”.³⁹⁶ E ainda: “O mártir é o parresiasta por excelência. E, nessa medida, vocês veem que a palavra *parresia* se refere a essa coragem que um tem diante de seus perseguidores, coragem que se exerce para si mesmo, mas que se exerce também para os outros e para os que se quer persuadir, convencer ou fortalecer em sua fé.”³⁹⁷ E Foucault ainda cita Jerônimo, salientando que a diferença entre a coragem, por exemplo, de Sócrates ou Diógenes (dois notáveis parresiastas) e a do mártir é justamente que a primeira diz respeito a coragem de um homem que se dirige aos outros homens, enquanto a dos mártires cristãos se baseia em outra dimensão parresiástica: a confiança em Deus.³⁹⁸

Foucault também fez reflexões sobre aqueles aos quais reputou como sendo os cínicos de natureza cristã. Ele se dirige então aos franciscanos dizendo que “com seu despojamento, sua errância, sua pobreza, sua mendicidade, são até certo ponto os cínicos da cristandade medieval”.³⁹⁹ Além desses, os dominicanos⁴⁰⁰ chamam bastante a atenção de Foucault. Numa de suas aulas, ele diz: “vocês sabem que eles próprios se chamam de *Domini*

Foucault observa: “Vocês estão vendo, a pregação oral, a pregação verbal, o fato de tomar a palavra, de discutir com os gregos, e discutir com eles pondo em risco a própria vida, é caracterizado como sendo a *parresia*” (2011, p. 290). E ao comentar este trecho bíblico, Foucault ainda diz: “encontramos um significado e um uso da palavra [parresia] bastante próximos do que se conhecia na concepção grega clássica ou helenística” (*Ibidem*). Faz-se notável assim o modo pelo qual Foucault reconhece o cometimento de parresia por parte do apóstolo Paulo, e isso numa concepção parresiástica análoga às formas encontradas até mesmo entre os cínicos.

³⁹³ M. Foucault, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., 2011, p. 290-291.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 291.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁰⁰ Também é conhecida como Ordem dos Pregadores. Foi fundada por Domingos de Gusmão em Toulouse na França em 1216.

canes (os cães do Senhor)”.⁴⁰¹ E Foucault explica que os dominicanos se constituem como uma forma de reativação do cinismo antigo, embora tal aproximação só tenha sido feita mais tarde.⁴⁰² Como outras formas de cinismo cristão, Foucault ainda destaca os valdenses, seguidores de Pedro Valdo (1140-1205), dos quais diz: “Vocês encontram essa descrição: não têm domicílio fixo, circulam aos pares, como os apóstolos (*tanquam Apostolicum*), seguindo nus a nudez de Cristo (*nudi nudum Christum sequentes*).⁴⁰³ Assim, Foucault faz a seguinte declaração quanto ao cinismo cristão:

A opção da vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade parecem ter sido, ao longo de toda a história do cristianismo, não apenas um tema, mas uma prática particularmente viva, intensa, forte, em todos os esforços de reforma que se opuseram à Igreja, a suas instituições, a seu enriquecimento, a seu relaxamento de costumes. /.../ Houve todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que eu diria antieclesiástico, cujas formas e vestígios ainda vivos eram sensíveis à Reforma, durante a Reforma, dentro da própria Reforma protestante, ou mesmo da contrarreforma católica.⁴⁰⁴

Constituindo-se de modo corajoso e indomável, o cinismo é a forma de existência filosófica privilegiada por Foucault. Quando o vincula ao cristianismo, Foucault mostra que o cristianismo é capaz de operar modos de existência potentes por suas forças ativas. Em contrapartida, ele também faz menção a uma *antiparresia*, que é a instalação do princípio da obediência trêmula, dizendo que

[...] esse princípio da *parresia*-confiança vai ser substituído pelo princípio da obediência trêmula, na qual o cristão deverá temer a Deus, reconhecer a necessidade de se submeter à vontade de Deus, à vontade dos que representam Deus. Vamos ver se desenvolver o tema da desconfiança com relação a si mesmo, assim como a regra do silêncio. Por esse próprio fato, a *parresia* [enquanto] essa abertura do coração, essa relação de confiança pela qual o homem e Deus são postos face a face, próximos um do outro, corre cada vez mais o risco de aparecer como uma espécie de arrogância e presunção. /.../ a partir, digamos, do século IV – se desenvolvem no cristianismo as estruturas de autoridade pelas quais o ascetismo individual vai se encontrar como que encastrado em estruturas institucionais como [, por um lado,] as do cenobitismo e do monacato coletivo e, por outro lado, as do pastorado, pelas quais a conduta das almas vai ser confiada a pastores padres ou bispos⁴⁰⁵.

Ora, a obediência trêmula não é apenas o que categoriza a antiparresia e paralisa a parresia, senão o próprio estilhaçamento existencial do sujeito de fé. Ela é a forma pela qual a

⁴⁰¹ M. Foucault. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., 2011, p. 160.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 292-293.

fé nua desativa a singularidade de sua civilização. Observando os efeitos inerentes a uma antiparresia, Foucault salienta que ela forjou a sedimentação de “dois grandes núcleos da experiência cristã”⁴⁰⁶ – parresia-confiança e obediência trêmula –, os quais em oposição, como um divisor de águas, prospectam duas formas de se subjetivar cristão. Nesse plano, ademais, faz-se perceptível o desdobramento de duas linhas de pensamento projetando-se de um e outro lado da plataforma dessubjetivação-diferença.

Nessa altura, faz-se importante prender alguns elementos capazes de veicular, ao menos em parte, um outro modo de incorporar a diferença. É assim que a partir de Foucault, pelas distintas passagens que abriu, torna-se possível indiciar uma nova forma de articulação da pensabilidade diferencial cristã. A rigor, em Foucault, a estética da existência é o canteiro onde isso poderia ser inscrito, ainda que demande fissuras profundas, de escândalo, amiúde, não suportáveis aos sujeitos de fé. Considera-se assim a possibilidade de reclamar uma topografia diferencial preliminar que se põe através de camadas mais externas ou superficiais.

Nesse espaço se movimentam formações cristãs que não escapam da imagem dogmática do pensamento, a saber, da dessubjetivação cristã, mas que, nalguma medida, possuem conjunturalmente traços diferenciais capazes de agenciar relações e abrir séries. Tratam-se de formações que se constituem pela resistência cristã: modos de subjetivação que se inscrevem sob a forma de desobediência ou insubordinação aos regimes de poder pastoral, seja isso na forma de cometimento de parresia ou outros modos implicados pela coragem de não ser de tal forma governado.

Portanto, se existem formas de obediência trêmula, também há a “parresia-confiança” de João Batista, dos mártires cristãos, etc., bem como revoltas de conduta, contraconduta ou mesmo gestos categóricos de subversão, como os que já foram ilustrados por valdenses, hussitas, anabatistas, metodistas e o próprio Lutero, Wycliffe, Bayle etc. Com efeito, conquanto não desgarrados das amarras do pensamento dessubjetivante, faz-se inegável que os vestígios de uma formação diferencial, ainda que preliminar, foram vistos entre eles. Ora, isso não se trata de um jogo de palavras tautológico, mas de um esquema tático à espreita. Apesar das limitações que envolvem a elaboração de tal campo, faz-se imprescindível, por fim, recordar que a crítica é uma máquina de guerra – agonística – que, visando atingir algum substrato teológico referencial – por vezes outro modo de representação

⁴⁰⁶ *Ibidem.*

mais profundo –, articula de forma reacionária seus agulhões ainda hoje no universo contemporâneo.

Enfim, apesar dos flertes diferenciais norteados pelos modos mais críticos e disruptivos da fé evangélica, cabe dizer que os elementos da estética da existência, conforme desenvolvida por Foucault, que teve seu ápice entre os gregos com a parresia cínica – a qual é capaz de liberar fissuras profundas que desaguam numa diferença plena –, parecem ainda em gestação no evangelicalismo contemporâneo, sobretudo brasileiro, visto que se encontram amalhados às urdiduras da moralidade. Nesse sentido, deve ser dito: a estética da existência cristã ainda não se manifestou, embora relances significativos parecem estar se processando pelas formações evangélicas mais recentes, como observadas em igrejas inclusivas e de empoderamento feminino, as quais, estancando determinados veios do protestantismo histórico, fomentam campos abertos para a intensidade de si.

5 TRANSUBJETIVAÇÃO

Inventa-se a transubjetivação: uma tentativa de mapear um canteiro de extensão não delimitada, em suspensão, imprevisível, cuja turbidez impossibilita até mesmo circunscrever seu começo e fim, destino e direção: se faz parte do “mundo que está aí” ou não, se é diferença ou/(e)⁴⁰⁷ dessubjetivação. De todo modo, esforçando-se por não ter uma passagem ingênua pelo campo nem cair nas malhas da fenomenologia,⁴⁰⁸ o que se tem em vista neste domínio é tão somente operar uma forma de se refletir sobre certos efeitos de sentido liberados ou apreendidos por subjetividades incididas – e até cindidas – por instâncias sensíveis, quaisquer que sejam suas vinculações. Por conta disso é que a transubjetivação se situa na linguagem mas a partir dos efeitos discursivos que desencadeiam subjetividades. É por isso que seu plano é amplo: abrange a força da realidade mas também a “força do além”, da ficção, da fé etc. Ela é capaz de incorporar a temporalidade, a história, mas também o “esvair-se de si”, porque se trata, e tão somente isso, de uma forma de nomeação que se interessa por perceber se a dimensão discursiva em jogo é de fuga/escape ou de intensidade. Alguns dos nomes que ela poderia assumir neste arranjo seriam experiência extática,⁴⁰⁹ inefável, simbólica, sígnica, sensorial superior, limite,⁴¹⁰ interior, sublime, etérea, onírica, inconsciente, encantada, mágica, gnóstica, esotérica, numinosa; transfiguração de si, transcendência-transcendente,⁴¹¹ metafísica,⁴¹² memória involuntária ou ontológica,⁴¹³

⁴⁰⁷ A conjunção “e”, que sugere um espaço transubjetivante comum entre dessubjetivação e diferença, não é uma janela que esta pesquisa procura abrir, embora deixe em aberto. A rigor, no campo da transubjetivação, os trilhos dispostos são apenas estes: ou a diferença é intensificada, ou a dessubjetivação é nudificada (uma referência à fé nua).

⁴⁰⁸ Estudo dos fenômenos ou ciência das essências: uma investigação das aparências ou superfícies que se apresentam ao sensível. Não é possível visualizar, porém, o que produz o fenômeno ou seus efeitos. Além disso, Cláudio Ulpiano Itagiba, comentando sobre a luz na fenomenologia, diz que em vez de fazer da luz uma luz interior, ela abre-a para o exterior, um pouco como se a intencionalidade da consciência fosse o raio de uma lâmpada elétrica (‘toda consciência é consciência de alguma coisa’) (1998, p. 122).

⁴⁰⁹ Por experiência extática tem-se em mente toda e qualquer forma de transubjetivação, a qual, em muitos cenários de fé, constitui-se como o ápice religioso. Rosileny Santos, em *Entre a razão e o êxtase* [...], diz que “êxtase é um estado de alegria indizível ou de tristeza profunda. Além de estado de excitação física generalizada ou estado de apatia extrema, trata-se de uma comoção psíquica que, dependendo do valor motivacional, exprime sua intensidade no próprio evento”; e em seguida afirma que o “êxtase religioso seria um êxtase humano que acontece no campo religioso, motivado por fatores de características religiosas. Surgem, por isso, temas correlatos como reflexão religiosa, doutrina, idolatria, possessão, transe, fenômenos paranormais etc” (2004, p. 38).

⁴¹⁰ Uma referência a George Bataille em *L'expérience intérieure*.

⁴¹¹ Gilles Deleuze diferencia *transcendência* de *transcendente*, pois, enquanto o primeiro faz referência ao plano de imanência: aquilo que está em si mesmo; o último “se contrapõe a empírico, e é utilizado por Deleuze para

encontro,⁴¹⁴ revelação, aura, sentimento oceânico,⁴¹⁵ místico⁴¹⁶ ou mística selvagem;⁴¹⁷ enfim, poderiam ser elencadas aqui incontáveis esferas situadas no alumbramento místico⁴¹⁸ ou não.⁴¹⁹ qualquer que seja.

designar dois tipos de exercício das faculdades. Porém, transcendente não significa que as faculdades remetam a objetos fora do mundo, mas sim que elas apreendem no mundo o que lhes concerne exclusivamente e as faz nascer” (ABREU&ONETO, 2014, p. 152). Para Deleuze, o campo transcendental é o terceiro elemento, o qual não pertence à ordem física nem à psicológica; sua filosofia privilegia esse domínio. De todo modo, em contraposição ao uso que faz Deleuze, os enunciados *transcendência* e *transcendente*, nesta pesquisa, podem também ser tomados em referência a sentimentos e experiências de ordem mística ou religiosa (“fora do mundo”).

⁴¹² Cláudio Itagiba, na aula do dia 28 de abril de 1994: *O orgânico e o cristalino ou as faculdades em seu uso comum e em seu uso transcendente*, afirma: “o metafísico é aquilo que não pode ser apreendido pelo uso comum das faculdades” (1994).

⁴¹³ Relaciona-se com o acontecimento descrito por Proust em *Em busca do tempo perdido* quando o personagem narrador experimenta o biscoito *Madeleine* (2016, p. 56-57). Trata-se de uma experiência vivida no tempo puro.

⁴¹⁴ Noção desenvolvida por Espinosa e retomada por Proust, que afirma que o encontro não se dá por meio de uma pessoa ou fenômeno, mas com o signo. Nos termos deleuzianos, trata-se de um encontro com o transcendental. Ora, isso não é algo que pode ser representado, mas apenas pensado. Por isso, com o signo, o pensamento é forçado a pensar e, nesse processo interpretativo, a obra de arte é constituída.

⁴¹⁵ Em *O mal-estar na civilização* [...], Sigmund Freud, correspondendo-se com Romain Rolland, reporta-se ao êxtase a partir de uma expressão do próprio Rolland: “sentimento oceânico” (2010, p.14). Referindo-se a esta expressão, Pierre Hadot ressalta que “Romain Rolland quis expressar um matiz muito particular, a impressão de ser uma onda num oceano sem limites, de ser uma parte de uma realidade misteriosa e infinita” (2016, p. 23).

⁴¹⁶ Na explicação clássica de Tomás de Aquino, ele toma a experiência mística como “*cognitio dei experimentalis*”, a saber, um conhecimento experimental, empírico, de Deus” (*Apud* BINGEMER, 1994, p. 147). Séculos mais tarde, em contraposição a isso, com um viés mais kantiano, o sociólogo Émile Durkheim, em *Pragmatismo e sociologia*, afirmaria o seguinte: “O que está na base da experiência mística, é uma comunicação direta com a realidade, algo análogo à sensação, considerando que a sensação é a apreensão da *coisa* em si, e não o conhecimento sobre esta coisa” (2004, p. 149). De todo modo, se o que está em jogo pelo místico é uma experiência divina ou mera sensação, se há alguma vinculação de ambas, isso não altera a ordem dos delineamentos propostos por esta pesquisa, a qual se interessa apenas por observar os efeitos de sentido que se produzem de tais acontecimentos.

⁴¹⁷ Para Michel Hulin, diz Pierre Hadot, a mística selvagem é “o sentimento oceânico”, “[um] sentimento de estar presente aqui e agora no meio de um mundo, ele próprio, intensamente existente”, e fala também de um “sentimento de copertencimento essencial entre mim mesmo e o universo ambiente”. É capital, aqui, a impressão de imersão, de dilatação do eu num Outro ao qual o eu não é estranho, visto que é parte dele”. (*Apud* HADOT, 2016, p. 23).

⁴¹⁸ Faz referência aos modos de teologia apofática ou negativa, mas não se relaciona com o Movimento Místico que foi visto no século XIV. Como ressalta Earle Cairns, em seu livro *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja cristã*: “O escolasticismo contribuiu para o surgimento do misticismo porque enfatizava a razão em detrimento da natureza emocional do homem. E o misticismo foi uma reação contra esta tendência racionalista” (1995, p. 202). Os místicos não necessariamente preocupavam-se com as experiências transubjetivantes, sua intenção era, sobretudo, a de tentar “tornar pessoal a religião” (CAIRNS, 1995, p. 204). Os místicos mais conhecidos desse período foram, entre os latinos, Catarina de Sena (1347-1380); entre os germânicos, Meister Eckhart (1260-1327), Johannes Tauler (1300-1361) e Heinrich Suso (1295-1366). Embora já no século XV, Thomás à Kempis (1380-1471), que é germânico e escreveu *Imitação de Cristo*, vinculou-se ao misticismo dos Países Baixos, que é conhecido como *Devotio Moderna* ou os Irmãos da Vida Comum, o qual conta com místicos como João de Ruysbroeck (1293-1381) e Gerhard Groote (1340-1384).

⁴¹⁹ Esta pesquisa não se interessa pela especificidade dos elementos que podem ou não ser incluídos na categoria: *transubjetivação*, como, por exemplo, se é racional, pré-racional, irracional, contraditório ou não, ou mesmo formas como suprarracional, acima ou contra a razão. A intenção é apenas situar um espaço na ordem do discurso dos sujeitos religiosos a partir dos efeitos que incidem sobre seus corpos. Sem dúvida, há precisões bem estabelecidas e que não estão sendo ignoradas nesta pesquisa com respeito aos distintos elementos que estão sendo postos como integrantes do mesmo campo: *transubjetivação*. Considera-se, por exemplo, as precisões operadas por Alfonso Berardinelli quando critica os que se equivocam ao confundir “mística e irracionalidade, êxtase e perda de razão”.

Por assim dizer, a transubjetivação chancela a plataforma dessubjetivação-diferença de maneira que os evangélicos contemporâneos se inscrevem tanto por modos transubjetivantes dessubjetivados quanto por modos transubjetivantes diferenciais. Embora não seja possível identificar com precisão quando um e outro modo estão em operação, sabe-se que os dessubjetivantes nitidamente predominam. Mas o que deve ser considerado, até mesmo nesses dessubjetivantes, é que gatilhos podem ser disparados em direção à abertura, fazendo com que fissuras sejam produzidas em vez de clausuras.

