



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3615>

RELIGIÃO E VIOLÊNCIA: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA¹

*Religion and violence:
a phenomenological interpretation*

Elisa Rodrigues²

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre a relação entre religião e violência especificamente a partir das religiões judaicas e cristãs, as quais influenciaram a história do pensamento e da cultura ocidental. Para tanto, primeiramente, apresentamos uma breve exposição das noções de *mito como a parte discursiva da religião* e *rito como parte prática*, com base no pensamento do fenomenólogo Joachim Wach. Na sequência, demonstramos como mitos judaicos e cristãos, cujo conteúdo remonta a cenas da história do “povo escolhido” por Iahweh, são impregnados de violência, ilustrada por guerras e combates entre judeus e seus inimigos do antigo Mediterrâneo. Por fim, problematiza-se como esses discursos têm sido recepcionados pelas práticas religiosas contemporâneas, especialmente, de grupos religiosos pentecostalizados e quais as consequências de interpretações literalistas desse conjunto de textos bíblicos.

Palavras-chave: Religião. Violência. Narrativas míticas. Práticas religiosas. Fundamentalismos.

Abstract: This article proposes a reflection about the relation between religion and violence, specifically, from the Jewish and Christians Religions, which influenced the history of Western Thought and Culture. For this, we first present a brief exhibition of the notions of *myth* as the *discursive part of religion* and *ritual* as a practical part, based on the thought of the phenomenologist Joachim Wach. In the sequence we show how Jewish and Christian myths whose content dates back to scenes from the history of the “Selected People” by Yahweh are infused with violence illustrated by wars and fighting between Jews and their enemies of the ancient Mediterranean. Finally, it is questioned how these discourses have been received by the contemporary religious practices, especially, of pentecostalized religious groups and what the consequences of literalist interpretations of this set of biblical texts.

Keywords: Religion. Violence. Mythical narratives. Religious practices. Fundamentalisms.

¹ O artigo foi recebido em 13 de março de 2019 e aprovado em 28 de maio de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas. Professora na Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais. Contato: elisa.erodrigues@gmail.com

A violência como instrumento

Tendo como ponto de partida o tema religião e violência, propomos refletir a respeito de ambos, tomando-os como categorias descritivas oriundas de fenômenos empiricamente relacionados. Isso porque nos parece que dar atenção aos discursos religiosos e aos termos mobilizados em seu interior, evidenciando o processo de construção de certas noções e em que medida foram e são acionadas para justificar ou rejeitar entendimentos e crenças, pode gerar uma compreensão significativa quanto às razões que orientam práticas e movem condutas sociais de alguns grupos religiosos atualmente.

A relação entre religião e violência nem sempre é visada como objeto, tendo em vista a sensível e difícil tarefa de colocar em relevo como as religiões podem ser agressivas em suas discursividades e práticas. Observam-se com repulsa práticas violentas que envolvem gestos aparentes, como depredações de espaços sagrados e ataques a entidades religiosas, materializadas na forma de imagens de santos e/ou de orixás. Mas as violências podem ser identificadas em outras escalas nem sempre visíveis, tais como desqualificação de símbolos religiosos e depreciação de práticas religiosas de certos grupos. Fato é que estudar religião e compreendê-la requer que também nos voltemos para a violência, que é, dentre outras, uma das suas propriedades constituintes. Isso porque supomos, desde já, que é a religião uma das atividades humanas que, historicamente, compõem uma das dimensões sociais da vida. Daí que valeria entender a violência também como dispositivo acionado para justificar duas formas de conduta: a aceitação e a rejeição, ambas baseadas em narrativas de experiências religiosas, que estruturam formas de se viver e portar socialmente. Esta é a senda pela qual seguiremos: como narrativas religiosas constituídas de linguagem mítica sustentam e justificam violências?

De início, pode-se afirmar que, ao evocarem experiências religiosas fundantes para justificar padrões aceitáveis e inaceitáveis de conduta, sujeitos religiosos criam distinções entre “os de fora” e os “de dentro”, definindo assim classes de salvos e perdidos, de remissos e de pecadores, de escolhidos e de excluídos, dentre outras. Os conceitos, ritos e formas “que refletem uma experiência muito definida que integra um grupo religioso e que ao mesmo tempo o separam do mundo” podem ser considerados fatos sociologicamente relevantes.³ Assim, acatar, obedecer e seguir tais conceitos, ritos e formas resultam em separação e em esquemas de classificação que forjam linhas e fronteiras identitárias. Razão pela qual Joachim Wach (1898-1955) acentuou a função sociológica da experiência religiosa como capaz de integrar (o que pode ser positivo, pois promove coesão) e desintegrar grupos (o que pode ser negativo, porque é destrutivo).

Isso posto, a reflexão sobre a violência enquanto um dos atributos da religião justifica-se porque não a define como sendo seu traço fundante, mas permite-nos avançar no sentido de uma compreensão menos reduzida acerca do fenômeno religioso e como o tal faz uso desse recurso com certas finalidades.

³ WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 51.

Hannah Arendt, ao pensar sobre violência tendo em vista o campo político e acontecimentos como guerras e revoluções do século 20, estranhava que seu uso, diferentemente de tempos passados, fosse mais a intimidação do que a vitória; e, por conseguinte, entendia ser a violência um objeto legítimo de análise:

Ninguém ocupado em pensar sobre história e política pode ficar alheio ao imenso papel que a violência sempre desempenhou nos assuntos humanos, e à primeira vista é surpreendente como tal violência é raramente escolhida para considerações especiais [...] Isto mostra até que ponto a violência e suas arbitrariedades têm sido levadas em conta, e conseqüentemente, como têm sido negligenciadas; não se interroga ou investiga o que é evidente para todos⁴.

Parafraseando Arendt, ninguém que se ocupe da religião pode deixar a parte o exercício de refletir sobre “o papel que a violência” exerce sobre os conceitos, os ritos e as formas religiosas. Considerar a violência em suas arbitrariedades (abusos, opressões, injustiças, excessos e descomedimentos), bem como em suas atitudes injustificadas (de caprichos, cismas e leviandades), cabe tanto ao cientista da religião como ao teólogo, enquanto recurso para a compreensão da religião.

Com Arendt, o esforço pela caracterização da violência de modo fenomenológico começa por afirmar que a violência não é nem animalésca (mesmo que se criem condições de desumanização como campos de concentração e tortura), nem irracional (o ódio resulta da suspeita de que há condições que poderiam ser mudadas e não o são), mas que não pode ser empregada como termo sinônimo de *poder*, *fortaleza*, *força* e *autoridade*. Essas palavras, todas, possuiriam propriedades diferentes, mas seus sentidos estariam relacionados e não em compartimentos estanques.⁵ Da relação entre esses termos, então, pode-se afirmar que a violência caracteriza-se por ser instrumento, cuja finalidade pretende alcançar algo que a excede. Ela não seria apenas coisa de uma natureza não dominada pela razão, não seria apenas fruto do emocional, da ira ou do ódio.

⁴ ARENDT, Hannah. Da violência. In: *Crises da República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 96-97.

⁵ *Poder* corresponderia à capacidade humana de agir de comum acordo, pois pertence a mais de um indivíduo. O poder pertence a um grupo, enquanto esse se mantém unido. Quando alguém está “no poder”, portanto, é porque estaria exercendo-o segundo a autorização que lhe foi dada por um grupo; *Fortaleza* designa uma entidade individual, isto é, uma propriedade inerente a um objeto ou pessoa, que é essencialmente independente de outros. Por isso um grupo pode levantar-se contra a fortaleza de um indivíduo e sobrepujá-lo, precisamente porque recusa sua independência; o que de Platão a Nietzsche foi atribuído a sentimentos como ressentimento, inveja do fraco pelo mais forte. Contudo, Arendt assegura que está “na natureza de um grupo e no seu poderio de voltar-se contra a independência, a propriedade da fortaleza individual”; *Força* geralmente usada como sinônimo de violência, porque às vezes usada como meio de coação, deveria ser pensada como energia desprendida através dos movimentos físicos ou sociais; *Autoridade* aplica-se a pessoas e às relações entre elas – como entre pai e filho, professor e aluno – ou a cargos políticos, hierárquicos e eclesiásticos. Caracteriza-se pelo reconhecimento daqueles que devem obedecer àqueles que têm a autoridade, sem necessidade de coação ou persuasão: “Conservar a autoridade requer respeito para com a pessoa ou o cargo”; *Violência* tem caráter instrumental. Está próxima da fortaleza, pois seus instrumentos são projetados para multiplicá-la até que se possa substituí-la. ARENDT, 2006, p. 123-124.

Assim sendo, a violência poderia revelar-se também como um instrumento de enfrentamento de condições ultrajantes, quando, por exemplo, grupos sociais são subjugados ou direitos são subtraídos. Portanto parte do exercício de caracterizá-la requer que a pensemos não apenas como canal de vazão de impulsos reprimidos, mas, sem deter-nos nas consequências, em alguns casos a violência pode ser “a única forma de reequilibrar a balança da justiça”⁶.

Daí valem as perguntas: seria esse o entendimento de violência de grupos chamados extremistas, que plantam bombas em locais públicos como forma de protesto às ações políticas intervencionistas dos governos norte-americanos e europeus? Essas ações realizadas em nome da justiça e que conflitam com as constituições das comunidades civilizadas anglo-saxãs poderiam ser consideradas meramente produtos da ira ou do ódio? Ato de violência praticados por grupos como esses os caracterizam como desumanizados? Se a violência caracteriza-se por ser instrumento para a obtenção de um fim maior, é justificada a sua prática pelas instituições, grupos ou pessoas? O que significaria dizer que certos atos de violência têm motivações religiosas?

Metodologicamente, essa parece ser uma boa entrada para a compreensão do papel da violência dentro das religiões e, em especial, das monoteístas (como as judaicas e as cristãs).

Primeiro, compreendendo-as como experiência que matizada em narrativas orienta a vida religiosa dos sujeitos na história. Isso significa que a experiência da religião divide-se numa parte que é teórica (mito) e noutra que é prática (rito) e na relação entre mito-rito, doutrina-culto e teologia-adoração, a qual não pressupõe a sobreposição de um sobre o outro, a atitude religiosa pode ser compreendida como do âmbito mental-psíquico e, ao manifestar-se fisicamente, revela-se como psicofísico. Daí a necessidade de estudá-la do ponto de vista sociológico. As religiões expressam-se, pois, pelos campos doutrinal, prático e sociológico.⁷

Segundo, entendendo-as como instituições que organizadas detêm poder sobre pessoas: “o poder institucionalizado em comunidades organizadas frequentemente surge na forma de autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e incondicional; nenhuma sociedade poderia funcionar sem isto”⁸. Isso posto, compreender o ordenamento, bem como o funcionamento de grupos sociais como os religiosos implica remontarmos as suas narrativas fundantes (mitos), a fim de que os sentidos de suas práticas sejam em alguma medida explicitados, a fim de que suas condutas, ideias, bem como agendas sejam igualmente compreendidas.

Vale notar que, se no passado certos grupos religiosos judaicos e cristãos agiram com violência física para se fazerem universais, atualmente grupos religiosos herdeiros das tradições judaicas e cristãs tendem à exaltação de discursos de paz e de igualdade. Curiosamente, entretanto, porque orientados por uma perspectiva teológica salvacionista e universal, alguns dispositivos mobilizados para o convencimento do outro acerca de

⁶ ARENDT, 2006, p. 137.

⁷ WACH, 1990, p. 31-32.

⁸ ARENDT, 2006, p. 124-125.

seus pontos de vista, muitas vezes, têm se revelado, de algum modo, violentos. Daqui em diante, interessa-nos evidenciar, por meio da relação entre essa parte teórica da religião e a parte prática, como a violência a caracteriza – como uma das suas propriedades –, expressando-se por meio de relações de poder, que se manifestam pelo desejo de sobrepujar o outro pela autoridade e empregando como recurso para tanto a força e a violência respaldadas em narrativas de sentido (nem sempre compartilhadas).⁹

Das narrativas às práticas: a relação entre religião e violência

O mito “*não é somente uma história que se conta, mas uma realidade vivida*”.

Bronislaw Malinowski

Há, como se sabe, diversas definições de religião. Pode-se definir religião como sistema classificatório, como conjunto de crenças e práticas rituais, como alienação, como projeção, como instituição, como sistema econômico, como linguagem e, entre os que creem, como fé, como salvação, como ligação ou *re-ligação* entre ser humano e divindade. Para Georg Simmel, por exemplo, a religião pode ser entendida como o mundo objetivado da fé.¹⁰

De todas essas definições, entretanto, o que menos se problematiza quando pensamos sobre religião, ou tentamos construir discursos sobre ela, é a sua propriedade chamada violência.

Quando religião é relacionada à violência, frequentemente a relação é forjada tendo por base algum relato de terrorismo que envolve religiosos fanáticos por fundamentos que consideram inegociáveis. Uma relação que as mídias sociais – impressas e virtuais –, em geral, fazem questão de ressaltar, muitas vezes, quando os atos de violência geram mortes injustificáveis e de algum modo relacionam-se a grupos que reclamam para si a fé islâmica. Nesses casos, a violência aparece retratada como algo típico de grupos sociais cuja religião resguardaria traços de um pensamento mágico e primitivo, o qual não teria alcançado o *status* de esclarecido e desenvolvido. Do outro lado, estariam as religiões civilizadas, as que celebram a ética de corpos asceticamente disciplinados, controlados e bem orientados por valores morais humanitários: as religiões das sociedades ocidentalizadas ou herdeiras das tradições judaicas e cristãs. Neste caso, especificamente as cristãs católicas e protestantes, que desde a Modernidade e da Reforma Protestante cunharam um léxico teológico e cultural que tendencialmente conduziu os sujeitos religiosos à autonomização das instituições e poderes

⁹ A esse respeito existe um debate sobre o alcance do léxico judaico-cristão em sociedades modernas do eixo Ocidental. De um lado, a posição segundo a qual desde que cristianizadas, as sociedades ocidentais compartilhariam um conjunto de referências (desde a linguagem até símbolos, imagens e sentidos) herdeiras dessa tradição religiosa e cultural. Do outro lado, o posicionamento que afirma a secularização como processo que autonomizou tais sociedades de modo a tendencialmente ter-lhes afastado desse vocabulário e seus sentidos. Resultaria desse distanciamento progressivo que nem todos os indivíduos contemporâneos compartilhariam do horizonte de sentidos que as narrativas míticas judaicas e cristãs carregam.