É compreensível que os modos transubjetivantes dessubjetivados se instalem com bastante fôlego na vivência dos sujeitos de fé de todas as épocas, trata-se de uma via facilitada, pueril e, amiúde, que não força o pensamento a pensar e que deixa certas marcas na subjetividade daqueles que o acionam. Ora, interessa problematizar os efeitos que se agenciam pela/na “fé” e se produzem no corpo do sujeito de transubjetivação. Considerando toda a porosidade, opacidade, inquietude e clivagem que pululam do campo, lança-se um calçamento de grande amplitude pelo qual vagueiam subjetividades: seja a enfraquecida e fantástica da fé que craveja a necrose de si: o giro da fé nua (a servidão total); seja a ativa, intensa, de ruptura, fissura e dissolução, produtora de novas linhas de pensamento: acontecimentos. Eis um lugar de começos, fins, entradas, saídas, vida, morte, abertura, fechamento, dessubjetivação, diferença. Inscreve-se um desejo de análise: tentativa de rastrear o insondável, imiscuir-se no incognoscível, pensar o impensável, produzir o impossível?

5.1 LINGUAGEM

Faz-se interessante adentrar no salão da linguagem pelas portas da metafísica, embora seu acesso seja pautado por incertezas e turbidez, como descreve Immanuel Kant no prefácio à sua segunda edição de sua *Crítica à Razão Pura*: “um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos”.⁴²⁰ Arthur Schopenhauer (1788-1860), também,

Ele diz: “É o equívoco mais difuso, ainda que não seja completamente infundado (nos níveis mais baixos encontram-se êxtases ‘confusos’), e é fruto da mediação que o romantismo realizou da tradição mística” (2016, p. 130-131). Tudo isso tem sido tomado em conta na formulação dessa noção de transubjetivação, e de fato é justamente para isso que ela foi projetada, isto é, para viabilizar com maior fluidez e aplicabilidade a dimensão estética das práticas e experiências de fé evangélica na contemporaneidade, embora, com isso, ganhe-se envergadura ao custo da perda de precisão e profundidade.

⁴²⁰ I. Kant, *Crítica à Razão Pura*, *op. cit.*, 2001, p. 45.

parece hesitar em sua “metafísica do belo”, pois nela sua imanência dá ares de atingir uma verdade transcendente.⁴²¹ Como diz Nathan Wilson, em *Notas da xícara maluca* [...]: “A linguagem humana é nossa tentativa de navegar pela linguagem de Deus”.⁴²²

A propósito da linguagem, todavia, desde o nominalismo de Guilherme de Ockham (1285-1347), já tem sido posta em questão as dramáticas semióticas, entre tantas outras tensões atinentes aos universais, representação (referentes), transcendental etc. Esta pesquisa, porém, privilegia a abordagem de Agamben, que, partindo do existencialismo de Heidegger e daquilo que a filosofia nomina como o ser, οὐσία, toma a metafísica para inscrever sua gramatologia: “A dimensão de significado da palavra ‘ser’, cuja eterna busca e eterna perda constitui a história da metafísica, é aquela do ter-lugar da linguagem, e metafísica é aquela experiência da linguagem que, em cada ato de fala, colhe o abrir-se desta dimensão e, em todo dizer, tem, antes de mais nada, experiência da ‘maravilha’ que a linguagem *seja*”.⁴²³ Ora, operando a linguagem como metafísica da imanência/simbólica, Agamben delineia que “uma das tarefas mais urgentes do pensamento contemporâneo é certamente a redefinição do conceito de transcendental em função de suas relações com a linguagem”,⁴²⁴ visto que, segundo ele, Kant somente conseguiu articular o conceito de transcendental porque “omitiu o problema da linguagem”. Para Agamben, o “transcendental” deve ser tomado como “uma experiência que se sustém somente na linguagem, um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo de que se tem experiência é a própria língua”.⁴²⁵

Posto isso, Agamben assera que é na modernidade que a linguagem passa a ser interpelada pelo homem, mais detidamente com os estudos de Emile Benveniste (1902-1976) em torno da “Natureza dos pronomes” e da “Subjetividade da linguagem”, que mostram que “é na linguagem e através da linguagem que o homem se constitui como sujeito”.⁴²⁶ Desse modo, é possível perceber sua linha de pensamento: se de um lado a metafísica se traduz por linguagem; por outro, a linguagem se processa na subjetividade.

Mas o que seria então a subjetividade? Agamben responde: “A subjetividade nada mais é que a capacidade do locutor de pôr-se como um *ego*, que não pode ser de modo algum definido por meio de um sentimento mudo, que cada qual experimentaria da existência de si mesmo, nem mediante a alusão a qualquer experiência psíquica infável do *ego*, mas apenas

⁴²¹ *Apud* M. Cacciola, *Sobre o gênio na estética de Shopenhauer*, art. cit., 2012, p. 39.

⁴²² N. Wilson, *Notas da xícara maluca* [...], op. cit., 2017, p. 56.

⁴²³ G. Agamben. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, op. cit., 2006, p. 43-44.

⁴²⁴ G. Agamben. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, op. cit., 2005, p. 11.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 56.

através da transcendência do eu linguístico relativamente a toda possível experiência”.⁴²⁷ Assim, pela afirmação de que é pela linguagem que o transcendental se torna subjetividade, Agamben complementa que “o transcendental não pode ser o subjetivo: a menos que transcendental signifique simplesmente: linguístico”.⁴²⁸ Sob tal aspecto, se por um lado a experiência se põe como “limite transcendental da linguagem”, por outro, ela “exclui que a linguagem possa ela mesma apresentar-se como totalidade e verdade”.⁴²⁹ Porquanto, “a partir do momento em que existe uma experiência, que existe uma infância do homem, cuja expropriação é o sujeito da linguagem, a linguagem coloca-se então como o lugar em que a experiência deve tornar-se verdade”.⁴³⁰ Nesse sentido, para Agamben, não existe nada por detrás da linguagem que de algum modo esteja impondo qualquer verdade, visto que a experiência linguística – como também discorre Benveniste – é sua própria instalação. A partir desse ponto de referência, a experiência se constitui como inscrição da própria subjetividade, que seria uma espécie de “ultrapassagem de si” marcada pungentemente pela linguagem. Por isso, seja qual for o terreno em que se inscreva a experiência, tem-se, com isso, a subjetividade ou, pode-se dizer, sua extrapolação subjetiva.

As condições de previsibilidade e temporalidade da existência humana podem causar um certo mal-estar aos indivíduos, por vezes insuportável e desesperante, que, de alguma forma, induzindo-os a um desejo de fuga da realidade, pode fazer com que se sintam encorajados a tomar suas embarcações e desbravar mares nunca antes navegados em busca de encontros sensoriais superiores. Talvez isso tenha relação com o que Rafael Alonso, em seu artigo *Da religiosidade: entre místicos, bestas e soberanos*, descreve a respeito do pensamento de Bataille e Agamben: “ambos parecem atentos ao fato de ser difícil ao homem viver numa espécie de imanência absoluta”.⁴³¹

Seja qual for o plano imerso no interior de uma experiência infinitesimal, o que conta é justamente a sua potência para suprir certas opacidades, incertezas e disjunções de uma contemporaneidade difusa, cuja caoticidade abre desejos infinitos de infinito. Ademais, os portais da transubjetivação sempre estão abertos para quem deseja realizar seus exercícios

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ R. Alonso. *Da religiosidade: entre místicos, bestas e soberanos*, art. cit., 2015, p. 28.

subjetivos circulares, inclusive, pelos bosques idílicos do religioso atrás de sua entorpecência. E ainda que a fuga da imanência não implique necessariamente o alcance do transcendente, contudo, o desejo de transcendência está de tal forma amalgamado à subjetividade que ela parece nunca se contentar com sua ausência.

Não é à toa que tantos peregrinos da contemporaneidade marcam seus encontros sublimes no castelo sagrado da vivência cristã. É emblemático, mas por vezes “o ópio do povo”⁴³² não passa de um mero desejo de fuga e glória, como o que advém do próprio Marx, cinco parágrafos depois de sua célebre referência ao ópio religioso, quando afirma que “a história alemã [...] orgulha-se de um desenvolvimento que nenhuma nação no firmamento histórico realizou antes dela ou chegará um dia a imitar”.⁴³³ Estropiada ou não, determinar o futuro (inimitável glória da história alemã) é atribuição divina, a qual, Marx, um mortal, às sombras de seu desaparecimento, não poderia auferir, senão sob os efeitos de “centelhas de ópio”. Assim, a transubjetivação está em toda parte, com ou sem vincos sagrados, constituindo-se como zona de indiscernibilidade tão almejada quanto os entorpecentes são procurados para dismantelar certas opacidades existenciais. E se a medicina sabe o quanto as medicações à base de ópio são necessárias aos que se encontram em condições extremas de angústia, sofrimento e dor, o sujeito contemporâneo igualmente tem aprendido a manipular o ambiente religioso para dele extrair seus efeitos de alívio, paz, gozo, alegria, êxtase, ilusão, nostalgia, frenesi, prazer e glória.

Não é tarefa fácil caracterizar a materialidade do objeto ou do acontecimento transubjetivante, já que parecem sempre se contorcer em sua incompletude ou incapacidade de realizar-se plenamente, tornando-os por vezes indiscerníveis. O que importa, porém, é considerar sua instância deslizante, como entreposto capaz de fazer confluir para os mesmos pontos de fuga, dimensões distintas: enquanto os evangélicos afirmam sua relação com o divino, George Bataille, por exemplo, situa nesse lugar o “não-saber”.^{434 435} Seja como for, o

⁴³² K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, op. cit., 2010, p. 145.

⁴³³ *Ibid.*, p. 146.

⁴³⁴ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., 2014, p. 21.

⁴³⁵ Em *Minha mãe*, Pierre, personagem de Bataille, nas celas de si, agoniza um certo vazio e horror existencial: “[...] eu me dirigia a esse Deus que, no meu coração, me dilacerava, e que esse coração partido não podia conter. Na minha angústia, pareceu-me que o vazio me invadia. Eu era demasiado pequeno, demasiado miserável. Não estava à altura daquilo que me oprimia, do horror. Ouvi a tempestade cair. Deixei-me escorregar para o tapete. Por fim tive a ideia, deitado de bruços, de abrir os braços em cruz na atitude do suplicante”. (1985, p. 21). E há ainda espaço para situar, nessa mesma topografia, até mesmo a experiência de morte, tal como salientada por Hegel no prefácio de sua *Fenomenologia do espírito*, num trecho que serviu de inspiração para Derrida e Blanchot: “A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação,

que está em jogo são os efeitos de transubjetivação produzidos no corpo do sujeito de fé.

5.2 AURA

A transubjetivação no evangelicalismo contemporâneo sugere certas correspondências com a concepção de aura evocada por Walter Benjamin, sobretudo, quando opera a transposição desse termo do ambiente religioso para os domínios da arte: a escultura e a pintura. É nessa aproximação que o elemento aurático serve de ponto de partida para uma reflexão sobre as relações que se projetam no cenário evangélico sob a forma de mercadoria.

No que se refere à etimologia, a aura pode ser assim descrita:

Semanticamente, a palavra origina-se na tradição do grego *áura* para o latim *aura*, que significa sopro, ar, brisa, vapor. Sua ilustração como círculo dourado em torno da cabeça, tal como aparece em imagens religiosas, talvez derive da identificação vulgar entre o termo grego e o latino *aureum* (ouro), que deu origem à palavra *auréola*. Simbolicamente, entretanto, ambas (*aura* e *auréola*) indicam um procedimento universal de valorização sagrada ou sobrenatural de um personagem: a aura designa a luz em torno da cabeça dos seres dotados de força divina, sendo que a luz é sempre um índice de sacralização.⁴³⁶

Tratando da obra de arte, Benjamin elabora sua definição de aura: “uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja”.⁴³⁷ De fato, Benjamin critica acidamente a arte como reprodutibilidade em série⁴³⁸ e produção de cópias de um original, privilegiando a

mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto” (1992, p. 38).

⁴³⁶ T. Palhares, *Aura: a crise da arte em Walter Benjamin*, op. cit., 2006, p. 13.

⁴³⁷ W. Benjamin, *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*, op. cit., 1987, p. 170.

⁴³⁸ Haveria uma causa de natureza teológica que levou Benjamin a rejeitar a reprodutibilidade técnica? É possível argumentar que Benjamin seguia uma pensabilidade concêntrica à sua inscrição judaica. Repudiando as cópias e imitações, Benjamin expunha o que lhe era próprio, pois como judeu, por tradição, tendia a rejeitar anaforismos, privilegiando a originalidade. Cabe sugerir que Benjamin se conduzia, conscientemente ou não, por um substrato ético-teológico implícito pelo decálogo: “Não terás outros deuses além de mim”, que é o primeiro mandamento (Êxodo 20:3). Essa ordenança emerge como oposição e repúdio a qualquer tentativa de algum outro *Ser* inscrever-se como divindade. Para os judeus, há um só Deus verdadeiro, *Yahweh*, o único que existe, que é original e que deve ser adorado; todos os demais são cópias (falsas), não passam de simulacros ou caricaturas do real. Se isso não bastasse, o segundo mandamento: “Não farás para ti imagem de escultura do que há em cima no céu” (Êxodo 20:4), traz o mesmo entendimento do anterior, quando proíbe toda tentativa de fabricação de imagens que reproduzam, copiem ou imitem as realidades espirituais inerentes não somente ao *Ser* divino e outros seres, castas, anjos ou demônios, mas também a qualquer representação de seres, lugares ou coisas existentes na natureza, no universo ou na própria imaginação humana que poderiam servir ao sujeito religioso de estímulo à adoração. Por fim, o 3º mandamento: “Não usar o nome de Deus em vão” (Êxodo 20:7) se constitui como um alerta solene contra uma

autenticidade, unicidade e originalidade da obra de arte. Ele ainda endossa o aspecto místico por detrás dessa operação ao dizer que “o valor único da obra de arte ‘autêntica’ tem sempre um fundamento teológico”.⁴³⁹ Agamben comenta sobre um equívoco de Benjamin quando desconsidera a possibilidade de novas auras a partir de obras de arte recriadas:

Benjamin, embora tenha percebido o fenômeno através do qual a autoridade e o valor tradicional da obra de arte começavam a vacilar, não se deu conta de que a “decadência da aura”, com a qual ele sintetizava este processo, não tinha, de modo algum, como consequência a “liberação do objeto de sua bainha cultural” e a sua fundamentação, a partir daquele momento, na práxis política, mas sim a reconstituição de uma nova “aura”, mediante a qual o objeto, recriando e até exaltando ao máximo, noutra plano, a sua autenticidade, se carregava de um novo valor, perfeitamente análogo ao valor de troca que a mercadoria acresce ao objeto.⁴⁴⁰

Certamente, não deve ser descartada a possibilidade de uma “reaurificação” do objeto de arte. Aliás, na contemporaneidade a mercadoria tem ganhado ainda mais força para agenciar suas exuberantes formas de reprodução de imagens e sensações, instalando-se por efeitos cúlticos de aura.

Cumpra dizer que todos esses elementos auráticos que fermentam o espírito de uma época se constituem como as próprias condições de produção do evangelicalismo contemporâneo. Para uma reflexão sobre esse plano estético, porém, não é tão relevante investigar se o sujeito de fé é tomado pela arte ou pela mercadoria, pelo original, pela cópia ou o que quer que seja. O que interessa são as formas como os espaços de fé estão sendo articulados por zonas auráticas, e o modo como os sujeitos de fé têm sido afetados por isso.

Ora, para apresentar uma amostra de como a transubjetivação se processa na própria cinematografia, toma-se o documentário *El Sicario, room 164*. Este filme é gravado num quarto de hotel entre o México e os Estados Unidos no qual alguém havia sido torturado anos antes. De forma monótona e até melancólica, um sicário, ou melhor, um ex-sicário, todo vestido de preto e com o rosto vendado, narra a história de sua vida pregressa, contando com

possível transgressão linguística do nome sagrado de Deus, já que usá-lo de modo indecente, irreverente, fútil ou banal é incompatível com a identidade e caráter de *Yahweh*. Tal violação consiste na destituição subversiva do santo vocabulário original a partir de um uso linguístico oco e irreverente, que se constitui como mera cópia do enunciado que deveria refletir não apenas uma articulação vazia e sem sentido de um nome qualquer, mas todo o temor e respeito atinentes à pessoa divina, a qual não pode ser dissociada de seu nome ou identidade original. Por conseguinte, a partir dessa breve análise dos primeiros três mandamentos do decálogo, percebe-se que Benjamin, ao desferir suas críticas viscerais aos modos não originais de reprodução, a saber, quando afirma a aura em detrimento das cópias, parece transparecer um certo modo de implicar-se com sua subjacente identidade judaica, visto que certos fundamentos de sua crítica às cópias decorrem de certas pressuposições dispostas pela forma como concebe a Lei de Deus (decálogo).

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁴⁰ G. Agamben, *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*, op. cit., 2007, p. 78.

detalhes alguns de seus mais terríveis feitos realizados enquanto vinculado ao narcotráfico mexicano. Na parte final do filme é onde se situa sua intrigante experiência transubjetivante, mais especificamente, quando discorre sobre os fatos que o levaram a mudar de vida. O trecho em questão começa com o sicário elucubrando sobre o vazio de sua vida criminosa, regada a bebedeiras, mulheres, sexo, carros, festas em iates, usufruindo de casas e apartamentos, porém – ele diz –, tornando-se cada vez mais violento, tendo pesadelos e medo de dormir sozinho. Reconhecendo então que sua forma de vida não era boa, parou de beber, fumar e consumir drogas. Por causa disso, passou a ser subestimado e rejeitado, sendo inclusive rebaixado de posição. Pouco mais de um mês depois, deram-lhe uma missão de pequeno porte: ir até uma cidade recuperar uma quantia ínfima de valor, algo tão baixo que, já na abordagem, o devedor lhe pagou 50% do que devia. O sicário, porém, reteve para si 10% da quantia resgatada, o que lhe serviu de estopim para uma recaída, voltando assim a consumir entorpecentes em demasia, beber desenfreadamente e retomar sua “vida louca”. Ora, seu chefe ficou transtornado porque não recebeu o valor integral da missão, nem conseguiu falar com o sicário, pois ele havia desligado o seu telefone mantendo-se incomunicável. O pior, porém, não era o dinheiro retido – ele diz –, mas a falta de lealdade para com o cartel: uma forma de traição. Assim, temendo por sua família, o sicário entrou em contato com o cartel a fim de marcar um encontro, ainda que isso lhe custasse a vida. Ele segue então até o local combinado, mas não havia ninguém. Em seguida chegaram dois carros, e o sicário entrou num deles, sendo levado para uma casa de segurança, onde foi agredido e torturado. Num certo momento, enquanto o sicário estava caído no chão, eles receberam um telefone do chefe, o qual deu trinta segundos para o sicário fugir. Imediatamente ele sai e segue para sua casa. Sabendo que iriam buscá-lo, ele reuniu sua família e fugiu, separando-se de sua esposa e filha, a fim de dificultar a perseguição.

Em sua fuga, sem dinheiro, passando por cidades e estados, procurava sempre esconder-se em áreas em que ninguém o conhecia. O sicário então lembra-se de alguém que poderia ajudá-lo, uma pessoa que meses antes havia lhe procurado e que lhe devia algum dinheiro. Ao encontrar-se com ela, surpreende-se com a forma amistosa e tranquila com que foi recebido. Seu anfitrião lhe comenta que já o esperava porque “algo” lhe havia dito isso e sabia que o sicário estava com problemas. Depois de escutar o sicário por algum tempo, o homem, tomando-o pela mão, lhe diz que deveria conhecer alguém. Então o conduziu até um prédio em que parecia estar acontecendo um culto evangélico. – [neste momento o sicário se

levanta de sua poltrona e passa a gesticular mais acaloradamente enquanto fala] – No culto, o sicário afirma ter ficado chocado com a quantidade de pessoas [centenas ou milhares] que, sentadas, cantavam, gritavam e adoravam. Ele fica bastante espantado, também, com alguns fiéis que circulam pelos corredores dando saltos e chorando, alguns com as mãos erguidas em gestos de louvor, outros curvados no chão em sinal de adoração. Após o culto, o sicário relatou que nunca havia visto algo parecido, o que considerou uma experiência inebriante. No dia seguinte, logo cedo, o homem acordou o sicário, afirmando-lhe que iriam novamente para o mesmo local da noite anterior. O sicário, relutante, não queria ir, porquanto dizia que aqueles religiosos não passavam de maricas que não faziam outra coisa ali senão brincar e saltar. Todavia, cedendo ao desejo de seu anfitrião, seguiram até a igreja. Ao entrarem, o sicário fica mais uma vez impressionado com a quantidade de pessoas e questiona sobre o que havia ali que os atraía. Nessa hora, um dos presentes se dirige até ele e impõe as mãos sobre sua cabeça, enquanto outros se aproximaram e ficaram perto dele em oração. Ora, naquele momento – diz o sicário – começou a sentir um calor muito forte, sua visão ficou turva e, de repente, caiu no chão, não sentindo mais nada além de seu sangue e corpo a ferver. Sem compreender o que estava acontecendo, o sicário apenas dizia sentir algo muito forte dentro dele. Logo, não conseguindo se colocar de pé, permaneceu deitado em prantos por oito horas a fio. À vista disso, percebendo que agia como os “maricas” a quem criticara, e chorando como criança, ele contou que recordações de sua vida inteira começaram a passar por sua mente. Ele se lembrou de seus pais, de sua infância, dos momentos felizes, de quando brincava com seus irmãos, do circo, de tudo o que havia perdido quando decidiu “servir uma pessoa que não valia a pena”. Enquanto memorava tudo isso, seu coração se encheu de grande alegria.

A partir de então – [restam apenas cinco minutos para o término do filme] –, o sicário, mudando a forma de narrar os fatos, dirige-se à divindade, passando a enunciar seu discurso em segunda pessoa do singular – [de sobressalto, acelera sua fala/ritmo frenético, contando os fatos com voz embargada pela emoção, em prantos] –. Ele diz: “Tu estás sendo bom, estás me libertando desse jugo, de toda essa carga que trago em anos de cartel, do jugo dessas pessoas que teriam me afastado, dando-me ordens”. A seguir, retomando à narrativa impessoal, o sicário passa a falar do quão maravilhoso lhe fora aquela experiência, destacando que em um determinado momento do culto fora dito à plateia que, caso desejassem receber o Senhor, deveriam deslocar-se até a parte frontal do recinto. Ele então declara que, dando um salto, pôs-se em pé e foi até lá. Ao chegar, mais algumas orações foram feitas, e o sicário,

extasiado, passa a enunciar: “Quero-o!” E aumentando ainda mais sua euforia e dramaticidade, ele continua: “Quero porque eu o sinto. Eu quero pertencer a esta família, pois Ele [Deus] me deu algo que eu nunca tive, a satisfação de recordar como a vida é bela, como é bom ser livre e estar com meus irmãos, com minha família, com prazer, conviver com a família que não tinha” [A cena então é cortada abruptamente com o sicário estático, com as mãos no peito]. Na cena seguinte, ele está sentado com o lápis e o papel na mão, circulando a palavra “Deus” e dizendo que – [em ritmo bastante calmo] –, ao chamá-lo, Deus havia tirado tudo o que ele tinha ganhado na outra vida – [na vida de sicário] –: roupa, pensamento, e ainda, sacudindo-lhe, despojou-o de tal forma que deixou-o completamente despido para começar uma nova vida Nele [Deus].⁴⁴¹

Ora, neste documentário, o sicário, tomando a verdade de si, opera um processo de subjetivação que se constitui por um modo de enunciar os mesmos feitos autobiográficos e interpretá-los. No cruzamento do crime à justiça, ele desloca sua posição-sujeito ao narrar a si mesmo na passagem de uma vida a outra, reportando-se a sua vida pregressa e transportando-se à fé cristã pela conversão religiosa. É possível observar, nesse respeito, dois modos de operação da transubjetivação religiosa, os quais, de certo modo, parecem sobrepor-se ou convergir-se um ao outro pelo ato enunciativo: um que se processa pela narração rememorativa de uma experiência religiosa no ambiente de fé e outro que se constitui em ato pelo filmico. O primeiro modo de transubjetivação relaciona-se com a própria experiência mística do sicário, e se processou num local de culto, sendo partilhada por outros religiosos. O segundo modo, porém, ocorre durante a gravação do documentário, quando, reportando-se à sua experiência de fé, o sicário é de tal forma tomado pelo extático que se curva no chão, pranteando copiosamente, com movimentos acelerados, gesticulação descompassada, auxese e proferimentos de louvor e gratidão a Deus. Ora, essa é uma experiência de transubjetivação que se constitui como recordação (voluntária) e se processa num ambiente não religioso: diante das câmeras, num quarto de hotel, porém, ainda assim, sendo capaz de incidir sobre o sicário efeitos de intenso frenesi.

A religião não é a detentora do aurático nem do monopólio do sagrado, até porque as

⁴⁴¹ O filme termina com o registro: “O sicário fugiu de *Ciudad Juárez* no fim de 2007. Ele vive em liberdade como um fugitivo. Há um prêmio de \$250.000 pela sua cabeça. Nunca foi acusado de nenhum crime no México nem nos Estados Unidos” (1998).

experiências transubjetivantes na forma da magia, encantamento, xamanismo, feitiço, curas, entre tantos processos auráticos, estão por aí acontecendo em distintos domínios desde os tempos mais remotos. Nos tempos que correm, Patrícia Birman, em seu artigo *O poder da fé, o milagre do poder* [...], procura chamar atenção para uma espécie de “dança das cadeiras” da transubjetivação que tem fomentado inflexões intrigantes. Ela discorre sobre um processo mágico que envolve a produção de aura no cenário evangélico contemporâneo, sobretudo pela articulação do “dentro” e “fora” das fronteiras religiosas:

Enquanto conjunto, as igrejas evangélicas reconstruíram as fronteiras do religioso, para “dentro” e para “fora”. Para “dentro” redefiniram *magia e religião* deslocando o encantamento do mundo, convencionalmente mantido como *mágico e menor*, através do catolicismo considerado em sua face *popular*, para o interior das igrejas evangélicas como *milagre*. Para “fora” os evangélicos adotaram em suas práticas e discursos uma forma de sacralização dos seus agentes e dos seus instrumentos. A aura divina passou a habitar os muitos domínios sociais que, por sua vez, passaram a fornecer a matéria-prima necessária para forjar o protagonismo divino dos pastores. As referências a Deus na esfera pública não são nem poucas nem ocasionais. Revelam o quanto as fronteiras do sagrado em suas versões evangélicas se tornaram mais abrangentes.⁴⁴²

Birman destaca assim a forma como o mágico, nomeando-se “milagre”, transportou-se para o ambiente de culto evangélico. Ela descreve as novas modalidades de aura que passaram a envolver seus agentes de fé: pastores, bispos, apóstolos etc. Mas a autora ainda observa outro aspecto crucial em tudo isso, a grande incidência do nome divino na esfera pública brasileira, o que mostra o aumento da intervenção do sagrado nessa dimensão. De fato, certos políticos, sobretudo da bancada evangélica, parecem não fazer questão de esconder seus desejos de sacralizar ou converter o planalto à fé. Entre eles, também, há os que, embora não vinculados à religião, apropriam-se da linguagem evangélica e participam dos eventos que estes promovem visando com isso obter o favor político dessa fatia da população.

Em *O homem sem conteúdo*, Agamben cita Johan Huizinga e o caso de Dionísio o Cartuxo, o qual conta como, “entrando um dia na igreja de S. João em ‘s-Hertogenbosh enquanto tocava o órgão, foi bruscamente arrebatado pela melodia em um êxtase prolongado”. Huizinga diz: “A emoção artística se transformou imediatamente em experiência religiosa”. E Agamben comenta que “nem sequer lhe passou pela mente a ideia de que, na beleza da música e da arte figurativa, ele pudesse admirar algo diferente do divino”.⁴⁴³ Essas

⁴⁴² P. Birman, *O poder da fé, o milagre do poder* [...], art. cit, 2012, p. 137.

⁴⁴³ G. Agamben, *O homem sem conteúdo*, op. cit., 2013, p. 66-67.

palavras lembram o quanto que a música, embora sendo um campo opaco e difuso, não deve ser negligenciado por seu poder de aura. A música cristã contemporânea – que não é o mesmo que música sacra –, parece aumentar seus esforços na produção de efeitos de transubjetivação. Ora, se a música em si já é capaz de conduzir ao êxtase por sua dinâmica, desenho melódico, harmonização, movimento rítmico, quanto mais se o seu arranjo, letra, repetibilidade e tudo mais buscar tal intencionalidade. Um amostra disso parece ser a canção *Na extremidade*, que dá nome ao álbum de Marina de Oliveira, vencedora do *Grammy* latino, em 2010, na categoria “Melhor álbum de música cristã [em português]” e que tem no seu refrão a seguinte afirmação: “Eu não preciso entender o que só minha fé é capaz de explicar”.⁴⁴⁴ De fato, já pelo refrão, na forma de paralelismo, tem-se a sinalização de uma experiência transubjetivante, cuja intenção parece relacionar-se com uma vontade de fazer a máquina artística girar sobre o não saber aurático da fé. O próprio título da canção exprime um desejo de atingimento dos limites ou fronteiras de algo, indicando o anseio de um ultrapassamento de si. Ora, não apenas por essa amostragem, mas por tantas mais, pode-se dizer que o evangelicalismo contemporâneo parece inscrever-se por novas formas de constituição musical, as quais estão bastante interessadas em instigar as sensações religiosas, por vezes tão abstratas e vazias, de melodias engenhosas, com letras curtas, de fácil fixação, executadas de forma a produzir efeitos de hipnose, com palmas e muita repetição dos seus refrãos, o que faz lembrar, neste aspecto, os mantras hinduístas. Em contrapartida, as músicas evangélicas, a passos largos, distanciam-se dos modelos mais dessubjetivados da fé histórica, tão comuns ao protestantismo confessional ou pentecostal clássico predominantes no Brasil até os anos 80. Nesse sentido, desvinculando-se dos modelos representativos e aproximando-se dos agenciamentos da singularidade, faz-se plausível que pela música surjam direcionamentos transubjetivantes tanto para a diferença como para a dessubjetivação.

Além da coreografia, dança, novos ritmos musicais, entre tantas inovações que foram agregadas ao seu culto e liturgia, os evangélicos estão incorporando outros elementos de caráter imprevisível e inusitado. Um dos mais populares é a performance aurática, a qual, sendo introduzida pelo êxtase religioso (“unção”), transes, frenesis e espasmos místicos – podendo ainda ocorrer na forma de danças e música –, mobiliza e investe de poder sobrenatural certos agentes de fé (lideranças evangélicas, cantores, ministros de louvor etc) a

⁴⁴⁴ Marina de Oliveira - *Na Extremidade* (clipe oficial), 2010.

operarem palavras e gestos de ordem espiritual chamados de “ato profético”.⁴⁴⁵ Ora, um dos casos recentes que mais chamou a atenção envolveu a vocalista e líder do grupo musical *Diante do Trono*, Ana Paula Valadão, que, após fazer alguns cânticos espontâneos, num de seus shows ocorrido em Anápolis-GO, no dia 26 de maio de 2007, foi tomada por uma experiência aurática ou transubjetivante conhecida como “Unção do leão”, que a levou a engatinhar desorientada pelo palco e fazer gestos como se estivesse rugindo, simulando assim o andar de um leão. Enquanto isso ocorria, o grupo de música permanecia tocando uma sequência de acordes que se repetiam e causavam uma “sensação de sobrenatural” [ouvia-se, de sobressalto, gritos típicos de um contato divinal]. Os demais cantores (*backing vocals*), de olhos fechados, em pé, também pareciam tomados pelo êxtase. Um deles estendia a mão em sinal de adoração espiritual. Outra vocalista repetia as mesmas encenações como se fosse um leão arranhando o vazio. Tudo isso perdurou até o momento em que Valadão, levantando-se, tomou o microfone e declarou freneticamente: “Dê um brado de vitória!”, emendando isso com um grito bastante alongado.⁴⁴⁶

A cantora Valadão comentou a respeito dessa experiência num vídeo gravado em 13 de abril de 2018, no qual diz:

[...] naquele ano foi um dos tempos que eu sofri mais pedradas em toda a minha trajetória. Até hoje eu carrego as cicatrizes, as marcas, porque foi o ano em que eu estava em Anápolis ministrando com o *Diante do Trono* e eu tive uma experiência realmente muito forte [grifo meu] por eu ter andado como um leão no palco, e por muitos veios do cristianismo não aceitarem as manifestações dos dons espirituais [grifo meu], quanto mais um *ato profético* [grifo meu], né... de um ser humano engatinhando como um animal. Enfim, foram muitas as pedradas que eu recebi e eu acho que até hoje eu tô me recuperando [risos], porque quando *eu estou sendo assim movida pelo Espírito* [grifo meu] eu até hoje eu sofro ainda de temores né, o temor do homem, o que vão dizer, o que vão pensar, será que alguém tá filmando esse momento? Será que alguém vai postar esse momento? São medos e inimigos que surgiram depois dessa experiência, né... que eu vivi no ano de 2007, mas graças a Deus venci, sobrevivi... [risos] e eu creio que *foi o Senhor mesmo que me ungiu pra gravar ali no Rio de Janeiro com tanta ousadia* [grifo meu]. Assistindo de novo eu vejo que *eu não me intimidei, estava ali profetizando* [grifo meu] e cantando várias vezes sobre o Leão de Judá que venceu e que reina [risos].⁴⁴⁷

Dessas palavras de Valadão, quase onze anos depois de sua experiência em Anápolis, quando rememora o momento em que engatinhou como um leão, é possível considerar vários trechos em que ela se marca por enunciados relativos à transubjetivação. Ela diz, primeiramente, que foi “uma experiência realmente muito forte” e menciona que sofreu

⁴⁴⁵ É uma variação mais sofisticada das formas de confissão positiva.

⁴⁴⁶ *Unção do Leão - Ana Paula Valadão*, 2007.

⁴⁴⁷ *Diante do Trono 20 anos | DT 10 (2007) Príncipe da Paz*, [2018].

críticas por parte de pessoas que não aceitam as manifestações dos dons espirituais. Isso parece ser uma referência aos evangélicos históricos que rechaçaram o gesto aurático de Valadão. Ela então fala de sua experiência como um “ato profético” como um gesto declaratório que a levou a agir mobilizada por “forças que vêm de fora”, nas palavras dela: “movida pelo Espírito” (uma referência ao Deus Espírito Santo). Ora, isso salienta que isso decorreu de uma intervenção sobrenatural, na qual ela reitera quando diz que “foi o Senhor mesmo que me ungiu pra gravar ali no Rio de Janeiro”. Ora, poucos meses depois do arroubo da “unção do leão” é que se realizou esta gravação, o décimo CD/DVD do *Diante do Trono*, álbum *Príncipe da Paz*, que se deu no sambódromo do Rio de Janeiro, no sugestivo dia 07 de julho de 2007 (07/07/07) e contou com a participação de mais de 150.000 pessoas. Durante o show, Valadão, extasiada, comete mais um ato profético ao dizer: “Neste lugar, Senhor, nós nos reunimos para declarar que o Carnaval irá falir, se enfraquecer até morrer e o sambódromo será transformado num lugar de adoração ao único Deus vivo e verdadeiro”.⁴⁴⁸

449

Os exorcismos são práticas que ocorrem com regularidade entre os cristãos ao longo dos séculos. No Brasil, a IURD tem sido a igreja evangélica de maior destaque por atuar nessa área, explorando bastante este canteiro, inclusive a partir de longas “conversas-entrevista-show com demônios”⁴⁵⁰ que ocorrem durante seus cultos e são transmitidos de madrugada pela Record TV. Sobre isso, os psicólogos Neto e Silva comentam: “Se as igrejas neopentecostais, por um lado, buscam a inspiração pelo Espírito Santo, por outro estreitam seus laços com o extremo oposto: o Diabo”.⁴⁵¹ Nesse campo, porém, ações inovadoras estão se processando. Ana Paula Valadão, por exemplo, no mesmo vídeo da “unção do leão”, discorrendo sobre o repertório escolhido para realizar o show no Rio de Janeiro, diz ter feito

⁴⁴⁸ *O carnaval irá falir - Ana Paula Valadão - Príncipe da Paz - Diante do Trono (Profecia)*, [201-].