¹⁰ SIMMEL, Georg. *Religião* (1912). In: _____. *Religião. Ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, 2010. v. 1/2, p. 33.

eclesiásticos centralizadores. Esse processo histórico e cultural marcou um tipo de passagem, segundo a qual as sociedades cristianizadas em que “*era praticamente impossível não acreditar em Deus*” tornaram-se sociedades nas quais “*a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa uma possibilidade humana entre outras*”¹¹.

Por conseguinte, as religiões civilizadas seriam aquelas que sabem separar o domínio da fé do domínio da razão. O que é da mística e o que é da reflexão.

Tal distinção, fruto da razão iluminada, acaba por gradualmente tornar-se o *background* de concepções políticas e ideológicas comumente acionadas quando se pretende afirmar que algumas religiões são menos legítimas do que outras, porque algumas se modernizaram, enquanto outras não. Aquelas que se modernizaram teriam se esvaziado de seu conteúdo mágico e aderido à racionalização da fé. Portanto, de algum modo, adequaram-se à diferenciação entre esfera da vida privada e esfera da vida pública, decorrente do chamado processo de secularização. No interior desse esquema cristalizaram-se entendimentos como “O Estado é laico”, “A escola não é lugar para religião” e “Religião e política não se misturam”, dentre outros.¹²

Tais entendimentos projetam e concomitantemente reproduzem algumas pressuposições. Primeiro, que a religião não poderia ser objeto de estudo e análise sistemática. Segundo, que a racionalidade moderna superaria a fé. Não precisamos nos deter nesse ponto, tendo em vista que o caso brasileiro providencia evidências de que a distinção entre as esferas da vida privada e pública não se realizou conforme a estrutura, assim como desenhada por Habermas.¹³ Na esfera da vida pública brasileira, a religião permanece como potência cuja influência dá-se tanto pela via institucional (na forma de igrejas, associações, convenções e outras organizações religiosas), como pela via das representações individuais (seja por figuras políticas que se identificam como religiosos, ou cidadãos[ãs]) que expressam suas opiniões como alinhadas aos fundamentos teológicos e doutrinários das religiões que professam.

Isso implica reconhecer que em sociedades secularizadas como a brasileira a religião não permanece isolada na esfera privada, como se num gueto. Antes, consentindo com Taylor, ela transita entre as esferas como poder, discurso e instituição, dentre outros poderes, discursos e instituições que compõem a cena histórica, social e cultural deste país. Assim, pode-se afirmar que a racionalização do mundo moderno

¹¹ TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 15.

¹² Existem diversas definições para o conceito de secularização, dentre as quais selecionamos a de José Casanova, segundo a qual secularização pode ser compreendida como processo que se refere aos alegados e atuais modelos empírico-históricos de transformação e diferenciação do religioso (instituições eclesiásticas e igrejas) das esferas institucionais seculares (Estado, economia, ciência, arte, entretenimento, saúde, bem-estar social etc.), do início da modernidade até as sociedades contemporâneas. CASANOVA, José. *The Secular, Secularizations, Secularisms*. In: CALHOUN, Craig (ed.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 54.

¹³ “Os poderes feudais, Igreja, realeza e nobreza – dos quais depende diretamente a representatividade pública – decompõem-se ao longo do processo de polarização; por fim, cindem-se em, de um lado, elementos privados e, do outro, em elementos públicos. A posição da Igreja modifica-se com a Reforma; a ligação que ela representa com a autoridade divina, re-ligação, torna-se coisa privada [...]”. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003. p. 24.

e o incremento da ciência não enfraqueceram o poder da religião no que concerne às suas qualidades de modelar condutas sociais, orientá-las por meio de disposições que se inscrevem nos corpos e, por fim, dar as pessoas elã pela vida.

Neste sentido, remontar ao entendimento de Wach sobre religião e experiência religiosa fornece-nos um meio atual para desnaturalizar o padrão binário que divide o mundo entre público e privado, situando a religião no segundo e, conseqüentemente, infantilizando o poder e a autoridade que certas narrativas religiosas detêm sobre a construção de discursividades revestidas de violência. Mais do que fábulas inocentes de tempos passados, sobre os mitos e as narrativas religiosas assentam-se entendimentos centrais a respeito de certo e errado, condutas desejáveis e indesejáveis, os que pertencem a um grupo e aqueles cujas fronteiras caracterizam-nos como “os de fora”. Muitas tradições religiosas orais e escritas colecionam mitos e narrativas que separam, selecionam e segregam. Retomá-los, deste modo, apresenta-se como meio produtivo para localizar possíveis fontes de onde jorram entendimentos mobilizados e acionados para justificar agressões e intolerâncias no mundo modernizado.

Em religiões monoteístas que descendem do tronco abraâmico, por exemplo, a violência como instrumento para sobrepujar e dominar grupos sociais, tanto das nações adeptas de outros deuses e deusas em relação a Israel como de Israel em relação aos povos vizinhos, é amplamente retratada em textos da literatura bíblica. A história da configuração de Israel caracteriza-a como nação combativa e conta uma série de conflitos e guerras nas quais seu Deus acompanha-a nas guerras (cf. Êx 14.14; Js 23.10; Jz 3.2; 2Cr 32.8; Ne 4.29; Sl 24.8; Zc 14.3; 1Cr 4.41; 1Cr 5.21-22; 2Rs 15.29 dentre outros).¹⁴ Esses textos narram a necessidade de criação de exércitos, estratégias, organizações, tramas, golpes e alianças lícitas e ilícitas. Somam-se a isso assassinios, casamentos diplomáticos e as situações delicadas emergentes deles, além de anarquias, indulgências e estranhezas religiosas sob roupagens diversas, todos episódios narrados nos livros históricos do Antigo Testamento (ou Bíblia Hebraica), entre Juízes e 2Reis.¹⁵ A organização do governo de Israel em si não pode ser considerada algo ruim. Antes, era necessária para a ordenação da existência e da identidade do povo judeu.¹⁶ E, possivelmente, se as tribos de Israel não tivessem se organizado, teriam desaparecido em meio aos contatos e aos conflitos peculiares ao Mediterrâneo antigo.

¹⁴ Os textos bíblicos citados doravante advêm da tradução da Bíblia de Jerusalém.

¹⁵ Muitos conflitos relatados na Bíblia Hebraica dizem respeito a reinados nos quais as lideranças deixavam de adorar exclusivamente a Iahweh e adotavam outras divindades. Essa atitude de contaminação representada pela confecção de estátuas de deuses e deusas outras irritava o Deus de Israel: *Acab, filho de Amri, fez o mal aos olhos de Iahweh, mais do que todos os seus antecessores. Como se não lhe bastasse imitar os pedados de Jeroboão, filho de Nabat, desposou ainda Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios, e passou a servir Baal e a adorá-lo; erigiu-lhe um altar no templo de Baal, que construiu em Samaria. Acab eririu também um poste sagrado e cometeu ainda outros pecados, irritando a Iahweh, Deus de Israel, mais do que todos os reis de Israel que o precederam* (1 Reis 16.30-33).

¹⁶ “[...] por volta do ano 1000 a.C., surge o Estado de Israel (1Sm 8-12), originado não única, mas especialmente pela pressão da política externa. Em contraposição a perigos anteriores, a ameaça filistina não era aguda e localizada, mas uma situação bastante crônica.” DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Dos primórdios até a formação do Estado. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 203.

Se, de um lado, a violência que se observa nessas histórias de guerras pode ser interpretada como recurso de autopreservação e estratégia para a consolidação do Estado, por outro, revela por meio das expressões escritas em seus extratos uma linguagem beligerante e combativa protagonizada por Iahweh: [...] *para lhes ensinar a arte da guerra* (Jz 3.2); *Com ele [o inimigo] está um braço de carne, mas convosco está Iahweh, nosso Deus, que nos socorre e combate nossas batalhas* (2Cr 32.8); *Então Iahweh sairá e combaterá essas nações, como quando combate no dia da batalha* (Zc 14.3).

O aspecto cruento de alguns extratos bíblicos derivado dos relatos de batalhas e guerras pode ser identificado para além dos textos históricos e proféticos. Um tom irredutível faz-se presente nas recitações de versos em que os filhos de Deus vociferam contra seus inimigos e pedem socorro ao seu Deus: *Caia sobre eles a morte! Desçam vivos ao Xeol, pois o mal se hospeda junto deles! Eu, porém, invoco a Deus, e Iahweh me salva; de tarde, pela manhã e ao meio-dia eu me queixo, gemendo. Ele ouve o meu grito, em paz ele resgata a minha vida da guerra que fazem, pois estão em processo contra mim. Deus ouvirá e os humilhará, ele que está entronizado desde a origem* (Sl 55.16-20a). Nessa, como em outras passagens bíblicas, há uma marcação evidente entre aqueles que são de Deus e por isso ele os salva, e aqueles que não são de Deus, logo, são identificados como inimigos. Essa marcação é que entendemos como classificatória, pois define os limites e as fronteiras entre “os de dentro” e “os de fora”. Aqueles a quem Iahweh protege e salva e aqueles a quem ele lança para a destruição.

A atitude combativa e as guerras travadas contra os de fora podem ser interpretadas como evidências de que as fronteiras identitárias não estavam bem delineadas; por isso tantas leis e tabus. Por conseguinte estava em questão a definição desses limites. Estabelecê-los e mantê-los requeriam duas formas de conduta: a aceitação e a rejeição de crenças, que eram antes de tudo fundamentos religiosos, sociopolíticos e culturais. Curiosamente, apesar das evidências textuais bíblicas, a violência aqui entendida como uma propriedade da religião ou das religiões nem sempre é problematizada nas religiões judaicas e cristãs como ocorre com as islâmicas, muitas vezes caracterizadas genericamente como fundamentalistas e violentas. É como se os islâmicos, nas suas diferentes formas, pertencessem a uma outra espécie de tronco ou origem.

Mesmo a imagem do casamento entre Iahweh e Israel, sua esposa, exhibe conflitos, dramas e choques de interesses entre as partes dessa relação, em que se podem reconhecer alguma violência. De um lado, Deus revela seu desejo de exclusividade; do outro, Israel, ao contrair contatos com outras divindades, gerava o ciúme de seu esposo, retratado em alguns extratos como marido traído pela esposa, sempre enamorada das potências estrangeiras circunvizinhas. Não à toa todas as vezes que essa exclusividade e aliança eram quebradas, ela – Israel – era vista como prostituta: *Os teus adúlteros, e os teus rinchos, e a enormidade da tua prostituição, essas abominações tuas, eu as tenho visto sobre os outeiros no campo. Ai de ti, Jerusalém! até quando não te purificarás?* (Jr 13.27; cf. Ez 16.26, 23.27).

Schwartz sustentou a hipótese de que a relação entre Iahweh e Israel era marcada pelo homoerotismo, já que Israel era simbolizada como esposa de Iahweh num casamento monogâmico e, no entanto, os principais personagens que representaram Israel e se relacionaram intimamente com Deus foram homens, como Moisés e os pa-

triarcas.¹⁷ Todavia, a interessante hipótese de Schwartz nos aponta outra consideração. O fato de que Iahweh não suportava a traição remonta à prescrição de não se misturar os filhos de Israel com membros de outros grupos sociais; o que reforça a questão dos limites religiosos e sociais da identidade de Israel em construção. Tal orientação era ainda mais rigorosa quando se tratava dos sacerdotes e daqueles que serviam no Templo: *E ele tomará por esposa uma mulher na sua virgindade. Viúva, ou repudiada, ou desonrada, ou prostituta, destas não tomará; mas virgem do seu povo tomará por mulher. E não profanará a sua descendência entre o seu povo; porque eu sou o Senhor que o santifico* (Lv 21.13-15; cf. Ez 44.22-23).

Ambos extratos evidenciam que a contaminação pela relação com as divindades de povos circunvizinhos era reprovável diante Iahweh, o qual exigia exclusividade. Para que tal intento fosse alcançado, levanta-se em guerra a fim de purificar seu povo e recuperar sua esposa escolhida. A constante batalha pela purificação implicava o derramamento de sangue. Meio legítimo para que a vergonha pela traição fosse esquecida e restaurada a honra do furioso deus humilhado pelas divindades concorrentes. Isso posto, pode-se afirmar que, para se recuperar a ordem, o sangue era o *meio* e a guerra era a *tecnologia* da violência. O enorme sacrifício de muitos em nome de uma única causa. Uma lógica beligerante que atravessaria muitas narrativas religiosas e em que protagonizariam grupos eternamente rivais, de antagonistas pelejando entre si: os filhos da luz *versus* os filhos das trevas, os de dentro *versus* os de fora.

Isso poderia nos autorizar a afirmar que parte da substância das religiões judaicas e cristãs seria a violência? Como se expressaria essa violência nas narrativas ontem e hoje?

A violência como instrumento de Iahweh

A importância dos ritos reconhecida dentro das religiões judaicas foi interpretada segundo perspectivas diferentes.¹⁸ De um lado, a noção de que os ritos, ao dramatizarem as narrativas religiosas, os fazem atuais. Nessa esteira, Wach propõe que os atos religiosos seriam atos inspirados numa declaração de fé, cuja origem define-se por uma narrativa mítica (um discurso). Daí que todas as ações que emanam ou são determinadas por essa narrativa podem ser classificadas como expressão prática ou *cultus*. Dito isso, o discurso não seria a parte mais fundamental da religião, mas a adoração, entendida como expressão autêntica da religião. Assim, a prática da religião é que a manteria viva, pulsante e em movimento. Os mitos, pois, se revitalizariam

¹⁷ EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo*. Trad. Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 17.

¹⁸ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1899). In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 141-227. Esse é geralmente o texto mais invocado para o estudo da função do sacrifício nas religiões. Embora seja essa uma abordagem legítima, seus apontamentos aqui serão tomados brevemente. Adotamos uma perspectiva plástica no uso dos autores, tendo em vista as críticas elaboradas a esses textos. Abandoná-los está fora de questão, mas tomá-los sem suspeição seria temerário.

na prática da religião e nas diferentes expressões da experiência religiosa, dentre as quais, o sacrifício.¹⁹

Do outro lado, dentre outros, Robertson Smith (*Religion of the Semites*)²⁰ entende que as práticas rituais seriam mecânicas com a função de coordenar a sociabilidade de grupos religiosos primitivos pelo restabelecimento da aliança rompida.²¹ Os sacrifícios, como as oferendas, não apenas se apresentariam como meio de se aplacar a vontade divina. Eles indicariam o caráter recíproco da relação entre fiel e divindade, na medida em que tanto um como o outro seriam beneficiados pelos sacrifícios e, ambos, sob algum tipo de coerção.²² Resulta dessa apreciação que os mitos e os ritos judaicos e cristãos seriam entremeados por uma questão mais ética do que mágica, diferente de outras religiões.