⁴⁴⁹ Cabe refletir, também, em que medida isso não poderia ser considerado um ataque simbólico. Basta imaginar o que aconteceria se “as peças fossem trocadas”, ou seja, se proferimentos ou palavras de ordem parecidas com as de Ana Paula Valadão fossem enunciadas por pessoas de outra religião – como por exemplo uma de matriz afro-brasileira – contra os evangélicos e seus símbolos, festas e ritos sagrados. Como não reagiriam os evangélicos?

⁴⁵⁰ Os “demônios” são tomados como seres espirituais do mal que ocupam/possuem o corpo de pessoas sem fé trazendo grande malefício às suas vidas. Um dos propósitos desta prática na IURD é justamente mostrar o poder espiritual que sua igreja e seus pastores têm para desfazer as obras de demônios. Isso serve como uma forma de publicidade dos serviços oferecidos pela igreja.

⁴⁵¹ G. Neto; M. Junior, *A Sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico*, art. cit., 2010, p. 776.

uma música para o diabo⁴⁵² cuja intenção parece ser a de zombá-lo, operando assim uma forma de reversão-retaliação dos agouros malignos, já que é o diabo quem costuma fazer isso com as pessoas.

A gente começou com a música do céu, e é algo realmente muito forte no meu coração, esse desejo de sermos guiados pelo compasso de Deus, dançar quando o som dele [de Deus] nos manda dançar, chorar quando é pra chorar, ser guiado realmente pelo Senhor. *Mais que vencedor* [a música composta para o diabo], quando terminou o pessoal continuou cantando metrô afora: *ôh-ôh ôh-ôh ôh-ôh-ôh... em Jesus sou mais que vencedor*, e foi essa música que eu compus naquela madrugada, cantando pela primeira vez, eu fiz uma música cantando pro diabo: Você pensa que vai me fazer parar [risos].⁴⁵³

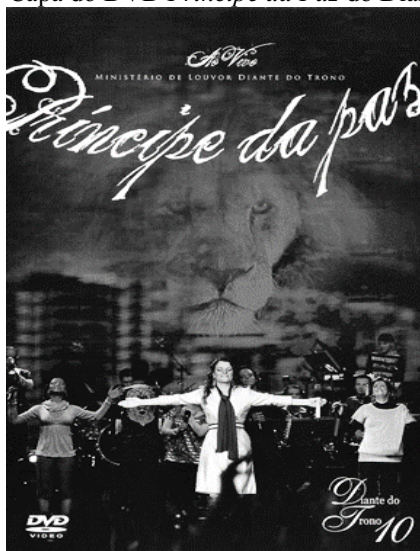
Com essa música, Valadão se introduz numa dimensão transubjetivante às avessas: a esfera aurática das trevas. Ao longo da história da música cristã, as referências ao diabo ou às suas obras malignas são sempre indicadas de passagem e na terceira pessoa do discurso.⁴⁵⁴ Valadão, porém, de forma original e inovadora, compõe uma letra de canção cristã que se dirige ao diabo em segunda pessoa do discurso.

⁴⁵² Esta canção de Ana Paula Valadão é intitulada *Mais que vencedor* e pertence ao álbum *Príncipe da Paz*: “Em Jesus sou mais que vencedor / Você pensa que vai me fazer tropeçar? / Você pensa que vai me fazer cair? / Você não se cansa de me tentar / Mas eu não me canso de te resistir / Você quer saber quem vai vencer? / Te digo: Maior é o que está em mim / Bem maior é o que está em mim / Eu me cansei sim, de você / Eu me cansei de acreditar em suas mentiras / Não sou mais seu escravo e agora em mim habita / O Espírito de vida que me faz vencer / Em Jesus sou mais que vencedor / Você pensa que vai me fazer parar? / Você pensa que vai me fazer desistir? / Você não se cansa de me afrontar / Mas eu não me canso de te resistir / Quem vai retroceder, é você / Mas eu vou avançar e chegar ao fim / Coroa de vitória é o que vou receber / E no lago de fogo você vai arder” ([201-]).

⁴⁵³ *Diante do Trono 20 anos* [...], [2018].

⁴⁵⁴ Uma amostra disso se encontra num trecho da música “Castelo Forte” que foi composta em 1529 por Martinho Lutero: “[...] Com fúria pertinaz / Persegue Satanás, / Com artimanhas tais / E astúcias tão cruéis, / Que iguais não há na terra” (LUTHER, 1995, p. 323).

Figura 22 – Capa do DVD *Príncipe da Paz do Diante do Trono*.



Fonte: Página da internet da *filmow*.^{455 456}

Mais recentemente, Valadão desenvolveu ainda outra forma de ato profético, causando bastante alarde no cenário evangélico. Ao ministrar no “Congresso Extraordinário de igrejas da Assembleia de Deus”, ela opera de um modo novo a prática de ungir com óleo. Isso foi publicado no *Diário da Amazônia*, no dia 03 de setembro de 2019, com a manchete: “Ana Paula Valadão unge a si mesma em ato profético”, em que diz:

Mais de 10 mil mulheres estiveram presente em um evento exclusivo para elas. Portanto, o que realmente chamou a atenção dos internautas foram as fotos de um determinado momento do culto, aonde a cantora toma um verdadeiro banho de óleo, supostamente ungindo a si próprio. Outras mulheres também foram ungidas por Ana, em um possível ato profético ou outro tipo de ritual”.⁴⁵⁷

A unção com óleo faz parte das formas simbólicas dos rituais do judaísmo, bem como dos principais eventos da nação de Israel, como a consagração de reis, sacerdotes e profetas, entre outras situações de forte relevância religiosa. Desde o seu início, esta prática foi incorporada ao cristianismo assinalando a bênção e o favor do Espírito Santo. Entre os evangélicos, a unção com óleo liga-se mais aos pentecostais e neopentecostais, os quais a utilizam em situações específicas e momentos solenes da vivência religiosa, como a

⁴⁵⁵ Disponível em: <https://filmow.com/principe-da-paz-diante-do-trono-10-t56047/>. Acesso em 17 fev. 2020.

⁴⁵⁶ No centro da imagem aparece Ana Paula Valadão com as mãos abertas. Ao fundo e no alto da imagem, projeta-se, entre os prédios, o rosto de um enorme leão.

⁴⁵⁷ *Ana Paula Valadão unge a si mesma em ato profético* [...], 2019.

ordenação de alguém para o serviço eclesial⁴⁵⁸ e a oração por enfermos. Trata-se de um ato de transmissão de poder espiritual que é concedido àqueles que são ungidos com óleo. A rigor, a unção é uma prática de competência dos oficiais da igreja ou pessoas devidamente delegadas/ungidas para o serviço, a fim de que possam abençoar outros. Ora, é surpreendente a forma como Valadão se apropria dessa prática para ungir a si mesma, e fazendo isso de modo espontâneo, deliberado, por si, em nome de uma pulsão transubjetivante. – É possível que este tenha sido o primeiro registro da história cristã de alguém que tenha ungido a si mesmo.

Figura 23 – Foto de Ana Paula Valadão unguindo a si mesma.



Fonte: Foto do congresso da IEAD no Amazonas disponibilizada pelo Diário da Amazônia.⁴⁵⁹

João Alexandre, músico evangélico presbiteriano, compôs a canção *É proibido pensar*, na qual faz certas críticas aos modos dessubjetivantes marcados pelo mercado e seus produtos extasiantes:

Procuo alguém pra resolver meu problema / pois não consigo me encaixar nesse esquema / São sempre variações do mesmo tema, / meras repetições. (1-4) / A extravagância vem de todos os lados / e faz chover profetas apaixonados. / Morrendo em pé, rompendo a fé dos cansados / que ouvem suas canções. (5-8) / Estar de bem com vida é muito mais que renascer / Deus já me deu sua palavra / e é por ela que ainda guio o meu viver. (9-11) / Reconstruindo o que Jesus derrubou / Recosturando o véu que a cruz já rasgou / Ressuscitando a lei, pisando na graça / negociando com Deus. (12-15) / No show da fé milagre é tão natural / que até pregar com a mesma voz é normal / Nesse *evangeliquês* universal / Se apossando dos céus. (16-19) / Estão distante do trono, caçadores de deus. / Ao som de um shofar, / E mais um ídolo importado dita as regras / para nos escravizar (20-22) / É proibido

⁴⁵⁸ No contexto evangélico, pode se referir à ordenação ou consagração de oficiais para o serviço da igreja, isto é, pastores, presbíteros, evangelistas, obreiros, missionários, diáconos etc.

⁴⁵⁹ Ana Paula Valadão *unge a si mesma em ato profético* [...], 2019.

pensar [...]”.⁴⁶⁰

Nessa canção João Alexandre traz vestígios daquilo que se projeta como uma fé mistificada que se prende aos palcos mais difusos do anfiteatro evangélico contemporâneo. Alguns elementos disso se destacam: (I) Repetição: “Variações do mesmo tema [...] meras repetições” (3-4). João Alexandre percebe uma circularidade vazia e denuncia um modo de pensar dessubjetivante ou, nos termos deleuzianos, representativo que se agencia pela repetição do mesmo. De fato, a atividade evangélica tem no seu linguajar uma conjugação repetitiva que se materializa por frases (de efeito/clichês), declarações, lemas etc. Na forma de ironia, isso é salientado pelo enunciado “*evangeliquês* universal” (15). Além disso, deve ser considerado o modo como a mensagem e pregação evangélica tem se processado. João Alexandre ressalta que para muitos “até pregar com a mesma voz é normal” (17). É interessante como muitos pastores e outros pregadores imitam, de modo consciente ou não, a entonação e dicção de seu líder. (II) Perda de autonomia e pensabilidade: “É proibido pensar” (título da canção – 24). João Alexandre, com essa canção, censura não apenas a ausência de reflexão intelectual mas também a sua própria “proibição”, o que parece sugerir uma crítica direcionada às lideranças evangélicas, visto que são eles quem possuem “o poder de proibir”.

Conforme Deleuze, a marca do pensamento diferencial é que ele força o pensamento a pensar, e é justamente isso que muitos grupos evangélicos dessubjetivados – motivados pela *doxa* – parecem evitar, até porque a pensabilidade é capaz de intensificar relações e ameaçar a estabilidade do poder pastoral. Aliás, o compositor não deixa de situar suas denúncias. Ele cita igrejas como a Igreja Renascer em Cristo, do apóstolo Estevam Hernandes, e à Igreja Internacional da Graça, do missionário R. R. Soares, bem como aos seus programas televisivos: “Estar de bem com a vida” (da Renascer) e Show da Fé (da Graça), dizendo: “Estar de bem com vida é muito mais que renascer” (9) e “No show da fé milagre é tão natural” (13). A última estrofe da canção, João Alexandre procura alfinetar a Igreja Batista da Lagoinha, mais especificamente o seu ministério de música: “Diante do Trono”.⁴⁶¹ Por meio

⁴⁶⁰ J. Silveira, *É proibido*, [2007].

⁴⁶¹ Faz referência ao ministério de louvor *Diante do Trono*, atrelado à Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte-MG, que, liderado pela compositora e pastora Ana Paula Valadão, tornou-se o mais bem-sucedido grupo/ministério de música evangélica da igreja brasileira. Eles tiveram um período de auge/sucesso no final dos anos 90 e início dos anos 2000. A expressão: “Diante do Trono” salienta que os fiéis estão em reverência e temor

de uma licença poética, ele diz: “estão distante do trono”⁴⁶² (20), querendo com isso enfatizar que a relação deles com Deus não é de proximidade, o que poderia sugerir que as intenções desse grupo não são mais as da fé ou do amor evangélicos, mas outras. A referência a uma “caça de deus (no singular)” aponta para uma forma de idolatria: desejo de buscar novas divindades.⁴⁶³ Com isso, João Alexandre parece fazer uma crítica a um certo aspecto de mercadoria norteadada pelo *Diante do Trono*, os quais seguem de perto as tendências da música evangélica produzida nos Estados Unidos e Austrália.⁴⁶⁴ Ademais, uma de suas pedras de toque é a incorporação de práticas inerentemente judaicas aos seus shows ou cultos, inclusive pelo uso de um shofar⁴⁶⁵ (21). Ora, este instrumento é um índice de forte mistificação do culto evangélico, porquanto é utilizado para operar outros modos de “atos proféticos” (intervenções que incitam operações transubjetivantes por palavras e encenações). Por fim, João Alexandre, nos últimos, versos diz: “mais um ídolo importado dita as regras para nos escravizar” (22-23), fazendo com isso sua derradeira crítica às igrejas brasileiras em sua tendência de incorporar, sobretudo da igreja americana, as últimas novidades no mercado da fé: “manias”, práticas, ritos, objetos representativos, entre outros dispositivos auráticos.

Outro elemento aurático inusitado e que mostra as imbricações inéditas pelas quais estão se formando os novos modos de se constituir evangélico na sociedade contemporânea registrou-se na Conferência Catalise, cujo tema foi *Invasão Sobrenatural*, ocorrida em Tubarão, SC, na Igreja Evangélica Verdade que Liberta (IEVL), entre os dias 10 e 13 de outubro de 2019. Numa das palestras mais aguardadas, o pastor Carlito Paes, da Igreja da Cidade, em São José dos Campos-SP, descreveu como recebeu uma ligação telefônica sobrenatural.

[A mensagem de Carlito Paes é ministrada tendo ao fundo um som “com efeito angelical” produzido por um tecladista] Quem acredita que Deus usa anjos? Eu já

diante da presença santa do ser divino, ou seja, sob seu olhar e vigilância a fim de contemplá-lo/adorá-lo. Também pode significar uma ação que se faz para/ante Deus.

⁴⁶² João Alexandre se apropria de uma licença poética, já que, para assinalar uma referência ao “Ministério de Louvor Diante do Trono”, ele não faz o uso gramaticalmente correto do adjetivo “distante”, que deveria ter sido grafado com a marca de plural (“s”): “distantes”.

⁴⁶³ No cristianismo só há um Deus e por isso este termo é escrito com letra inicial maiúscula.

⁴⁶⁴ A Austrália é o país da *Hillsong Worship*, um ministério de música que se constitui como a principal referência musical do Diante do Trono. Os Estados Unidos, por sua vez, é onde a principal líder do grupo, Ana Paula Valadão, tem passado boa parte de sua vida, abrindo e comandando filiais da Igreja Batista da Lagoinha.

⁴⁶⁵ É um berrante ou instrumental musical de sopro feito com chifre de animal que era utilizado pelos judeus em momentos solenes de sua liturgia, principalmente, em épocas pré-cristãs. Ora, devido à ressignificação de seus efeitos de sentido espiritual recentemente atribuídos pelos evangélicos, sobretudo neopentecostais, o *shofar* tornou-se uma das formas mais contundentes de se invocar a ação sobrenatural de Deus sobre os fiéis durante um culto neopentecostal ou em atos por eles nominados como proféticos (ritos específicos ou palavras de ordem que suplicam ou ordenam a intervenção divina).

recebi uma ligação de um anjo. Eu tenho essa história pra te contar, eu tava na montanha, Deus me pediu um retiro. Eu saí de São José num domingo depois do culto, fui pra montanha. Cheguei lá tarde da noite. A irmã que é dona da pousada preparou tudo, muito especial, fui pra lá ter um tempo de oração. No dia seguinte eu acordei bem cedo e fui pra uma cachoeira, e quando eu estava nessa cachoeira lá na montanha, eu estava debaixo de várias árvores. E quando, ali naquele instante sozinho, eu, Deus, aquela natureza linda, as folhas das árvores, elas estavam muito fechadas. E sabe quando entra assim só o reflexo com.. ficar escuro e claro, só um pouquinho, assim tava porque a mata era muito fechada na floresta da Mantiqueira lá em São Paulo. E de repente eu ali orando, parece que alguém separou todas aquelas árvores, tirou assim com a mão. E aí o que era sombra e sol ficou só sol, só sol.. parece que foi tirado. E naquele instante o sol pegou em mim e eu tive um momento tão especial de visita com Deus, de oração, choro e de derramar no Espírito Santo. E aí depois as árvores voltaram para o lugar, eu voltei para o meu apartamento, no meu quarto da pousada e tava muito impactado. Na hora do almoço o telefone tocou, e era um *iPhone* [*smartphone* da *Apple*], e apareceu lá, tocou e eu estava com a dona da pousada, ela assim, ela veio me fazer companhia porque eu estava sozinho, a irmã Márcia. Ela na minha frente, eu do outro lado da mesa, o telefone tocou. Quando o telefone tocou, eu olhei, eu vi que tava bloqueado e eu achei que era o pastor Fabiano. Quando eu atendi eu falei: Fala filho!.. e a voz do outro lado.. aqui quem está falando é da parte do Senhor - e com aquela voz assim tão linda -, é Miguel que tá falando! Queridos, [com voz ralentando] eu não tenho nenhum amigo Miguel que me liga no bloqueado! Eu não tenho nenhum amigo que tem aquela voz. - Eu já contei esse testemunho na nossa igreja com a Márcia sentada na minha frente -. E eu comecei a ouvir: *ahrramhh...* e ele me entregou algumas palavras, algumas de cunho mais pessoal, mas outra é que.. o meu ministério, a minha vida pessoal e inclusive as minhas finanças iriam entrar num outro patamar. Queridos, até ali eu tinha uma outra realidade de ministério, uma outra realidade de finança, eu tava muito já cansado *é* ficar no especial, de ficar *é* de chegar no final do mês com quatro filhos; uma grande igreja, mas eu sempre tive uma... uma vida muito... - quem tá aqui comigo sabe disso... - e Miguel falou assim: só nunca fique orgulhoso e nunca deixe de repartir! - E eu tô ali... eu já tô no céu... e aí Márcia: Pastor, pastor, é o pastor Fabiano? E eu.. quieto [voz bem baixa].. eu tô ouvindo.. E aí daqui a pouco terminou, continuou bloqueado.. e eu [...] não é Fabiano, Márcia! [Longo silêncio] É Miguel! Miguel!! [Longo silêncio, comoção] Queridos, no meu espírito, desde o momento de lá da cachoeira [isto é, na floresta em oração], até aquele momento na frente da Márcia, não foi uma ligação qualquer, um anjo de Deus ligou pra mim da parte do Senhor, me entregou uma palavra pessoal, palavra sobre o ministério e palavra sobre finanças, todas elas aconteceram [no sentido de que o ministério ou serviço na igreja teve um grande crescimento e as suas finanças melhoraram acintosamente]. Deus visita de algumas maneiras que não tem a ver com doutrina.. sabe por quê?.. porque doutrina é um esboço de palavras reveladas pelo Senhor que formam nosso alicerce.. eu sou um homem da palavra.. mas eu sei que a Palavra de Deus é para a doutrina.. mas ela também é para inspiração, pro devocional...[...] uma experiência é diferente! [Paes cita alguns trechos da bíblia para mostrar que a doutrina tem seu lugar, mas ressalta a importância da experiência, no caso, de transubjetivação (com o divino)].. [...] mas nunca se esqueça que a bíblia tem experiências, e eu e você precisamos ter experiências. Você não pode ser um “maracujá de gaveta” que não tem nada, que nada acontece na minha vida.. mas você tem que querer e buscar.. [Retorna a experiência do telefonema do anjo] Eu e Márcia, de vez em quando falamos, nós precisamos voltar lá pra ouvir Miguel de novo.. Nunca mais esqueci disso!⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ Carlito Paes – *casa profética* [...], 2019.

Ora, esta experiência de Carlitos Paes, recebendo uma ligação telefônica do anjo Miguel, se constitui como uma amostra emblemática de transubjetivação. De fato, as manifestações de seres angelicais não são experiências tão improváveis nos canteiros da fé judaica e cristã. Não obstante, a dramática das relações entre humanos e anjos tem ganhado relevos bem curiosos, como esse relatado por Carlitos Paes que alega ter recebido uma ligação de Miguel. Ora, este é o mais poderoso dos anjos de Deus, sendo mencionado em Apocalipse⁴⁶⁷ como o líder dos exércitos angelicais de Deus contra as forças do dragão (Satanás); e em Judas,⁴⁶⁸ como um arcanjo: o maioral dos anjos. De fato, se já é algo surpreendente ter contato com um anjo, quanto mais se este anjo é o arcanjo Miguel. Porém, mais fantástico ainda é o modo como isso se dá, por um telefonema. Sob esse aspecto, é possível dar outros passos e notar certas instâncias de mercado incidindo sobre a narrativa de Paes. Cumpre observar que o seu contato com o anjo não se deu através de um aparelho de celular qualquer, mas por um *iPhone* (da *Apple*), a mais famosa linha de smartphones do mercado. Pois bem, será que isso não estaria veiculando uma certa forma de discursividade empresarial-pastoral de sucesso? Parece que isso é plausível, até porque Paes também diz que seu ministério eclesiástico e sua vida financeira tiveram um crescimento impactante depois de sua experiência com o anjo. Por fim, a forma tão comum e descabida, quase profana⁴⁶⁹ de se inscrever por uma experiência aurática, parece dar pistas de que esta tem sido reduzida ao seu valor de mercado.

Somando-se a isso uma certa conjugação mística neoliberal se articula no evangelicalismo contemporâneo a partir da venda do transubjetivante pelo acadêmico, ou melhor, da fé mística evangélica por meio de cursos motivacionais. É o que pode ser observado, por exemplo, em Florianópolis (SC), com a instalação de uma Escola do Sobrenatural: a FSSM (*Florianópolis School of Supernatural Ministry*), que, inspirando-se nas ênfases auráticas da *Bethel Church* de Redding, California (EUA), promete um futuro brilhante e cheio de conquistas aos seus discentes.⁴⁷⁰ Basta considerar a imagem a seguir

⁴⁶⁷ Apocalipse 12.7-9: “Houve peleja no céu. Miguel e os seus anjos pelejaram contra o dragão. Também pelejaram o dragão e seus anjos; todavia, não prevaleceram; nem mais se achou no céu o lugar deles. E foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, que se chama diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo, sim, foi atirado para a terra, e, com ele, os seus anjos” (ARA).

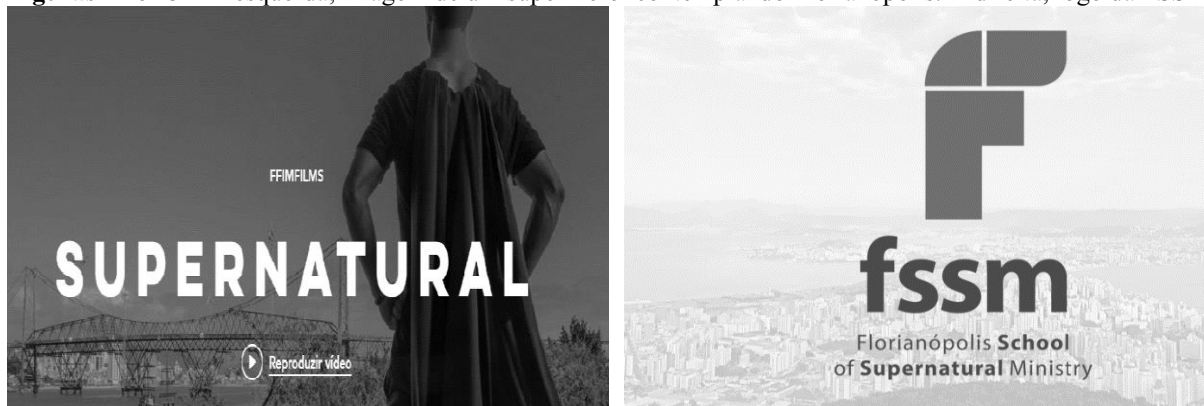
⁴⁶⁸ Judas 9: “[...] o arcanjo Miguel, quando contendia com o diabo e disputava a respeito do corpo de Moisés, não se atreveu a proferir juízo infamatório contra ele; pelo contrário, disse: O Senhor te repreenda!” (ARA).

⁴⁶⁹ Profano, neste caso, não tem relação com a diferença cristã.

⁴⁷⁰ Noutros momentos da história evangélica o estudo teológico foi conhecido por inibir os fiéis em sua busca por experiências místicas. Nos dias que correm, porém, essa relação já não parece mais existir, visto que o sobrenatural tem se tornado um produto de empenho de certas escolas teológicas.

(Figura 24) para notar que a FSSM deseja comunicar a mensagem de que sua escola é capaz de produzir heróis (“super-homens”) que “salvarão” (ao menos) a cidade de Florianópolis mediante o poder do sobrenatural.⁴⁷¹

Figuras 24 e 25 – À esquerda, imagem de um super-herói contemplando Florianópolis. À direita, logo da FSSM.



Fonte: Imagens e logo disponibilizados na página de apresentação da FSSM⁴⁷²

Sabe-se que os modos transubjetivantes se mantêm incidindo sobre a vivência evangélica há muitos séculos, dentro e fora da igreja, o que inclui as suas formações mágicas, místicas, entre exorcismos, curas etc. No século XXI, porém, o cenário religioso tem sido tomado por novos modos de produção de êxtase, os quais estão sendo drasticamente interceptados pelos padrões de mercado. Essa nova conjuntura tem provocado opacidade, inquietude e incertezas quanto à possibilidade de encontrar nesses contextos algo mais que o primado da dessubjetivação e da fé nua. Os modos transubjetivantes diferenciais, a rigor, são mais raros: eles desconfiam da representação, da identidade, provocam fissuras, levam ao caos, mobilizam-se por “forças que vem de dentro” e impulsionam à imanência. Pois bem, não é isso que se tem despontado na contemporaneidade evangélica. Não é o “novo”, mas suas cicatrizes, e transmitidas pelo “inédito” e a “inovação”, não passam de “variações do mesmo tema, meras repetições”.⁴⁷³ É sempre “o eterno retorno do mesmo”, nunca do diferente. São as instâncias de mercado que prevalecem e se encarregam de pintar o alinhamento estético da aura evangélica.

⁴⁷¹ Ideia claramente comunicada pela imagem (Figura 24) de um jovem de boa compleição, num lugar alto, vestido de super-homem, contemplando a cidade de Florianópolis (Na figura 24, o jovem super-herói contempla a ponte Hercílio Luz, o símbolo principal de Florianópolis. Na figura 25, o logotipo da escola está sobreposto a uma foto/imagem panorâmica da ilha de Florianópolis.

⁴⁷² Página da FSSM: Disponível em: <https://www.escoladosobrenatural.com/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

⁴⁷³ Apud J. Silveira, *É proibido*, 2007.

5.3 EXPERIÊNCIA

O termo “experiência” apresenta em sua etimologia nuances capazes de mobilizar com bastante vigor certos modos de pensamento. No francês, *expérience*, diz O’Leary, “pode significar tanto experiência quanto experimento”.⁴⁷⁴ O mesmo se dá no inglês: “O termo *experience*, conforme Raymond Williams, “tornou-se não apenas um teste ou uma tentativa consciente, mas uma consciência do que havia sido testado ou tentado, e a partir daí uma consciência de um efeito ou estado”.⁴⁷⁵ Já o termo latino para experiência aponta para uma abertura intrinsecamente perigosa: “Em latim, *experiri* (tentar, testar) está ligada à palavra para perigo – *periculum*”.⁴⁷⁶ O’ Leary então comenta sobre estas duas ideias que saltam do termo experiência, a saber, experiência propriamente dita e experimento: “Experiência, portanto, em ambos os sentidos, é algo que emerge de um encontro necessariamente cauteloso com o mundo – ou com o estranho e o estrangeiro”.⁴⁷⁷ Sob esse prolífico termo pululam várias ideias, trata-se de uma abertura para se pensar o teste e o estranho, mas também de uma relação de cautela e perigo com o mundo, além de ser a consciência de um efeito ou estado; e sem contar – doutro modo – que pode implicar a experiência de si [eu] e o experimento ou teste em alguém [outro].

Sob essas especificidades que se agenciam pela própria etimologia do termo experiência, nota-se um desdobramento interessante desencadeado pelo uso que dele faz Foucault, e que, segundo Judith Revel, “está presente ao longo de todo o percurso filosófico de Foucault”, mas que “passa por importantes modificações no decorrer dos anos”.⁴⁷⁸ De todo modo, entre tantos fios soltos, Foucault parece indicar, ao menos, duas formas de se compreender essa noção de experiência.

Conforme Revel, a primeira delas já estava presente ao menos em parte e de modo não muito distante de suas análises nas décadas de 50 e 60.⁴⁷⁹ Ela também pode ser encontrada numa entrevista concedida em 03 de janeiro de 1979, quando, ao comentar sobre o modo como Bataille se apropria do termo experiência, Foucault diz que ela “não é a afirmação do sujeito na continuidade fundacional de seu projeto. É precisamente nesta ruptura e risco que o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em sua relação

⁴⁷⁴ T. O’ Leary, *Foucault, experiência e literatura*, art. cit., 2012, p. 890.

⁴⁷⁵ *Apud Ibidem*.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 890-891.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 891.

⁴⁷⁸ J. Revel. *Michel Foucault: conceitos essenciais*, op. cit., 2005, p. 47.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

com as coisas, os outros, a verdade, a morte, etc. É isso, a experiência. É arriscar não ser mais o mesmo”.⁴⁸⁰ E Foucault conclui: “e eu não tenho feito outra coisa senão descrever essa experiência.”⁴⁸¹ Sobre essa experiência de transformação em Foucault, Revel comenta: “No cruzamento de uma experiência do limite e de uma experiência da linguagem considerada como ‘experiência do exterior’, ele procura, com efeito, definir – em particular no domínio da literatura – uma experiência do ilimitado, do intransponível, do impossível”, e ela continua: “daquilo que afronta, na realidade, a loucura, a morte, a noite ou a sexualidade, ao aprofundar, na espessura da linguagem, seu próprio espaço de fala”.⁴⁸²

É assim que Foucault se apropria das referências a Nietzsche, Bataille e Blanchot, já que lhe permitem “definir a ideia de uma experiência-limite que arranca o sujeito dele mesmo e lhe impõe sua fragmentação ou sua dissolução”.⁴⁸³ Bataille toma isso como “experiência interior”, à qual diz ser “o que costumam chamar de experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento ou ao menos de emoção meditada”.⁴⁸⁴ É uma experiência que tem o “não-saber” como princípio.⁴⁸⁵ E Bataille ainda diz: “Eu chamo experiência uma viagem ao extremo do possível do homem. Ninguém pode fazer essa viagem, mas, se a faz, isso supõe que foram negadas as autoridades, os valores existentes que limitam o possível”.⁴⁸⁶

Assim, influenciado por Bataille, as primeiras concepções de Foucault sobre a experiência se aproximam demais do misticismo, sobretudo na forma da extrapolação dos limites e do estropiar dos fundamentos. Sobre isso, Daniel V. Galantin comenta que “para Foucault, a religião funciona de modo a conferir uma teleologia à espiritualidade, evitando com isso que ela tenha movimentos aberrantes que ameacem as estruturas religiosas; de modo análogo ao qual, muito antes, Bataille afirma que o misticismo propicia alguma garantia anterior de saber, a qual age de modo a guiar a experiência que ele, por sua vez, gostaria de analisar sem esse guia”.⁴⁸⁷ De fato, Bataille foi um crítico dos dogmas religiosos por sua blindagem do místico: “As pressuposições dogmáticas deram limites indevidos à experiência:

⁴⁸⁰ E. Aeschmann, *Quand Foucault s’enthousiasmait pour la revolte iranienne*, 2018, p. 77 [Trad. minha].

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² J. Revel. *Conceitos essenciais*, op. cit., 2005, p. 47.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ G. Bataille, *L’expérience intérieure*, op. cit., 2014, p. 15 [trad. minha].

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁸⁷ D. Galantin, *Experiência, espiritualidade e práticas de liberdade em Foucault*, art. cit., 2019, p. 165.

aquele que sabe já não pode ir além de um horizonte conhecido”.⁴⁸⁸ E noutro trecho: “A experiência interior não pode ter nenhum princípio ou dogma”.⁴⁸⁹ Cabe recordar que Foucault também já destacara no curso *Segurança, território e população* que a mística, na forma de contraconduta é “uma experiência, que por definição, escapa do poder pastoral.”^{490 491}

O evangelicalismo contemporâneo impulsionado pelo espectro pentecostal (as correntes pentecostal e neopentecostal) tem operado um arranjo estético no qual o místico não é mais a “ovelha negra” dos modos de fé, isto é, sua articulação marginalizada e clandestina, e nem se processa mais como a decodificação ou subversão da religião cristã. Na instauração de uma outra forma de ser evangélico – pela projeção de um além da ordem das coisas –, certas comunidades de fé estão incorporando à religião os seus modos de se plasmar pelo místico. Não mais é preciso se desvincular das urdiduras da religião para intensificar seus mergulhos nos profundos mares da mística cristã.

Ademais, o universo contemporâneo já há algum tempo escuta a magia⁴⁹² batendo à porta de igrejas evangélicas e, deve-se dizer, estas a estão recebendo de bom grado. Por algum tempo pensou-se impropriedade que a magia se constituísse pela religião. Emile Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa*, já postulava uma desconexão entre magia e igreja, por exemplo. Ele diz: “Não existe igreja mágica. Entre o mago e os indivíduos que o consultam, como entre esses próprios indivíduos, não existem laços duradouros que façam deles membros de um mesmo corpo moral, comparado ao formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto”.⁴⁹³ E Durkheim insiste: “O mago tem clientela, não igreja, e seus clientes podem muito bem não ter entre si nenhuma relação, a ponto de se ignorarem uns aos outros; até as relações que tem com o mago são acidentais e passageiras; são em tudo semelhantes às de doente com o médico”.⁴⁹⁴ Ora, os ventos contemporâneos sopram noutras direções, de modo que já se podem ser apuradas articulações entre magia e religião evangélica, e isso não de modo incidental.

A partir de então, cabe considerar o território pentecostal, sobretudo o seu eixo

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁹⁰ M. Foucault, *Segurança, território e população*, *op. cit.*, 2008, p. 279-280.

⁴⁹¹ Nos termos desta pesquisa, o primeiro aspecto da experiência em Foucault se inscreve como transsubjetivação, ou seja, vincula-se às operações extáticas ou místicas. Embora isso seja apenas a “ponta do iceberg” no campo da experiência, uma transformação maior pode ser engatilhada, de modo a desencadear práticas de liberdade. Nesse caso, em Foucault, o pêndulo penderia para outro modo de apropriação da experiência, qual seja, na forma de resistência.

⁴⁹² O místico é concêntrico à magia, ambos fazem parte do mesmo plano semântico.

⁴⁹³ E. Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa* [...], *op. cit.*, 1996, p. 76.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

fundamental pelo qual embasam sua teologia e prática: a doutrina do “Batismo no Espírito Santo” como uma *segunda bênção* evidenciada pela *glossolalia*. Assim, o ponto de partida é a glossolalia como mola propulsora do pentecostalismo e evidência vital do acontecimento “Batismo no Espírito Santo”. Ora, a glossolalia tem uma existência milenar já que se fez presente no cristianismo em seus primórdios, conforme registra o livro de *Atos dos Apóstolos*.⁴⁹⁵ Depois disso ela foi perdendo relevância até desaparecer do cenário religioso cristão – parece que foram renegadas de vez ao místico –, embora tenha havido mais alguns poucos registros disso durante no período pós-apostólico, mais precisamente entre os montanistas.⁴⁹⁶ O que chama atenção em tudo isso, porém, não é a afirmação dos pentecostais de que a glossolalia está de volta, mas sim a forma como se processa sua nova conjugação. Como observa Paul Freston, “a glossolalia em si não era a novidade do pentecostalismo, mas sim a elaboração doutrinária que lhe dava uma centralidade teológica e litúrgica”.⁴⁹⁷ De fato, a glossolalia, agora, não consiste mais de uma experiência fortuita, ocasional ou privada da experiência mística de um sujeito evangélico. Ela é o elemento catalizador crucial de sua vivência de fé, porquanto se constitui como a evidência de que um acontecimento mais sublime está se processando: o “Batismo no Espírito Santo”, a doutrina fundamental do arcabouço doutrinário-religioso pentecostal. É assim que a relação entre glossolalia e doutrina passam a ser ressignificados e o que antes era da ordem do místico se torna o eixo nevrálgico de uma constituição evangélica.