Pensando a especificidade do sacrifício para judeus, segundo essa visão dos rituais como práticas mais éticas do que mágicas, a periodicidade do rito realizado de tempos em tempos caracterizaria-o como mecânico e instrumental, cuja finalidade se resumiria a limpar as impurezas e estabelecer a distinção entre a religiosidade israelita e a experiência religiosa dos povos pagãos. Mas ao considerarmos a crítica formulada por Simmel²³, segundo a qual a religião seria mais do que intensificação de fatos físicos ou projeção de relações sociais, parece-nos que valeria pensar os sacrifícios numa outra chave analítica.²⁴

Nesse sentido, Georges Bataille, em *Teoria da religião* (1973), fez um exercício interessante de reflexão a respeito do tema religião e violência, usando o sacrifício e invertendo a teoria que geralmente se emprega para se explicar a eficácia do rito. Se, comumente, dizemos que o sacrifício é um ritual que visa à purificação do sujeito religioso, a fim de que ele se apresente em condições adequadas de consagração diante do sagrado completamente puro, bom e transcendente, para Bataille, a morfologia do sacrifício mantém-se, mas a concepção de sagrado se inverte.

O sagrado seria essencialmente violento e revestido de imanência. A única forma de unir-se a ele seria por meio de um rito igualmente violento.

O princípio do sacrifício é a destruição, embora chegue a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício pretende operar não equivale a aniquila-

¹⁹ WACH, 1990, p. 38-40.

²⁰ Nesta série de conferências (1891), Smith salientou dois assuntos: (1) os acontecimentos mitológicos exóticos e as teorias cosmológicas tinham pouco a ver com religião [...] A mitologia é um bordado sobre crenças mais sólidas. A religião verdadeira, mesmo nos primeiros tempos, é firmemente enraizada nos valores éticos da vida comunitária; (2) a vida religiosa de Israel era fundamentalmente ética, ao contrário da experiência religiosa dos povos vizinhos. (SMITH apud DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 28-29).

²¹ MAUSS, 2009, p. 142.

²² DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 21.

²³ SIMMEL, 2003, p. 28.

²⁴ DOUGLAS (1976, p. 41) assinalou outrora que a influência de Frazer sobre alguns estudiosos dos ritos foi pernicioso, pois ele teria tomado de Robertson Smith seu ensinamento mais periférico que contribuiu para perpetuar uma irrefletida divisão entre religião e magia.

mento. É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, tira a vítima do mundo da utilidade e a devolve ao mundo do capricho ininteligível.²⁵

Assim, a vítima ao entrar no círculo sacrificial preparado pelo sacerdote passa do mundo das coisas para o mundo íntimo da divindade, conhecido pela vítima então no mesmo sentido em que homem e mulher se conhecem sexualmente. De sua parte, a vítima deseja estar separada da sua intimidade e subordinada à intimidade divina, isto é, fora do mundo das coisas. Ela se submete a essa violência, pois somente assim poderia recuperar a condição de imanência, que restitui completamente a ligação entre humano e mundo, sujeito e objeto.

Chama-nos à atenção o ponto em que salienta que a ordem profana quando controlada pela regra não permite a conexão com o sagrado, por isso a necessidade do sacrifício: um ato de violência, que envolve derramamento de sangue e morte. O sagrado excederia a ordem, a contenção, o controle; esses, atributos da religião. O sacrifício, portanto, corresponderia a um tipo de prática ritual que irromperia a cotidianidade da vida controlada pela regra, permitindo acesso ao sagrado, que é, ele mesmo, violento, incontível e imanente.

Com base nesses termos, pode-se inferir que o sagrado seria mau e para se ligar a ele seria necessário um ritual violento como o sacrifício. A função do sacrifício seria liberar momentaneamente esse mal? Seria possível a vida em sociedade inscrita na violência e no mal? Bataille argumenta que não, por isso a necessidade das sanções da lei.

Nesses termos, o sacrifício entra como mecanismo de vazão da violência e como meio para criar continuidade, para retomarmos a ordem e sairmos do caos. Não se ignora aqui que a inviabilidade de suportarmos a vida imersa no mal resulta do enaltecimento da moral, que construímos a fim de racionalizar as ações humanas. Caso não fosse assim, o acesso ao sagrado seria permanente. Um acesso impossível para humanos, porque a experiência constante do sagrado os excede e ele estaria fora do ordenamento e da moral. No limite, a afirmação seria que o sagrado é feito de violência. Unir-se a ele requereria um ritual violento como o sacrifício; por isso a necessidade de periodicidade: a fim de que a abertura fosse suficiente e passageira, para que não submergíssemos no caos da violência.

Diferente disso, o sagrado aconteceria nos momentos de animalidade. A teologia esforçar-se-ia em domesticá-lo, mas ele explodiria irrefreavelmente na violência, nas festas, nas orgias e nos excessos, que constituem momentos fugazes e transitórios. Ocorre num dado momento e não se pode subordiná-lo ao mundo real de modo permanente. O sacrifício seria o *meio* para se criar esse momento; mas não se pode praticá-lo constantemente, visto que se tornaria coisa e segundo essa qualidade já não serviria ao propósito anterior que é a subversão da regra.²⁶

²⁵ BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. [s.l.]: Gallimard, 1973. p. 58-59.

²⁶ Cabe aqui uma aproximação com a noção de *sagrado selvagem* assim como delineada por Roger Bastide. O traço selvagem do sagrado corresponderia à relação de limite entre tempo sagrado e tempo profano: o tempo sagrado é cerceado pelos cânones da regra, enquanto o profano excederia os regramentos: “O sagrado selvagem

De acordo com essa lógica, os excessos da carne – como as festas, as orgias, as glotonarias, as bebedeiras, os atos explosivos e as paixões, isto é, todos os vícios listados pelo apóstolo Paulo em sua Carta aos Gálatas 5.19-21 –, os quais são maléficis à purificação do sujeito religioso, seriam absolutamente necessários, pois corresponderiam a *mediações* que propiciam momentaneamente o irromper do sagrado no cotidiano. O que implicaria compreender que, nesses termos, a ordem necessitaria da subversão: a ordem necessitaria do caos, bem como da violência. Tal entendimento coloca-nos diante um paradoxo.

Poderia ser o combate contemporâneo da violência nada mais que uma ficção de superação de uma condição humana, imanente e sagrada que antecede a moral? Como a violência das religiões mediterrâneas tornou-se obstáculo para a civilização? O discurso cristão pode ser considerado discurso de supressão, tecnologia de biopoder que visa ao controle do sagrado animal? Como as religiões passaram de violentas e sanguinolentas a benfeitoras e humanitárias? Essa passagem faz das religiões de hoje menos violentas do que as de outrora?

Violência como meio do fundamentalismo religioso

Retomando Arendt, ao discorrer sobre violência no contexto do século 20, propôs que a violência é regida pela categoria meio e objetivo. Nesse xadrez apocalíptico, os fins justificariam os meios para e pelas superpotências, em razão da recorrente busca pelo aprimoramento das tecnologias de violência. Contudo, nesse jogo não bastaria a vitória, o objetivo seria a (1) dissuasão do outro e a (2) consequente desvalidação de seu ponto de vista.

Nesse ponto, a centralidade da dissuasão e da impossibilidade de coexistência de opiniões contrárias parece-me muito reveladora, também se voltarmos nossos olhares para as religiões judaicas e cristãs. Isso porque o que subjaz o xadrez apocalíptico desde que a experiência religiosa cristã foi institucionalizada no eixo Ocidental parece ser um desejo de apagamento de tudo que mostrar-se diferente, isto é: daquilo que for *queer*, do que for desvio, do ambíguo, do não classificável. Não basta dissuadir o outro de que seu ponto de vista, sua cosmovisão e sua crença estariam equivocados. O outro tem que saber e admitir que seu erro é moralmente inadequado, porque degenerado. Se assim não o fizer, ele mesmo será rejeitado. Essa lógica pressupõe que existem uma ordem e uma moral, segundo as quais vale matar ou morrer. O combate, pois, se justifica na medida em que mensageiros da luz devem trazer para o seu lado, o lado da verdade, os que jazem nas trevas, seja porque não possuem deus, seja porque não possuem razão. Eles estão do lado de fora e devem ser trazidos para o lado de dentro.

ou instituinte representa a desordem *do status quo* ao ameaçar ou mesmo deslocar sistemas de poder religioso ou político. Por isso é combatido ou assimilado pelos sacerdotes que, habilmente, limitam seus contornos ao sistema de poder vigente na instituição religiosa”. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. *Estudos de Religião*, ano XXI, n. 32, p. 22-33, jan./jun. 2007. p. 25.

Essa forma de interpretar o mundo enredou e parece continuar enredando a trama de religiosos moralistas contra operários, comunistas, mulheres, negros, *gays*, imigrantes, refugiados etc.

Em tempos modernos, muitos conflitos envolvendo religiosos não parecem motivados por alguma outra lógica que não essa da beligerância respaldada por referências bíblicas, que legitimam o entendimento de que os filhos da luz devem prevalecer sobre os filhos das trevas, pelo bem deles mesmos e porque desconhecem a verdade. Se caso não estiverem sob a bênção divina, nada mais serão do que amaldiçoados e entregues aos vícios, aos excessos, aos seus próprios enganos. Logo, desqualificados, passam a ser considerados inimigos que merecem serem combatidos e aniquilados, visto que não se deixaram dissuadir de seus erros. De modo simples, o entendimento modelado por essa lógica é que todos os que não estão sob a fé em Deus estariam sob o comando do Diabo, portanto seriam os inimigos de Deus e de seu povo. Considerando que o Diabo pretende usurpar o lugar divino, aqueles que o seguem e estão a seu serviço viveriam dia a dia para envergonhar os filhos de Deus, perseguidos pelos filhos do Diabo.

Remontamos, pois, ao vocabulário que estrutura a experiência desses religiosos. Trata-se de um léxico combativo, que se alimenta mais da ideia da luta do que de paz, mais de gana pela vitória do que pelo ganho da igualdade. A justiça aqui se entende como o solapamento do outro e o aniquilamento da sua verdade.

Algumas músicas religiosas e louvores entoados em ocasiões cultivas de certos grupos ilustram esse ponto: ²⁷

“Pelo Senhor marchamos, sim / O seu exército poderoso é / A sua glória será vista em toda terra [...] / Vamos cantar o canto da vitória: Glória a Deus! / Vencemos a batalha!”
“Deus forte como Jeová / Não há outro que eu conheça / Deus forte como Jeová / Não há outro que eu conheça / Deus de vitória varão de guerra / Deus poderoso é o Senhor!”
“Se me deixarem, os pais e amigos / Se me cercarem, muitos perigos / Se me deixarem, os pais e amigos / Atrás não volto, não volto não / Depois da luta, vem a coroa / E a recompensa, é certa e boa / Depois da luta, vem a coroa / Atrás não volto, não volto não.”
“Um dia estava em aflição / Perdi a direção / Nem pra lá nem pra cá / O inimigo tinha me amarrado um laço / Minha fé tava um bagaço sem forças pra lutar / Mas o crente não fica desamparado / Ele tem sempre ao seu lado / Jeová, o grande Rei / Mais uma vez o inimigo foi derrotado / O laço foi cortado / Fiquei livre outra vez.”

Contemporaneamente, tal léxico beligerante pode ser identificado exemplarmente no vocabulário empregado por alguns dentre o movimento das igrejas pente-

²⁷ Letras de músicas que são domínio público, geralmente chamadas “Corinhos de fogo”. Para saber mais a esse respeito, veja ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. *‘Dá glória e receba!’: a performance ritual dos corinhos de fogo no culto [neo]pentecostal*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/508/1/valdevinodealbuquerquejunior.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2019.

costalizadas (católicas carismáticas, protestantes renovadas, neopentecostais), o qual exhibe diversas expressões relacionadas à *perseguição* que sofrem.²⁸

Especificamente, sabe-se que o movimento pentecostal é tão diverso internamente que não poderia ser todo ele classificado como intolerante, fundamentalista, duvidoso, explorador e manipulador. Uma leitura atenta dos trabalhos sobre pentecostalismo no Brasil produzidos por Paul Freston, Ricardo Mariano, José Bittencourt Filho, João Décio Passos, Ari Pedro Oro, Cecília Mariz, Clara Mafra, Joanildo Burity, Edin Abumanssur, Pablo Barreira, Ronaldo Almeida, entre outros, indica que o movimento pentecostal, desde que chegado no Brasil no início do século XX, instaurou-se representado por diferentes igrejas, umas mais rígidas nos seus códigos de usos e costumes, outras mais flexíveis. Algumas com discursos teológicos fortemente marcados pelos dons do Espírito, outras com acento mais agudo no carisma de suas lideranças, e ainda outras fortemente marcadas pelo apelo recorrente ao diabo e suas mazelas.²⁹

Embora não seja obrigação de todos ter conhecimento dessas distinções, é no mínimo desejável que ao se falar a respeito do pentecostalismo seja reconhecida a diversidade interna a esse movimento que abriga, como o próprio campo religioso brasileiro, a qualidade de ser fluido, dinâmico e poroso.

Neste sentido, vale demarcar que a intolerância religiosa e o fundamentalismo não são, portanto, sinônimos de pentecostalismo. Nem todos pentecostais são intolerantes e fundamentalistas, assim como nem todo muçulmano é terrorista. A afirmação de que todos os religiosos pentecostalizados adotam posturas e defendem opiniões restritivas sobre as alteridades é, para ser exata, fruto de um consenso ignorante porque mal informado. Tanto a intolerância religiosa como o fundamentalismo são condutas também expressas por adeptos de outras modalidades religiosas, instituições e filiações ideológicas.

Aqui se entende o fundamentalismo como uma tendência dentro de diferentes agências, religiosas ou não, as quais, movidas por uma visão de mundo sustentada por uma ideologia ou fê, entendem e se orientam pelo postulado de que seus fundamentos (inegociáveis), também chamados dogmas ou doutrinas, devem ser conservados de geração em geração como forma de vida. O que move um grupo ou indivíduo a manifestar-se como fundamentalista é certo tipo de postura que nega outros pontos de vista sobre como viver individual e socialmente. Quando se trata de um fundamentalista religioso, pode-se dizer que tal postura se erige de acordo com uma visão de mundo tradicional. Portanto suas práticas seriam movidas pela parte discursiva da religião, que de início chamamos teologia e da qual, diante das transformações

²⁸ Clara Mafra empregou *perseguição* como uma chave analítica derivada do campo empírico, a fim de explicitar como essa noção é central para a organização do universo simbólico e social do crente; MAFRA, Clara. Dialéctica da perseguição. In: *Na posse da palavra*. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002. p. 29-59.