Giorgio Agamben, em *O que resta de Auschwitz* [...], faz algumas discussões interessantes sobre a questão da glossolalia, a qual, para ele, é “a aporia de uma absoluta dessubjetivação e ‘barbarização’ do acontecimento da linguagem, no qual o sujeito falante cede o lugar a outro, a criança, anjo ou bárbaro, que fala ‘ao vento’ e ‘sem fruto’”, e “barbarizar” aqui diz respeito à ausência de “logos”: o despojamento da linguagem. Agamben, então, cotejando isso com as palavras do apóstolo, diz: “É significativo que Paulo, embora não rejeite totalmente a prática glossolálica dos coríntios, os alerta contra a regressão

⁴⁹⁵ Atos 2.5-13; 10.44-47; 19.6 etc.

⁴⁹⁶ Foi um movimento cristão liderado por Montano (Século II-III?). Ele se pautava por experiências transubjetivantes, entre outras práticas, que incluíam o falar em línguas estranhas, na forma como, *a posteriore*, iriam articular os pentecostais. Este movimento foi organizado por volta de 156-172 d.C., difundindo-se, principalmente, pelas regiões da Ásia menor, África e Roma. Eles foram reputados pela igreja cristã primitiva como uma seita e condenados em vários sínodos.

⁴⁹⁷ P. Freston, *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment, tese*, 1993, p. 67.

pueril que implica e os convida a esforçarem-se em interpretar o que dizem”.⁴⁹⁸ Ora, essa experiência pentecostal extática opera o esvaziamento da linguagem enquanto ato de fala, já que o sujeito pentecostal é atravessado por um impulso “sobrenatural” que o faz falar, porém sem entendimento quanto ao que diz. Isso parece ser uma profanação do signo e um girar no vazio. Embora haja algum entendimento sógnico último ao falar em outras línguas, a sua significação é sobrenatural e raramente revelada (nos termos evangélicos, pelo dom da profecia e/ou da revelação). Agamben favorece as recomendações de Paulo,⁴⁹⁹ considerando a importância do entendimento nos processos linguísticos. Agamben, por fim, declara: “A experiência glossolálica nada mais faz que radicalizar uma experiência dessubjetivante implícita no mais simples ato de palavra”.⁵⁰⁰ Ora, deve-se dizer que uma experiência dessubjetivante de transubjetivação se processa quando o sujeito religioso tem reduzida a sua capacidade intelectual: pela ausência de logos em regressão pueril. Nesse cenário, a experiência mística proporciona sérios riscos ao agenciar uma forma de campo de concentração capaz de confinar a fé nua sob a forma de saque da linguagem. O perigo que advém disso não é tanto da experiência transubjetivante em si, senão da carência de peças reflexivas nesse processo. Os jogos de manipulação e destituição de sujeitos costumam ocupar espaços onde não há práticas de entendimento.

Como consequência da doutrina do “Batismo no Espírito Santo”, começa a surgir um certo modo de classificação ou hierarquização dos sujeitos de fé pentecostal. Por assim dizer, dois níveis de pentecostais surgiram: os que foram batizados no Espírito Santo e por isso são “superiores”; e os que não foram batizados e assim “inferiores”.⁵⁰¹ A rigor, devido ao revestimento espiritual oriundo do Batismo no Espírito Santo, somente estes poderiam desempenhar os serviços eclesiais na função de liderança. No final do Século XX, o cenário já havia sofrido algumas modificações, de modo que, em algumas alas pentecostais, não era mais uma exigência receber esse “Batismo” para desempenhar uma liderança eclesial, o que parece já ser um ajuste das novas gerações pentecostais mais vinculadas à

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ Agamben cita a Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, capítulo 14, versos 8 ao 20: “Pois se a trombeta der som incerto, quem se preparará para a batalha? Assim, vós, se, com a língua, não disserdes palavra compreensível, como se entenderá o que dizeis? Porque estareis como se falásseis ao ar. Há, sem dúvida, muitos tipos de vozes no mundo; nenhum deles, contudo, sem sentido. Se eu, pois, ignorar a significação da voz, serei estrangeiro para aquele que fala; e ele, estrangeiro para mim. Assim, também vós, visto que desejais dons espirituais, procurais progredir, para a edificação da igreja. Pelo que, o que fala em outra língua deve orar para que a possa interpretar. Porque, se eu orar em outra língua, o meu espírito ora de fato, mas a minha mente fica infrutífera” (ARA).

⁵⁰⁰ G. Agamben, *O que resta de Auschwitz* [...], 2008, p. 119.

⁵⁰¹ Isso faz lembrar as conhecidas distinções entre clero e laicato.

“segunda onda”.⁵⁰² Em *Santa Cruz*, de João Moreira Sales, é possível perceber um pouco disso. No filme, o metalúrgico aposentado, Jamil Alves da Silva, pastor da igreja “Jesus é o General”, embora exerça seu ofício e lidere sua igreja, ainda não possui esse Batismo, o que o impede de obter outros dons espirituais, uma vez que aquele é pré-requisito para aquisição destes. Pastor Jamil explica isso:

É os dons de visão, revelação. É o dom de profecia, essas coisas assim, não tenho. Mas porque tem que primeiro alcançar o Batismo com o Espírito Santo. Como diz a Palavra, é para aqueles que creem e o buscam, buscam essa dádiva de Deus. Então, no meu caso, talvez teria culpa de mim mesmo, de eu não buscar. Entendeu? Buscar a santificação. Esse dom é como uma ferramenta na mão do obreiro, né? Ele tem uma ferramenta especial para ajudar o crescimento da obra, tudo, e isso é bom! Mas não necessário, no meu caso, e que a ponto de impedir o, é, dirigir uma obra, não!⁵⁰³

504

Após a primeira geração pentecostal, novas formas de compreensão do “Batismo no Espírito Santo” surgiram, algumas das quais, em seus ajustes doutrinários, passaram a não considerar a glossolalia como a sua única evidência. Começaram a ser incrementadas outras formas de acionamento desse “Batismo”, ou seja, a partir de dons de cura, visão sobrenatural, amor pelos que se perdem sem conversão etc. Atualmente, a “doutrina pentecostal do Batismo com Espírito Santo evidenciado pela glossolalia” está em baixa, tendo seus usos se arrefecendo drasticamente. Os próprios pentecostais clássicos, principalmente de igrejas dos grandes centros urbanos, já não dão tanta ênfase a esta doutrina.⁵⁰⁵ Todavia, a glossolalia em si, ainda é bastante comum entre os evangélicos, o que parece indicar que ela está seguindo uma “carreira solo”, ou seja, sem qualquer vinculação com a doutrina do “Batismo com o Espírito Santo na formatação pentecostal”. Nesse ponto, o que interessa a esta pesquisa é justamente observar essa abertura trazida pelo pentecostalismo, sobretudo, quando permitiu que a religião evangélica arregimentasse a magia, místico e o aurático em suas fileiras.

A partir de então, o mundo evangélico contemporâneo observa o espriar da magia. Ari Pedro Oro diz que “o neopentecostalismo, ao integrar largamente o uso de símbolos aos

⁵⁰² Nos termos de Paul Freston, em sua tese *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*.

⁵⁰³ J. Salles, *Santa Cruz, filme*, 2000.

⁵⁰⁴ João Moreira Salles opera uma montagem envolvendo a narrativa do pastor Jamil e as ações de fiéis bastante extasiados durante os momentos de culto na igreja *Jesus é o General*. Enquanto o pastor fala, os cortes acontecem. O efeito produzido é como se o pastor estivesse narrando as cenas em que há glossolalia (enunciações em linguagem incompreensível) e outros dons pentecostais em ato, como profecia (formas de adivinhação, revelações do futuro).

⁵⁰⁵ Parece que o neopentecostalismo tem sido absorvido pelo pentecostalismo clássico.

seus rituais, e ao enfatizar interpenetrações e influências recíprocas entre campos e esferas que uma lógica mais formalista havia demarcado como espaços separados, torna também fluidas as fronteiras entre magia e religião, religião mágica e religião ética”.⁵⁰⁶ Então Oro cita Cecília Mariz, que diz: “embora a ‘mágica’, a emoção, enfim, a experiência mística pentecostal seja fundamental, a novidade do pentecostalismo, aquilo que o torna atraente, estaria antes na ‘eticização’ da religião, ou em termos weberianos, a sua racionalização”.⁵⁰⁷ Assim Oro conclui:

Um dos aspectos desta racionalização [...] reside na introdução, por parte do neopentecostalismo, da magia sacrificial, ou seja, de práticas ritualísticas que visam a obtenção de compensadores específicos, nos quais o dinheiro detém importante centralidade, o seu uso obedecendo, porém, a um escalonamento de valores segundo o qual quem der mais – e portanto mais se sacrificar – terá mais chances de ser agraciado, e no qual a dimensão da graça esperada guarda relação com a quantidade ofertada.⁵⁰⁸

Faz-se interessante observar este engendramento compensatório que se pauta por apelos financeiros, entre tantos “sacrifícios de fé”, sobretudo, por seu aspecto de racionalização do sacrifício como operação de uma lógica mágica: o mercado religioso por vezes tem se constituído na forma de um investimento sacrificial com grau de risco.

É assim que a transubjetivação como experiência mística tem sido, na contemporaneidade, domada por modos sofisticados de mercadoria aurática. E nesse ponto da pesquisa já não é mais possível operar qualquer aproximação com as formas transubjetivantes descritas por Bataille, sobretudo, quando se referia à experiência interior como forma de mística agenciada por estados de êxtase e arrebatamento.⁵⁰⁹ Nem com aquilo que atraiu Foucault num dado momento de suas pesquisas. A tão desejável ruptura com o religioso proporcionada pela mística pentecostal sucumbiu ante um inimigo ainda mais poderoso: as forças de mercado. É assim que as condições de possibilidade e de produção de experiências outras no evangelicalismo contemporâneo estão sendo dirimidas pelo espírito de uma época. Parece que não resta nada mais que dessubjetivação e fé nua na sua forma transubjetivante.

Mas há ainda outra forma de experiência articulada por Foucault ao longo dos anos setenta que se constitui por uma intensa operação agonística e parece inspirar-se no terceiro gênero de conhecimento de Espinosa. Ora, Christian Laval comenta que “a experiência é o

⁵⁰⁶ A. Oro, *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*, art. cit., 2001, p. 82-83.

⁵⁰⁷ *Apud* A. Oro, *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*, art. cit., 2001, p. 83.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, op. cit., 2014, p. 15 [trad. minha].

que permite escapar das condições de possibilidade de uma época, o que a faz carregar a virtualidade de um deslocamento, a possibilidade de uma transformação do quadro e do meio da vida, a sorte ou o risco de uma transformação de si. Eis, aí, um uso preferencialmente nietzschiano”. Mas Laval não para aí, ele continua com suas colocações, às quais “caem como uma luva” no que se refere àquilo que, até aqui, tem sido exposto como diferença: “O conceito de experiência participa, então, de uma filosofia da diferença e da alteridade, e se o encontra sob nomes diversos em cada passo feito por Foucault: transgressão, resistência, insurreição, sublevação, espiritualidade. Todos estes termos designam modalidades da experiência da alteridade”.⁵¹⁰ De fato, esse modo de perceber a experiência pode conduzir a transubjetivação para uma articulação diferencial, ainda que não seja isso necessariamente uma experiência mística.

Numa entrevista concedida a Ducio Trombadori no final de 1978, Foucault, ao discorrer sobre seus livros e experiência de leitura, diz: “Uma experiência é alguma coisa na qual eu mesmo sou transformado”.⁵¹¹ E comentando isso ressalta: “Meu problema é o de fazer eu mesmo, e de convidar outros a fazerem comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência disso que nós somos, disso que não é apenas nosso passado mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade tal que nós sairemos dela transformados”.⁵¹² Como ressalta Foucault, seus escritos não são uma experiência tão somente de leitura, mas de transformação de si, uma forma de demover e projetar novos modos de subjetivação, e subjetivação aqui entendida, conforme Lorenzini destaca, é a noção central que Foucault utiliza nos seus trabalhos dos anos oitenta para redefinir resistência.⁵¹³

Ao ser entrevistado por J-P Enthoven, Foucault deixa a impressão de que aguardava um novo tempo de experimentação, especialmente quando diz: “O tempo dos Irmãos da Vida Comum,⁵¹⁴ o tempo dos Anabatistas,⁵¹⁵ o tempo dos Taboritas⁵¹⁶ etc., vai recomeçar, mas não

⁵¹⁰ C. Laval, *Foucault e a experiência utópica*, op. cit., 2019, p. 27.

⁵¹¹ M. Foucault, *DE.IV: Entretien avec Michel Foucault*, op. cit., 1994, p. 41.

⁵¹² *Ibid.*, p. 44.

⁵¹³ D. Lorenzini, *From counter-conduct to critical attitude* [...], art. cit., 2016, p. 17.

⁵¹⁴ “Irmãos da vida comum” constituem-se como um movimento místico cristão fundado em 1371 d.C. por Gerhard Groote (1340-1384), o qual, organizou-o, anelando uma forma mais prática de viver a devoção religiosa. Thomas A. Kempis, que escreveu *Imitação de Cristo*, pertenceu a este grupo.

⁵¹⁵ Os “anabatistas” vinculam-se à ala radical da Reforma Protestante.

⁵¹⁶ Os “taboritas” formaram uma ala revolucionária do movimento hussita, ou seja, dos seguidores de John Huss, o qual fora queimado na fogueira em Constança em 1415. Os taboritas foram perseguidos por quase duas

sob uma forma religiosa. Mesmo se haverá também formas religiosas, será uma imensa experimentação na escala de um século ou menos, senão mais”.⁵¹⁷ Faz notável que nesse “novo tempo” de experimentação descrito por Foucault uma possibilidade de formas religiosas se constituindo pela resistência. E por que não cristãs, já que todos os grupos citados por Foucault acima são cristãos? E por que não místicas como os “irmãos da vida comum”? Por que não protestante como os anabatistas e hussitas (estes pré-protestantes)?

É verdade que Foucault não abandona definitivamente seu primeiro uso, este oriundo de Bataille e Blanchot: a experiência como “limite” ou “fora”, embora nos seus últimos anos tenha privilegiado o segundo: da relação agonística com o mundo. Todavia, ambas as experiências estão emparelhadas, embora não sejam constituídas pelas mesmas propriedades. De certo modo, porém, o primeiro tipo de experiência parece ter perdido parte de sua textura inicial, pois, como diz Revel, Foucault “atualiza”, com esta forma de experiência, “o horizonte desenhado pelo final de *As Palavras e as Coisas*”,⁵¹⁸ quando fala do homem como uma invenção recente que está prestes a desaparecer.⁵¹⁹ E Revel ainda faz referência a um outro momento, em *A loucura, a ausência da obra* (1964), no qual Foucault diz: “uma experiência está prestes a nascer onde o que está em jogo é um pensamento; sua iminência, já visível, mas absolutamente vazia, não pode ainda ser nomeada”.⁵²⁰

Cumpra assim frisar que a noção de experiência articula uma disposição perigosa. De um lado, ela pode ser mobilizada por uma operação extática ou mística, mas que tem sido domesticada por forças auráticas de mercado, a quais, entrando pelas portas pentecostais que se abriram, pandemicamente, tomam conta do cenário evangélico contemporâneo. De outro lado, a experiência pode também se instalar por uma agonística, crítica, que direciona novas subjetivações. Este parece ser o canteiro de uma “estética da existência”, conforme desenvolvida por Foucault, e também o momento das forças ativas, conforme Espinosa em seu terceiro gênero do conhecimento. Mas até onde isso pode ser articulado pela transubjetivação, é uma das questões em aberto. A certeza que se tem é a de que a pensabilidade diferencial provoca fissuras que podem levar ao caos, o que não necessariamente deve ser entendido como destituição de si; pelo contrário, trata-se de abertura que dá para a vontade de potência e intensidade.

décadas pela Igreja Católica e pela nobreza feudal, de modo que foram definitivamente exterminados na Batalha de Lipany (30 de maio de 1434), quando aproximadamente 15.000 homens foram mortos.

⁵¹⁷ Apud C. Lavail, *Foucault e a experiência utópica*, op. cit., 2019, p. 39.

⁵¹⁸ J. Revel, *Michel Foucault: conceitos essenciais*, op. cit., 2005, p. 48.

⁵¹⁹ M. Foucault, *As palavras e as coisas*, op. cit., 2007, p. 536.

⁵²⁰ M. Foucault, *Ditos & escritos, I: A loucura, a ausência da obra*, op. cit., 2002, p. 219.

Mas seria tangível a criação de uma operação dessas no canteiro da fé evangélica, sobretudo dessubjetivada? Juliana Merçon diz: “A des-subjetivização de uma vida talvez não ocorra absolutamente (salvo quando encarnada na psicose, lugar de fragilidade política), mas comporte graus de conformação ou rebeldia mais ou menos intensos, aberturas maiores ou menores a acontecimentos impessoais”.⁵²¹ Parece assim plausível sempre deixar a porta aberta e esperar a desinstalação de campos de concentração contemporâneos, a invenção de séries, a produção de singularidades, sendo isso mobilizado ou não pela transubjetivação.

⁵²¹ J. Merçon, *Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política*, op. cit., 2011, p. 100.

CONCLUSÃO

O tempora o mores,⁵²² eis a indagação de uma época. Quantas não são as tensões que permanecerão sem solução, até porque nem todas as perguntas são retóricas. Nem sempre os problemas se resolvem nos laboratórios de pesquisa e na tradição universitária do comentário filosófico, às vezes a via de acesso para se abordar as principais questões se dão na própria tomada em conta de materiais históricos. Uma estética protestante está em jogo num palco enviesado, em movimento, indo e voltando, e indo de novo sem mais voltar: da dessubjetivação à diferença, do exótico ao banal, da vida à morte, da abertura ao fechamento, quase como uma xícara maluca.⁵²³ O enredo está aí: arquitetado no tempo e no espaço, num mundo redondo, achatado, habitado e giratório. Não há como fugir, é o que tem para hoje!