²⁹ RODRIGUES, Elisa. *“A mão de Deus está aqui!”*: Estudo Etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNICAMP, Campinas, SP, 2014.

histórico-sociais advindas da modernidade e do secularismo, o fundamentalista não pretende prescindir.

Para sermos mais precisos, o termo fundamentalista aplica-se a grupos, movimentos e indivíduos que reagem conscientemente às transformações sociais e mudanças, entendendo-as como ameaças ao que elegeram como tradição e que buscam conservar com afirmações de autoridade baseadas numa interpretação literalista do texto sagrado. Esse termo pode ser aplicado, por exemplo, ao católico que tem como fundamentos inegociáveis o celibato clerical, o controle de natalidade e a oposição ao sacerdócio feminino. Assim como pode ser aplicado também ao protestante norte-americano, grupo que originariamente adotou esse termo, o qual se sentiu desafiado pelo desenvolvimento da teologia liberal e do criticismo bíblico; correntes de reflexão teológica que relativizaram a doutrina da inerrância bíblica.³⁰

Dentre os aspectos que compõem o perfil do fundamentalista religioso, o que mais nos interessa aqui é sua insistência justamente na autoridade de um conjunto de textos (que pode ser a Bíblia ou a Shari'a) para respaldar sua prática doutrinária e comportamental, conduzindo-os no entendimento de que para além desse conjunto de textos autoritativos, todo o restante é estranho. Estranho para os de dentro, mas também estranho para os de fora. Daí também a sentirem-se escandalizados, visto que estranham além dos transgressores de suas leis, aqueles e aquelas que não se enquadram em seus padrões de “isto” e “aquilo”; ou seja, estranham toda forma de ambiguidade ou ambivalência.³¹

Mas os fundamentalistas e, em especial, os religiosos fundamentalistas passam a ser potencialmente intolerantes quando agressivos e declaradamente amantes dos conflitos, das guerras e dos combates. A hostilidade aos pontos de vista distintos, bem como às pessoas que os defendem, ultrapassa muitas vezes o sentido da fé de alguns dentre esses grupos em direção a um tipo de exclusivismo. Como “povo de Deus”, “nação santa” e/ou “exército de Deus”, partem rumo à luta deixando “pais e amigos”, em busca da “coroa e da recompensa”. A moral majoritária desse tipo de fundamentalismo se contrapõe “a estranhos, infíéis, hesitantes”³². E nesse contexto é que são reivindicados os termos da aliança: *Caia sobre eles a morte! Desçam vivos ao Xeol, pois o mal se hospeda junto deles! Eu, porém, invoco a Deus, e Iahweh me salva [...] (Sl 55.16-17)*. Remonta-se à tradição, porque se entende que como foi outrora, assim também seria com todos que, contemporaneamente, se comprazam em segui-la estritamente conservando-a.

Tal exclusivismo, que podemos entender como recrudescimento, conduz a um tipo de sectarismo que se revela como problema, porque afirma a não abertura à negociação, ao diálogo e à condescendência. E é esse tom redutível que deflagra o uso da força (por meio de violência física e ou simbólica) como meio legítimo para a persuasão do outro quanto ao que se julga ser degenerado e inverídico.

³⁰ MARTY, Martin E. Fundamentals of Fundamentalism. In: KAPLAN, Lawrence (Org.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. New York: The University of Massachusetts Press, 1992. p. 17-20.

³¹ MARTY, 1992, p. 21.

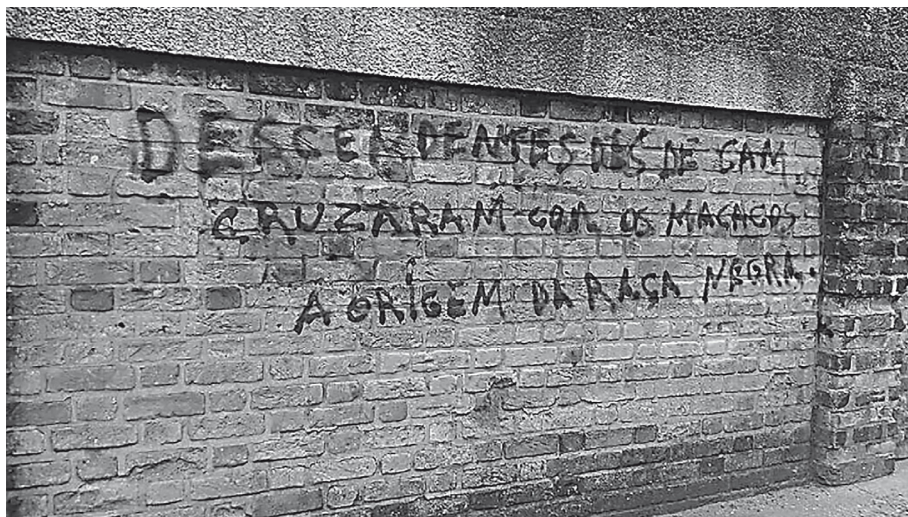
³² MARTY, 1992, p. 21.

Alguns religiosos fundamentalistas têm dificuldade de reconhecer que os dogmas ou fundamentos sobre os quais assentam sua fé representam pontos de vista sobre a realidade e não a única realidade. Eles tentam fixar uma tradição que ao tornar-se escrita fez-se passível de interpretação.

Isso posto, na relação entre escritura e interpretação e da palavra escrita com o evento e seu sentido, muito se perde e muito se ganha. A relação entre religião e violência em grupos cuja tradição deriva das visões de mundo judaicas e cristãs pode, primeiramente, ser entendida pelo desejo dos religiosos em subsumirem outros indivíduos e grupos que não partilham de seu horizonte de sentido. Em segundo lugar, se falharem as tentativas de persuasão das alteridades, a violência passa a ser meio legítimo para a vitória sobre o outro. Em terceiro lugar, tal vitória ancora-se na promessa de aliança e proteção que o Deus exclusivo concedeu aos que estão ao seu lado: o lado de dentro. Há nessa separação a pressuposição que aqueles que estão do lado de dentro são superiores, porque eleitos pelo próprio *lahweh*, com relação àqueles que estão do lado de fora.

Essa distinção, portanto, estabelece classes, que impõem certo tipo de hierarquia que autoriza “o Povo Escolhido” a marchar contra seus inimigos e, se preciso, destruí-los.

Considerações finais sobre a tríade fundamentalismo-intolerância-violência



(Foto: Rodrigo Neves)

Ao longo deste artigo propusemos que as narrativas religiosas das tradições judaicas e cristãs reunidas nos textos bíblicos valem-se de uma linguagem que, a despeito de ser mítica, faz uso de imagens e cenas de combate do povo de Israel e

seu Deus Iahweh com as nações vizinhas do Mediterrâneo antigo. Os vários textos apontam relações conturbadas revestidas de agressividade e violência que, naquele contexto histórico e social, sinalizam esforços recorrentes pela definição de limites e fronteiras entre o que seria essa nação exclusiva dos santos escolhidos de Deus e o restante do mundo antigo. Atos de violência concretizados em guerras, assassinatos, tramas, golpes, exércitos, entre outros, emergem da literatura bíblica como atitudes religiosas combativas que nos permitem afirmar que as religiões também se definem pelo termo violência. Em especial, as que derivam do tronco abraâmico.

Essa violência se expressaria nas narrativas de combate dos textos bíblicos, os quais instrumentalizados serviriam contemporaneamente para justificar outras agressões, violências, fundamentalismos e intolerâncias.