No teatro da vida, por vezes da fé, a abóbada evangélica, ora embrenhada e escura, ora suntuosa e incandescente, manifesta a sua inebriante multiformidade disforme em tons claro-escuro: trevas-luz, de estrelas cadentes, piscando, sumindo, voltando, que formam desenhos no céu ou rabiscos borrados. Diz Fulton Sheen: “Não há planícies na vida espiritual. Ou vamos subindo, ou descemos”.⁵²⁴ É assim que uma vontade de reflexão sobre os novos parâmetros estéticos do evangelicalismo contemporâneo fizeram esta pesquisa nascer e a fazem girar, embora, também, se observe, concomitantemente, seu objeto escapar, esvaindo-se das mãos, pulverizando-se. De todo modo, tem-se uma tentativa de mostrar por outras lentes, que não as da fé, os contornos obnubilados, diluídos, opacos da silhueta contemporânea da fé protestante. Por isso, pinçando elementos aqui e ali para operar tal pensabilidade, põe-se uma armação estética: a plataforma dessubjetivação-diferença, na qual distintas formas de subjetividade evangélica se constituem situando-se de um e/ou outro lado, ou mais de uma polaridade do que de outra. Às vezes a fé é preta ou branca, noutras: mais preta que branca. Ora, com isso não se quer estabelecer algum modo de classificação da fé, mas apenas uma nova forma de vê-la e percebê-la. Busca-se uma estética e não uma taxonomia.

De um lado da plataforma estão os protestantismos da dessubjetivação, onde se encontram a maior parte dos evangélicos, uma vez que o pensamento religioso é

⁵²² Traduz-se: “Ó tempos! Ó costumes!” É uma Indagação de Cícero quanto à depravação da sociedade de sua época. Encontra-se no discurso de Cícero contra Catilina e também contra Sebastião Verres.

⁵²³ Um brinquedo do parque de diversões cujos movimentos são aleatórios.

⁵²⁴ F. Sheen, *Angústia e paz*, *op. cit.*, 1959, p. 34.

dessubjetivado por definição, inscrevendo-se numa economia de identidade e representação: na imagem do pensamento. E o cristianismo, de certa forma, ainda mais, porquanto suas doutrinas requerem sujeição, subserviência, univocidade. Por exemplo, o pecado original, atrelando-se parasitariamente e sem saída à subjetividade, faz com que os sujeitos de fé sejam conduzidos à obediência, à mortificação, à negação de si, e isso por toda a vida: não há terminalidade. Se não bastasse, a instituição religiosa, procurando organizar estratégica e calculadamente sua vivência de fé, acabou por arregimentar dispositivos e fazer valer sua biopolítica de poder pastoral, estruturando novos mecanismos disciplinares. E ainda que prometendo um novo cristianismo, legitimaram o “velho”: repetiram suas clausuras e ainda as multiplicaram, disseminando-as no bojo de seu edifício hierárquico. Vira-se a página, mas “nada novo debaixo do céu”.⁵²⁵

O dia nasceu e o sol refulgiu, brilhando a contemporaneidade, mas as trevas são densas e a noite, dissipando toda luz, insiste em ficar pairada no ar. O evangelicalismo que corre pinta com cores escuras um caminho de objetificação. Reproduz-se a fé nua, a *zoé*, as zonas desjuridicizadas, a exclusão pela inclusão, os cadáveres ambulantes, a vida residual, a sobrevida sem passagem pela vida. Tem-se seus inomináveis: sujeitos assujeitados “que não podem ser sacrificados”, mas que não param de fazer sacrifícios de fé, amiúde, financeiros – chamados de investimentos/criação de riquezas, cujo combustível é o sucesso: capital de fé, pedra de alquimia –: vergonha, nudez, desmantelamento, dilaceramento, violência, milagres. Encarceramentos pela *doxa*, pelo medo, pelo controle. Os campos de concentração da fé contemporânea se instalam, também, por forças que vêm “de fora (da religião)”! São fortes, sedutoras: é o mercado da fé e sua promoção! Dessubjetiva-se ainda mais com sua bela aparência – Anjos de luz: “luz se fez” (Lúcifer) –, anestesia-se a alma no aumento das sensações de prazer e alegria religiosa; imobiliza-se na transitividade; atrofia-se no exercício da fé. Marx notou algo disso: “é ópio!”

As igrejas não são mais antiquadas, solenes, ritualistas, cheirando a incenso, mas vibrantes, sofisticadas, nominam-se em inglês: agora é *church*. Seus cultos se dão no cinema, no shopping, e se aí não estão também não importa, o que vale é o espetáculo, o ambiente é de show até no templo. Há gelo seco, shofar, teatro, coreografia, imitam leão, ungem a si mesmos. A liturgia é livre, espontânea, fantástica! Os pastores são motivados, descolados,

⁵²⁵ Eclesiastes 1.9.

celebridades, são *coaches*, falam bem, fazem rir, chorar, ofertar, falam “palavrão”, fazem *stand-up*, performances e até milagre. Também há pastoras, cantoras, empoderadas e tudo mais. A música é boa, empolgante, repetitiva, hipnotizante, faz sentir-se bem. A igreja tornou-se lugar de sucesso, ostentação, e se assim não for, não tem problema, já existem agências de soluções evangélicas.

E tem mais, tem transubjetivação! Trouxeram-na para a igreja: agora ela é evangélica. O místico virou doutrina, se converteu, se batizou. Já é possível viajar pelos mares profundos e mergulhar no sublime “sem sair de casa”, ou melhor, da igreja. A magia, o mágico, a aura, o frenesi, o êxtase, até o feitiço, se precisar, não estão mais lá fora, são religião. E se é pouco, espere para ver: até os anjos já estão começando a fazer ligações pelo *smartphone*, de preferência da *Apple*. O “show não pode parar!” E se preciso for, já existem escolas do sobrenatural como a FSSM – de nome chique: *Florianópolis School of Supernatural Ministry* (estrangeirismo na “ilha da magia”) – que, prometendo ser “como uma fábrica de avivalistas”, faz com que evangélicos se tornem heróis (*superman*). – Não era bem isso que Nietzsche tinha em mente com o seu *Übermensch* [super-homem], se ele visse isso enlouqueceria de novo.

E os demônios ou espíritos caídos, o que dizer? Seres tão sofridos ao longo da história cristã, se bem que bastante famosos por suas peripécias. De fato, eles ainda transitam pelas passarelas contemporâneas, conquanto assustados, sobretudo, por situações indigestas que estão sendo acometidos, como por exemplo a que a IURD está lhes impingindo durante seus cultos, obrigando-os a confessar os atos maus que realizam contra os fiéis – É uma pena que Foucault não viveu o suficiente para analisar uma confissão de sujeitos-demônios, embora fosse possível que até ele “entrasse em parafuso” com essa nova forma de poder pastoral agenciando uma “*exomologêsis* demoníaca”⁵²⁶ –. A reboque disso, os demônios estão acuados por outras manias ainda mais inusitadas, como a que brindou Ana Paula Valadão quando compôs uma música especial para o diabo⁵²⁷ versando sobre o quanto deseja que ele “vá para o inferno”. Ora, por essas poucas e boas, parece que o diabo e seus anjos caídos estão se transformando nos bobos da corte do palco da fé contemporânea, encontrando-se à mercê das chacotas evangélicas.

Se o fiel, porém, não gosta de demônios, ou outro penduricalho qualquer que seja,

⁵²⁶ Sobre a *exomologêsis*, Edgardo Castro, em *Vocabulário de Foucault* [...], diz: “Esse termo designa, em um sentido amplo, a manifestação de uma verdade e a adesão do sujeito a essa verdade que proclama. É uma afirmação enfática na qual o sujeito se vincula a essa verdade e aceita suas consequências” (2016, p. 160).

⁵²⁷ Música: *Mais que vencedor*.

basta transitar. Esta é a palavra de ordem! O cardápio eclesiástico é bem diversificado, há igrejas para todos os gostos. O mercado é vasto: dessubjetivadas de um jeito, dessubjetivadas de outro, e por aí vai: centelhas de fé, de vácuo, de vazio, de superstição! As águas são turvas, perigosas, não se sabe onde vão dar: há correntezas de fechamento e abertura. O místico virou mercadoria enquanto a fé aumenta: há cópias, mais cópias, sempre do mesmo.

A fé nua se espraia seu jogo de verdade, o que fazer? Resta a construção de zonas de convergência capazes de articular o diálogo com sistemas fechados e impassíveis de pensabilidade religiosa: para que seja possível resistir pela inoperosidade, por sua potência de não agir agindo ou de agir pelo não agir, de modo que seja desestimulado o desejo de desativação do pensamento alheio e suas tentativas de civilizá-lo. Aliás, é isso que parece sugerir Paul Valadier, quando, analisando questões referentes à metafísica e ao monoteísmo religioso, comenta que o próprio Nietzsche considerou “que a grande massa dos humanos não poderá nunca deixar de crer (no progresso, no Reino de Deus, no triunfo do Bem e do Justo, em toda forma mais ou menos remendada de platonismo), e que é melhor sem dúvida preservar tais crenças para que a sociedade não se afunde no desespero e no niilismo”,⁵²⁸ enfim.

Inventa-se a diferença, ou melhor, um cristianismo da diferença. É verdade que a diferença não nasceu agora para a fé cristã. Ela já é velha e flerta com o cristianismo há um bom tempo, ainda que não seja tão comum vê-los juntos. De fato, há pistas disso! Ao menos de relance, Foucault os viu juntos. Não é à toa que ele fala de certos modos de resistência cristã, alguns bastante vigorosos que se inscreveram sob a forma de contraconduta, atitude crítica, entre tantos acenos revolucionários: pelo místico, pelas Escrituras, pela insubordinação ao poder pastoral, pelos movimentos marginais, monásticos etc. Amiúde, a diferença no cristianismo é de saliência agonística, ou seja, por batalhas, enfrentamentos, formas parresiásticas, corpo em risco, coragem de não ser de tal forma governado, escândalo etc. Caio Fábio, por exemplo, é alguém que lança suas centelhas diferenciais nas malhas do *Caminho da Graça*, sua igreja sem “xerifes” ou controle de fieis, como também por seus próprios gestos, comumente bruscos, ou críticos do “rolo compressor”: o medo. Mas isso também aparece com Kleber Lucas e a *Soul*, ainda que de modo mais vago.

Decerto, Foucault notou certas formas disruptivas da subjetividade cristã entre os

⁵²⁸ P. Valadier, *Nietzsche: filosofia da nuance e da distinção (Vornehmheit)*, 2018.

protestantes. Mas até que ponto isso seria a diferença em si? Numa certa medida, a intensidade da diferença requer um modo mais profundo de constituição. A plenitude da diferença, ou a vontade de potência em toda a sua exuberância, é mais do que mera resistência, por mais que isso tenha seu espaço, valor e contundência. Em Foucault, o ápice da diferença parece ser alcançado apenas pelas vias do escândalo da verdade, por aquilo que, tomando dos gregos, sobretudo dos cínicos, ele apresentou como “estética da existência”. Esta é a constituição das forças ativas, da singularidade e da diferença em toda a sua vitalidade. A partir de Deleuze, pode-se dizer que, enquanto tal, a diferença se trata de uma região de imanência na qual habitam séries de ampla abertura, descontinuidade e equivocidade que agenciam o eterno retorno em seu diferimento. É apenas nesse canteiro que a representação é desmantelada, a repetição se torna simulacro e o sujeito, forçado a pensar, encontra a intensidade de si.

Mas e o sujeito de fé? Seria capaz de se inscrever pela diferença em toda a sua intensidade? Para Deleuze, Espinosa é uma prova de tal possibilidade, porquanto foi alguém “que chegou lá”. Mas fica o alerta: faz-se imprescindível resistir aos ventos que vêm de fora e navegar pelas águas do próprio oceano mergulhando profundamente na vastidão de si. Noutras palavras, deve-se combater as “forças que vêm de fora” e guiar-se por “forças que vêm de dentro”, opondo-se ao que transcende e inscrevendo-se no imanente. Na trilha espinosista, em meio aos perigos das matas e fados de si, elucubra-se: para provocar fissuras e trazer o caos, é por isso que a intensidade se encontra tão somente no terceiro gênero do conhecimento, jamais no primeiro. Não é por acaso que isso é um modo de ser livre, e que “a verdadeira liberdade está no poder de decisão da constituição dos problemas”.⁵²⁹

No apagar das luzes, deve-se dizer que em meio a tudo isso e as inúmeras formas de se subjetivar evangélico na contemporaneidade, apenas algumas igrejas inclusivas parecem ensaiar um atingimento do ápice da diferença: sua plena e intensa liberdade, desgarrando-se do original, inventando novos e profundos modos de constituição de família e moral cristã. Cai-se no plano da tragédia, do caos, do dionisíaco, da transvaloração de todos os valores, de uma pensabilidade de alta potência subversiva, a rigor, do legado de Nietzsche: a contrafação.

Pois bem, tem-se aí uma tentativa de esboçar um plano estético do protestantismo contemporâneo. Que hajam outras!

⁵²⁹ C. Itagiba, *O pensamento de Deleuze e a grande aventura do espírito, tese*, 1998, p. 140.

REFERÊNCIAS

ABREU, Ovídio de; ONETO, Paulo Domenech. Deleuze e a crítica da verdade. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, v. 23 n. 35, n. 35, dez. 2014, p. 141-159.

AESCHMANN, Eric. *Quand Foucault s'enthousiasmait pour la revolte iranienne*. [Entrevista concedida a]. **Le Nouvel Observateur** [03 de janeiro, 1979]. L'OBS, Paris, n. 2779, pp. 73-77, 08/02/2018. Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/foucault-entretien.pdf>. Acesso em: 26 mai. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Categorias italianas**: estudos de poética e literatura. Trad. Florianópolis: EDUFSC, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. Elementos para una teoría de la potencia destituyente. **Artillería Inmanente**. [S.I.] 2016. Disponível em: <https://artilleriaainmanente.noblogs.org/post/2016/05/12/giorgio-agamben-elementos-para-una-teoria-de-la-potencia-destituyente/>. Acesso em: 09 abr. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias** – a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Trad. Cláudio Oliveira. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALIGHIERI, Dante. **Divina comédia**. Trad. José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Atena Editora, 1955.

ALMEIDA, Ronaldo. **A Igreja Universal e seus demônios**. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, Ronaldo. **Religião na metrópole paulista**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, [S.I.]. vol. 19, n. 56, out. 2004, p. 15-27.

ALONSO, Rafael. Da religiosidade: entre místicos, bestas e soberanos. **Revista outra travessia**: Revista de Literatura, Florianópolis, n. 20, p. 25-48, 2015.

ALVES, Fernando Antônio da Silva. Incorporação ou conversão. Diálogos sobre a estratégia de confronto e o fundamentalismo religioso adotado em relação às religiões afro-brasileiras. *In*: SCHAPER, V.; OLIVEIRA, K.; REBLIN, I. (Orgs.). **A teologia contemporânea na América Latina e no Caribe**. São Leopoldo: Oikos/EST, 2008.

Ana Paula Valadão unge a si mesma em ato profético: o ato está causando muita polêmica e discussão na internet. Diário da Amazônia. Porto Velho, Rondônia, 2019. Disponível em: <https://www.diariodaamazonia.com.br/ana-paula-valadao-unge-a-si-mesma-em-ato-profetico/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

ANÍBAL, Felipe. Arco-íris da fé. **Revista Piauí**, n. 159, dez. 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/arco-iris-da-fe/>. Acesso em: 08 fev. 2020.

ARENDT, Hannah. **Condição humana**. 13ª ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ática/UNB, 1988.

BAPTISTA, Mauro Rocha. A profanação dos dispositivos em Giorgio Agamben. **Revista Estação Literária**, Londrina, Vol. 13, jan. 2015, p. 10-23.

BATAILLE, Georges. **L'expérience intérieure**. Paris: Gallimard. 2014.

BATAILLE, Georges. **Minha mãe**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Braziliense, 1985.

BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e prosa**. Trad. Alexei Bueno et al. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BAUDELAIRE, Charles. **Flores do mal**. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BAUDELAIRE, Charles. **Diálogos, reflexões e memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Baudelaire e a modernidade**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BENJAMIN, Walter. Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo. *In*: LÔWY, Michael (Org.). **O capitalismo como religião**. Tradução Nélio Schneider; Renato Ribeiro Pompeu. cap. 2, p. 27-51.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**: magia e técnica, arte e política. Vol 1. 3ª ed. Trad. Sergio Paulo Roaunet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERARDINELLI, Alfonso. **Direita e esquerda na literatura**. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyiné, 2016

BIEMA, David Van. 10 ideas changing the world now. The new calvinismo. Time, 12 mar. 2009. Disponível em: http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1884779_1884782_1884760,00.html. Acesso em: 19 jun. 2020.

BINGEMER, Maria Clara Luchetti.; JR, Roberto dos Santos Bartholo. **Mística e política**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BIRMAN, Patricia. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 133-153, jan/jun. 2012.

BOLTON, Rodrigo Karmy. Gloria e uso: Giorgio Agamben e a crítica ao presente. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ozicUrhIv0M>. Acesso em: 06 jun. 2018.

BUNYAN, John. **O peregrino**. Trad. Eduardo P. Ferreira. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

CACCIOLA, Maria Lúcia. Sobre o gênio na estética de Shopenhauer. **ethic@**, Florianópolis, v. 11, n.2, p. 31–42, jul. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11nesp1p31/22939>. Acesso em: 26 mai. 2019.

CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da Igreja cristã. 2ª ed. Trad. Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CANDIOTTO, Cesar. Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. **Revista Dissertatio de filosofia**, Pelotas, v. 40, p. 215-236, 2014.

Carlito Paes – Casa profética: Mensagem ministrada pelo Pr. Carlito Paes na Conferência Catalise 2019. [Locução de]: Carlitos Paes. Tubarão, Santa Catarina: Google Podcasts, 30 Out. 2019 *Podcast*. Disponível em: <https://podcasts.google.com/feed/aHR0cDovL2F2Y2FzdC5jb20uYnIvaW5kZXgucGhwL2ZlZWQvcG9kY2FzdC8/episode/aHR0cDovL2F2Y2FzdC5jb20uYnIvP3A9MzMzMzNw>. Acesso em: 22 jun. 2020.

CARSON, D. A. **O comentário de João**. Trad. Daniel de Oliveira; Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd, 2007.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência.** Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault** – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller Xavier. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Coalizão pelo evangelho. O cristão e o coaching. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AYOExTv9UpY>. 2019. Acesso em: 19 jun. 2020.