Como projeção do campo dos conflitos bíblicos resultam, justificadas, as violências contra grupos religiosos modernos, que estranhos aos cânones judaicos e cristãos de mais de dois mil anos atrás, orientam suas opiniões e comportamentos conforme outras regras de fé. Mesmo com todo incremento da razão, da ciência e das tecnologias, os sacrifícios e as oferendas fazem-se rituais ainda necessários para se aplacar a vontade divina, demarcando a relação de reciprocidade entre fiel e divindade, que obsessivamente buscam agradar um ao outro. Uma relação endógena que somente permite a adesão de um outro se este for subsumido pela moral majoritária.

Vale então compreender que negativizar (ou demonizar) religiões afro-brasileiras é uma estratégia de certos grupos pentecostalizados (mas não somente deles) que intenta por meio desse recurso arregimentar mais fiéis por meio da desqualificação da divindade – ou conjunto de divindades – do outro. Uma tecnologia que tem na violência um dispositivo artilheiro de combate. Sabidamente, essa estratégia resulta em condutas inapropriadas de desrespeito e agressão. Orixás difamados, imagens destruídas, oferendas, símbolos e outros tornam-se alvo de escárnio e violência, tanto quanto os Baals e as Asherahs dos tempos bíblicos, que foram caçados e destruídos pelos filhos de Iahweh.³³

Entender a violência como parte da religião pode ajudar-nos na tarefa de compreendê-la, mas de modo algum deveria esse conhecimento levar-nos ao reconhecimento da intolerância religiosa como conduta legítima. Nenhuma agressão física ou simbólica a uma pessoa religiosa ou não e sua crença deveria ser tolerada. Nisso reside a qualidade fundamental de um Estado laico: o dever de zelar pela liberdade de culto e de fé que todo e qualquer cidadão tem, garantido pela Constituição. Para isso deveria servir a fé racionalizada, o mundo moralizado, a razão moderna.

³³ Somente para indicar algumas passagens, a deusa Asherah, consorte de Baal, aparece nos escritos de 1 Reis 16.33 (874-853 AEC), em 2 Reis 21.7 (datado do período de 696-641 AEC), em 2 Reis 23.6 (datado de 639-608 AEC), em Juizes 6.25 e descrita como poste de madeira postada ao lado do altar de Iahweh, em Deuteronômio 16.21. Em algumas traduções, Asherah aparece como estela, veja em: *Quando tudo isto terminou, todos os israelitas que lá se encontravam partiram para as cidades de Judá a fim de quebrar as estelas [asherah's], despedaçar os postes sagrados, demolir os lugares altos e os altares até seu total desaparecimento de todo Judá e Benjamin, como também Efraim e Manassés* (2 Crônicas 31.1).

A recorrência da violência em algum âmbito relacionada ao campo religioso brasileiro indica-a como um marcador reivindicado para a legitimação de um dado grupo religioso diante de outro, geralmente considerado inimigo. Passam por essa trama revivendo-a pagãos, idólatras, divindades africanas, mulheres e, mais recentemente, *gays*. O artilheiro beligerante que deslegitima a divindade do outro permanece como um recurso conhecido pelos cristãos pentecostais.

Se esse “ardil”, então, se repõe ao longo da história, o que fazer quando o que se pleiteia é o valor da igualdade, do respeito a todos os credos e a liberdade de consciência, seja ela política, filosófica ou religiosa?³⁴ Parece que é tarefa intelectual da Ciência da Religião e da Teologia trabalharem no sentido de problematizar as antinomias, os antagonismos, os pares de oposição enrijecidos e as oposições entre grupos religiosos, indicando suas limitações mais do que reforçar polaridades por meio dos estereótipos.

Neste sentido, encaminhamos nossas considerações finais para uma última exegese, agora, feita a partir da foto que indicamos acima. A imagem em foco é de uma pichação realizada em 13 de setembro de 2017, no muro da Escola Estadual Fernando Lobo, em Juiz de Fora, Minas Gerais. Os dizeres da pichação ilustram bem esse aspecto da atividade humana e da religião que aponto como não marginal e sobre a qual refletimos ao longo deste texto.

No muro, os dizeres *Descendentes desde Cam cruzaram com os macacos. A origem da raça negra* explicitam o quanto a religião pode ser estigmatizante, cruel e violenta. Não importa se esse entendimento resulta de uma exegese vulgar de Gênesis 9, quando Cam, filho de Noé, o viu nu e embriagado (sexo e bebedeira sempre rendem uma boa história), daí que seus descendentes seriam os malditos cananeus (babilônios, assírios, egípcios, etíopes etc), eternos inimigos do povo de Iahweh. Importa que essa oposição mítica cunhou um conflito entre povos e etnias que atravessou a história e é capaz de ainda nos dias de hoje despertar um tipo de ódio que leva à ações e práticas de intolerância e racismo. O texto bíblico relata um evento, cujo sentido que lhe foi atribuído não se pode recuperar na sua totalidade. Entretanto, da relação entre evento e palavra escrita ainda se podem criar (repor) certos sentidos: de separação, de distinção, de hierarquização e de domínio, que certos grupos querem deter sobre outros.

Dito isso, talvez seja momento de, para além de apontar as polaridades entre bem e mal, puro e impuro e outras que estruturam a geografia mítica que delinea o mundo de alguns religiosos, valha reconhecer que essas partes não são assim tão indistintas e que uma cabe dentro da outra. Portanto afirmar que religião é violência, que o sagrado é mau e que a vontade de poder subterraneamente jaz aos ideais de igualdade e fraternidade parece um caminho metodológico honesto para começarmos

³⁴ Segundo as disposições da constituição de 1988, CAPÍTULO I – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, Art. 5º: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...); VI. é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

uma discussão sobre processos migratórios, desterritorialização, fundamentalismos, violência e intolerância religiosa. A religião mantém internalizada uma máquina de violência como dispositivo estratégico de dissuasão. As fronteiras que separam os discursos de paz e de ódio são mais opacas do que se acredita e, no final das contas, estão em constante movimento. Isso posto, aquilo que se pode pensar como caminho da pacificação, da igualdade e da justiça social, paradoxalmente, pode conter o brutal, o grotesco e o violento.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. 'Dá glória e receba!': a performance ritual dos corinhos de fogo no culto [neo]pentecostal. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/508/1/valdevinodealbuquerquejunior.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2019.
- ARENDETT, Hannah. Da violência. In: *Crises da República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. [s.l.]: Gallimard, 1973.
- CASANOVA, José. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, Craig (ed.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Dos primórdios até a formação do Estado. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo*. Trad. Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.
- MAFRA, Clara. Dialéctica da perseguição. In: *Na posse da palavra*. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002. p. 29-59.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Le myth dans Le psychologie primitif. In: *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris: Pet. Bib. Payot, 1926.
- MARTY, Martin E. Fundamentals of Fundamentalism. In: KAPLAN, Lawrence (ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. New York: The University of Massachusetts Press, 1992.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1899). In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 141-227.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. *Estudos de Religião*, ano XXI, n. 32, p. 22-33, jan./jun. 2007.
- RODRIGUES, Elisa. "A mão de Deus está aqui!": Estudo Etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNICAMP, Campinas, SP, 2014.
- SIMMEL, Georg. Religião (1912). In: _____. *Religião*. Ensaio. São Paulo: Olho d'Água, 2010. v. 1/2.
- TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.