Conversações: Luiz Orlandi e Gilles Deleuze. Experimentação filosófica. Transcrição de áudio de conversa de Luiz Orlandi e Gilles Deleuze, com participação de Gérard Lebrun, Jean François Lyotard, Marilena Chauí e Arnaud Vilani. Publicada em 29 mar. 2016. Disponível em: <https://machinedeleuze.wordpress.com/2016/03/29/conversacoes-luiz-orlandi-e-gilles-deleuze/>. Acesso em: 19 jun. 2020.

Correio Braziliense. Pastor Cláudio Duarte faz show de stand-up em Brasília, neste sábado: o religioso ficou conhecido por suas pregações bem-humoradas, 2019. Disponível em: https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/11/29/interna_diversao_arte,810258/pastor-claudio-duarte-faz-show-de-stand-up-em-brasilia-neste-sabado.shtml. Acesso em 20 jan. 2019.

CRUZ, Luis Gustavo Françoso Pereira da. **Dogville, de Lars von Trier, e a utilização da obra de Brecht como modelo.** 2011. 103 p. Dissertação (Artes Cênicas). Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil.** Rio de Janeiro: Mauad X/Instituto Mysterium, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition.** 12ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia?** 3ª ed. Trad. Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia.** Trad. Joaquim Torres Costa; Antônio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

Diante do Trono 20 anos | DT 10 (2007) Príncipe da Paz. [2018]. Vídeo (14min. 57seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1fljXgAOEuE>. Acesso em: 21 jun. 2020.

Diante do Trono. Mais que vencedor. Letras. [201-]. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/diante-do-trono/1022239/>. Acesso em: 21 jun. 2020.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Trad. Vera Porto Carrero. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

- Dunamis movement. **Quem Somos**. [S.I.], [201-]. Disponível em: <https://dunamismovement.com/quem-somos/>. Acesso em: 20 Jun. 2020.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Martin Fontes, 1996.
- DURKHEIM, Émile. **Pragmatismo e sociologia**. Trad. Aldo Litaiff. Florianópolis: UFSC/Tubarão: UNISUL, 2004. 221 p.
- Febracis. [201-]. Disponível em: <https://febracis.com/>. Acesso em: 24 Jun. 2020.
- FILHO, Caio Fábio de Araújo. Coaching ministerial – A adesão dos pastores. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4cFcngloZTI>. Acesso em: 31 jan. 2020.
- FILHO, Eduardo Meinberg Maranhão. A Bola de Neve avança, o diabo retrocede: preparando Davis para a batalha e o domínio através de um marketing de guerra santa em trânsito. **Rever**, Ano XII, n. 02, jul/dez 2012, p. 123-143.
- FILOMENO, Leonardo. 9 conselhos do Pastor Cláudio Duarte sobre o relacionamento. [20--]. Disponível em: <https://manualdohomemmoderno.com.br/comportamento/9-conselhos-do-pastor-claudio-duarte-sobre-o-relacionamento>. Acesso em: 29 fev. 2019.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martin Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **[Ditos & escritos, I]** – Manoel Barros da Motta (Org). Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Vol IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]**. 1978, 29 p. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

FREITAS, Franciely Corrêa de. **A “graça” no campo da religião: uma análise retórica da pregação de Cláudio Duarte**. Dissertação (Mestrado em Linguística), UFES, Vitória, Vitória, 2017, p. 101 f.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993, 304 p. Tese (Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GALANTIN, Daniel Verginelli. Experiência, espiritualidade e práticas de liberdade em Foucault. In: BUTTURI JUNIOR, Atílio *et al.* **Foucault e as práticas de liberdade II: topologias políticas e heterotopologias**. Campinas: Pontes, 2019, p. 159-173.

Gaúcha vence na Justiça batalha para recuperar bens doados à Igreja Universal: “Lavagem cerebral”, G1, Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/gauchavence-na-justica-batalha-para-recuperar-bens-doados-a-igreja-universal-lavagem-cerebral.ghtml>. Acesso em: 13 mar. 2018.

GOMES, Bené. Eu decidi [Ministério *Kononya* de louvor/ Álbum “Eternamente” – Adoração IV], 1991. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=42R5zhgA0yU>. Acesso em: 03 fev. 2020.

GONDIM, Ricardo. **Direto ao ponto: ensaios sobre Deus e a vida**. São Paulo: Doxa, 2009.

Gospel geral. Urgente: saúde impede pastor Cláudio Duarte de cumprir agendas. 2018. Disponível em: <https://www.gospelgeral.com.br/2018/11/urgente-saude-impede-pastor-claudio-duarte-de-cumprir-agendas/amp/>. Acesso 06 fev. 2019.

GUEDES, Wagner. A testemunha e a vítima: Uma leitura hermenêutica do capítulo V da obra “*Memórias de Auschwitz*” de Reyes Mate. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 7, n. 11, jan/jun. 2013, p. 89-98. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/15691>. Acesso em 28 jan. 2020.

HADOT, Pierre. **A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson**. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito** (Parte 1). 2ª ed. Trad. Paulo Menezes; Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HONESKO, Vinícius. *Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini* (Bilingüe). **Revista Pléyade**, Santiago, n.12, jul/dez., 2013.

HUGO, Vitor. **Os miseráveis**. Vol. 1. Trad. Regina Célia de Oliveira. São Paulo: Martin Claret, 2007.

Igreja Batista *Soul*. Disponível em: <http://igrejabatistasoul.com.br/>. Acesso em: 04 mar. 2018.

Igreja no Cinema. Disponível em: <http://igrejanocinema.com/historia/>. Acesso em: 19 fev. 2019.

ITAGIBA, Cláudio Ulpiano Santos Nogueira. Aula de 28/04/1994 – O orgânico e o cristalino ou as faculdades em seu uso comum e em seu uso transcendente. Acervo Claudio Ulpiano: vida, obra, aulas e conjugações. 1994 [2012]. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2017/10/07/aula-de-28041994-o-organico-e-o-cristalino-ou-as-faculdades-em-seu-uso-comum-e-em-seu-uso-transcendente-2-2/>. Acesso em: 21 jun. 2020.

ITAGIBA, Cláudio Ulpiano Santos Nogueira. Aula de Cláudio Ulpiano - Pensamento e liberdade em Spinoza. Aula gravada em 1988, no Planetário da Gávea, Rio de Janeiro-RJ. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2017/09/03/pensamento-e-liberdade-em-espinosa/>. Acesso em 06 jan. 2020.

ITAGIBA, Cláudio Ulpiano Santos Nogueira. Aula em vídeo: A experiência transcendental. Acervo Cláudio Ulpiano: vida, obra, aulas e conjugações. [2017a]. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2017/09/03/aula-em-video-a-experiencia-transcendental/>. Acesso em: 19 abr. 2020.

ITAGIBA, Cláudio Ulpiano Santos Nogueira. Aula em vídeo: Hábito e renovação: uma aula dadaísta. Acervo Cláudio Ulpiano: vida, obra, aulas e conjugações. [2017b]. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2017/08/31/aula-em-video-habito-e-renovacao-uma-aula-dadaista/>. Acesso em: 18 jun. 2020.

ITAGIBA, Claudio Ulpiano Santos Nogueira. **O pensamento de Deleuze ou a grande aventura do espírito**, f. 265. Tese (Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1998.

JESI, Furio. Lutero e a tradução do sagrado. **Boletim de Pesquisa NELIC**, Florianópolis, v. 14, n. 22, p. 19-25, 2014.

JESUS, Fátima Weiss de. **UNINDO A CRUZ E O ARCO-ÍRIS: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo**. Florianópolis, 2012. 302 p. Tese (Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina.

JUNIOR, Atílio (Org) *et al.* **Foucault e as práticas de liberdade I: o vivo e os seus limites**. Campinas: Pontes Editores, 2019.

JUNIOR, João Batista. Quem é o pastor Deive Leonardo, o ‘parça’ do bem de Neymar. Revista Veja, ed. 2643, 17 jul. 2019. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/veja-gente/quem-e-o-pastor-deive-leonardo-o-parca-do-bem-de-neymar/>. Acesso em: 20 jan. 2020.

JUNIOR, Oswaldo Giacoia. Messianismo e política em Giorgio Agamben. **Reflexão**, Campinas, 40(1):7-20, jan./jun., 2015. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3229/2140>. Acesso em: 23 mai. 2019.

Justiça condena Igreja Universal a devolver doação de idosos no Mato Grosso do Sul. Revista *Isto é*, edição n. 2612, 31 jan. 2020. Disponível em: <https://istoe.com.br/justica-condena-igreja-universal-a-devolver-doacao-de-idoso-em-mato-grosso-do-sul/>. Acesso em: 04 fev. 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Coimbra: Fundação Calouste, 2001.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?” Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf. Acesso em: 25 mai. 2019.

LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: JUNIOR, Atílio Butturi *et al.* **Foucault e as práticas de liberdade I: o vivo e os seus limites**. Campinas: Pontes, 2019, p. 23-41.

LOPEZ, Kathryn Jean. “I am what is wrong with the world”. Patheos, 2012. Disponível em: <https://www.patheos.com/blogs/kathrynlopez/2012/12/i-am-whats-wrong-with-the-world/>. Acesso em: 18 jun. 2020.

LORENZINI, Daniele. From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much. **Foucault Studies**, [S.I.], n. 21, p. 7-21, Jun. 2016. Disponível em: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5011/5441>. Acesso em: 25 mai. 2019.

LUTERO, Martinho. **Conversas à mesa**. Trad. Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Monergismo, 2017.

LUTHER, Martin. Castelo Forte. In: CANTOR Cristão. Tradução J. Eduardo Von Hafe. 10. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1995. 640 p, p. 322. Tradução de: Ein' Fest Burg.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MACHADO, Roberto. Deleuze por Roberto Machado aula 02. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0It7qqaZXuI>. Acesso em: 19 jun. 2020.

MARCHAO, Talita; RAMALHOSO, Wellington. 1º presidente na Marcha para Jesus, Bolsonaro agradece eleitor evangélico. Uol. Política. 20 Jun. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/06/20/jair-bolsonaro-marcha-para-jesus.htm>. Acesso em: 27 jun. 2019.

Marina de Oliveira - Na Extremidade (clipe oficial). [S.I.]: MK News, 2010. Vídeo (2min. 20seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3Op1RQ9AaIA>. Acesso em: 21 jun. 2020.

MARQUES, Ângela Cristina; PRADO, Marco Aurélio. **Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière**. Curitiba: Appris, 2018.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, Olgária Chain Feres. Um surrealismo platônico [Baudelaire]. 2005. Disponível em: <https://artepensamento.com.br/item/um-surrealismo-platonico-baudelaire/>. Acesso em: 15 jun. 2019.

MAY, Todd. **Gilles Deleuze: an introduction**. New York: Cambridge University Press, 2005.

MAZZA, Luigi. O *coach* evangélico: aulas de liderança com o pastor Silas Malafaia. Revista Piauí, ed. 153, jun. 2019.

MERÇON, Juliana. Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política. **Trilhas Filosóficas**, [S.I.]. Ano III, n. 2, jul-dez. 2010.

NANCY, Jean-Luc. **La declusión: (Deconstrucción del cristianismo, 1)**. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma família como outra qualquer: Casamento igualitário e novas famílias em igrejas evangélicas LGBT. **Revista Latinoamericana**, [S.I.], dez. 2019. pp. 343-372.

NETO, Gustavo Adolfo Ramos; JUNIOR, Maurício Cardoso da Silva. A Sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, p. 757-786, set. 2010. vol. X. n. 3.

NEXT LEVEL - Téo Hayashi // Conferência
Dunamis. [S.I.], 2017. Palestra (61min.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mTF2U_fZz8Y&feature=youtu.be. Acesso em: 15 Jun. 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Gariel Valladão Silva. Porto Alegre: L&M, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo**. Trad. André Dísposre Cancian. ebooksBrasil, 2002.

O carnaval irá falir - Ana Paula Valadão - Príncipe da Paz - Diante do Trono (Profecia). [201-] (14min. 40seg.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gK_zvMAURtM. Acesso em: 21 Jun. 2020.

O'LEARY, Thimoty. Foucault, experiência, literatura. Trad. João Rodolfo Munhoz Ohara. **Antíteses**, Londrina, v. 5, n. 10, p. 875-896, jul./dez. 2012.

OHATA, Milton (org.). **Eduardo Coutinho**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 3, n. 1. p. 71-85, nov. 2001.

PALHARES, Taisa; Helena Pascale. **Aura**: a crise da arte em Walter Benjamin. São Paulo: Editora Barracuda, 2006.

Paulo Vieira. Febracis. [201-]. Disponível em: <https://febracis.com/sobre-paulo-vieira/>. Acesso em: 24 jun. 2020.

Paulo Vieira – Crie Lagoinha Orlando Church. Vídeo (118min). 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AI6IPn8PWeg>. Acesso em: 24 jun. 2020.

PELBART, Peter Pál. Foucault versus Agamben?. **Revista Ecopolítica**, São Paulo, n. 5, jan-abr. 2013, p. 50-64.

PELBART, Peter Pál. **O avesso do niilismo**: cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições, 2ª ed. 2016.

PORTO, Rafael Barreiros; SOYER, Talyta da Silva. Nomear marcas em inglês vale a pena? Efeitos do estrangeirismo e do país de origem no valor da marca. *Brazilian Business Review*. 25 de julho de 2018, p. 606-623. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/bbr/v15n6/pt_1808-2386-bbr-15-06-0606.pdf. Acesso em: 20 de jan. 2020.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. Vol 1. Trad. Fernando Py. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

Quem é e quem não é do “Caminho Da Graça”. [20--]. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/48956329/QUEM-E-E-QUEM-NAO-E-DO-CAMINHO-DA-GRACA>. Acesso em: 22 jun. 2020.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Trad. Lílian do Valle. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Trad. Raquel Ramalhete et al. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

RAUSCH, Thomas P. **O catolicismo na aurora do terceiro milênio**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. Vol. 2. 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RINALDI, Alfred Domenico. A primeira igreja gay do Brail não aprova relacionamentos abertos. Vice. Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/78zkya/a-primeira-igreja-gay-do-brasil-nao-aprova-relacionamentos-abertos. Acesso em: 20 Jun. 2020.

ROJAS, Maria Andrea. **Michel Foucault: la “parrêsia”, une éthique de la vérité**. 2012. 407 p. Tese (Filosofia). Université Paris-Est Créteil École Doctorale Culture et Sociétés, Paris.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. **Cadernos IHU**, São Leopoldo, ano 10, n. 39, 2012.

SALLES, João Moreira. Santa Cruz. 6 histórias brasileiras. Videofilmes/GNT (Canal Globosat). 2000. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ThpsI0FTa1I>. Acesso em: 03 mar. 2020.

Santo Forte. Direção de Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Distribuição Riofilme e Funarte, 1998. 1 Fita de Vídeo VHS/NTSC. Documentário Brasil (80 min.).

SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, São Paulo, v. 7, n. ½, p. 1-14, out. 1995.

SERAFIM, Maurício C.; ANDION, Carolina. Capital espiritual e as relações econômicas: Empreendedorismo em organizações religiosas. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 8, n. 3, art. 11, Rio de Janeiro, set. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cebape/v8n3/a12v8n3.pdf>. Acesso em: 17 Jan. 2020.

SETHON, Maria da Graça Jachinto. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 20, mai-ago, 2002, p. 60-70.

SHEEN, Fulton J. **Angústia e paz**. 7ª ed. Trad. Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1959.

SHEEN, Fulton J. **Filosofia da religião: o impacto da cultura moderna sobre a religião**. Trad. Marcílio Teixeira Marinho. Rio de Janeiro: Agir, 1960.

SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos**. Trad. Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: impertinências. **Educação & Sociedade**, ano XXIII, n. 79, Ago. 2002.

SILVEIRA, João Alexandre. É proibido. Letras. [2007]. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/joao-alexandre/1135018/>. Acesso em: 14 out. 2019.

SOBRINHO, Marcelo. Crítica/ A Fita Branca. Disponível em: <https://www.planocritico.com/critica-a-fita-branca/>. 16 dez. 2016. Acesso em: 15 de jan. 2020.

STREVA, Andrea Moreira. **Norma, assujeitamento e subjetivação**: uma leitura de Michel Foucault a partir de Gilles Deleuze. 2016. 151 f. Dissertação (Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

STROGENSKI, Paulo Juarez Rueda. O papel do sujeito nos estudos da linguagem. **Revista de Letras da UTFPR**, Curitiba, n. 6, 2003.

SULS, Paulino. O que é Branding: aprenda como fazer uma gestão de marca incrível. Blog. 22 ago. 2019. Disponível em: [https://rockcontent.com/blog/branding/#:~:text=Branding%20%C3%A9%20a%20gest%C3%A3o%20de,identidade%20e%20posicionamento%20da%20marca.&text=Em%20suma%2C%20esse%20%C3%A9%20um,uma%20marca%2C%20o%20chamado%20Branding](https://rockcontent.com/blog/branding/#:~:text=Branding%20%C3%A9%20a%20gest%C3%A3o%20de,identidade%20e%20posicionamento%20da%20marca.&text=Em%20suma%2C%20esse%20%C3%A9%20um,uma%20marca%2C%20o%20chamado%20Branding.). Acesso em: 18 jun. 2020.

The Noite (23/06/14) - Pastor Caio Fabio: Entrevista sem cortes. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cbhUEhvm7W0>. Acesso em: 20 jun. 2020.

UM CONVITE À DOCE REVOLUÇÃO -- O Reino É Simples. Caio Fábio. 2005 p. Disponível em: <https://caiofabio.net/um-convite-a-doce-revolucao-reino-e-simples>. Acesso em: 22 jun. 2020.

Unção do Leão – Ana Paulo Valadão. 2007. Vídeo (1min. 32seg.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JTFhmMMpuF8&list=RDJTFhmMMpuF8&start_radio=1&t=9. Acesso em: 21 jun. 2020.

VALADIER, Paul. Nietzsche: filosofia da nuance e da distinção (*Vornehmheit*). A propósito da Genealogia da Moral. Palestra. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 08 out. 2018.

WALKER, Willinston. **História da igreja cristã**. Vol 1. Trad. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva. São Paulo: ASTE, 1967.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILSON, Nathan D. **Notas da xícara maluca**: *maravilhe-se de olhos bem abertos no mundo falado por Deus*. Trad. Josaiás Cardoso Ribeiro Júnior. Brasília: Monergismo, 2017.