



Israel Vieira Magalhães

**O fundamentalismo cristão
notas para sua conceituação e superação**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Rio de Janeiro,
julho de 2023



Israel Vieira Magalhães

**O fundamentalismo cristão
notas para sua conceituação e superação**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Orientador
PUC-Rio

Maria Clara Lucchetti Bingemer
PUC-Rio

Lyndon de Araújo Santos
UFMA

Rio de Janeiro, 21 de agosto de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Israel Vieira Magalhães

Graduou-se em Teologia pela FLAM (Faculdade Latino-Americana de Teologia) em 2018. É especializado em Ciências da Religião e Ensino Religioso pela FTSA (Faculdade Teológica Sul Americana). Pastor auxiliar na Igreja Batista do Méier, no Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Magalhães, Israel Vieira

O fundamentalismo cristão : notas para sua conceituação e superação / Israel Vieira Magalhães ; orientador: Paulo Fernando Carneiro de Andrade. – 2023.

166 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Fundamentalismo. 3. Evangélicos. 4. Bíblia. 5. Hermenêutica. 6. Política. I. Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para meu pai, Edson Magalhães Filho,
a minha saudade e horizonte.
(in memoriam)

Agradecimentos

À minha mãe, Selma Vieira Magalhães, mulher de fé e luta, que me ensinou a habitar o mundo e a mergulhar na fé.

À minha irmã, Pricila Vieira Magalhães, a primeira Mestre da família, e ao meu cunhado, Luís André, que tornam a vida um ambiente menos árido e mais feliz.

Ao meu amor, Lilian Parente, que me libertou das amarras fundamentalistas com sua coragem, docilidade e sabedoria.

À minha amada Igreja Batista do Méier, que investiu em mim em todas as dimensões possíveis, me suportando nesta longa e tensa jornada acadêmica.

À juventude que pastoreio, que foram pacientes para suportarem minha ausência e dispostos a trabalharem por mim quando eu não podia e conseguia.

Aos meus amigos e amigas, pastores e teólogos, que me incentivaram a terminar esta dissertação, que acolheram meus pensamentos, divagações e linhas.

Ao meu orientador Paulo Fernando Carneiro de Andrade, pela orientação e diálogo na elaboração deste trabalho.

Aos meus amigos e referências, Dr. Lyndon de Araújo e Me. Ramon Oliveira, que ao lado do meu orientador também reagiram, apreciaram e colabaram no desenvolvimento desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À PUC-Rio pelos auxílios, hospitalidade e estrutura concedidas para este projeto.

Sem vocês, nada seria possível. Eu sou porque nós somos.

Resumo

MAGALHÃES, Israel Vieira; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **O fundamentalismo cristão: notas para sua conceituação e superação**. Rio de Janeiro, 2023. 166p. Dissertação de Mestrado — Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Depois do crescimento de movimentos de extrema direita na política nos últimos anos, algumas expressões religiosas vinculadas a esses movimentos foram categorizadas como fundamentalistas. Este conceito, contudo, não é tão claro quanto a recorrência do seu uso sugere, e, evidentemente, sem um bom conceito que auxilie na identificação do que seja fundamentalismo, pouco se avança no seu enfrentamento. Portanto, este trabalho se propõe, primeiramente, a oferecer um conceito para fundamentalismo — extraído da sua origem evangélica estadunidense [1900-1925] —, e, a partir dele, deseja apontar alguns caminhos alternativos de superação. Na construção deste conceito, chama-se atenção para a interação entre sua estrutura hermenêutica e o uso fundamentalista da Bíblia, mostrando como esta dinâmica gera uma postura política violenta. E, no apontamento desta superação, mostra-se a necessidade de uma nova concepção sobre a Bíblia e a importância da apreciação da condição do intérprete.

Palavras-chave

Fundamentalismo; evangélicos; Bíblia; hermenêutica; política.

Abstract

MAGALHÃES, Israel Vieira; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **Christian fundamentalism: notes for its conceptualization and overcoming**. Rio de Janeiro, 2023. 166p. Dissertação de Mestrado — Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

After the rise of far-right movements in politics in recent years, some religious expressions linked to these movements have been categorized as fundamentalist. This concept, however, is not as clear as the recurrence of its use suggests, and, evidently, without a good concept that helps in identifying what fundamentalism is, little progress is made in overcoming it. Therefore, this work proposes, first, to offer a concept for fundamentalism — extracted from its American evangelical origin [1900-1925] —, and, from it, it wishes to point out some alternative ways of overcoming it. In the construction of this concept, attention is drawn to the interaction between its hermeneutic structure and the fundamentalist use of the Bible, showing how this dynamic generates a violent political posture. And, in pointing out this overcoming, the need for a new conception of the Bible and the importance of assessing the condition of the interpreter are shown.

Keywords

Fundamentalism; evangelicals; Bible; hermeneutics; policy.

Sumário

1. Introdução	11
2. Localizando o fundamentalismo religioso cristão: o contexto histórico e teológico de sua origem	20
2.1. O que é ser evangélico?.....	21
2.1.1. Os evangélicos: um ponto de vista histórico	21
2.1.2. Os evangélicos: um ponto de vista teológico	25
2.2. O que foi a modernidade?	30
2.2.1. A modernidade como um novo tempo de autonomia	32
2.2.2. A modernidade como um novo tempo secularizado.....	34
2.2.3. A modernidade como um novo tempo pluralista	37
2.3. Como alguns evangélicos conservadores se transformaram em fundamentalistas?	40
2.3.1. A obra <i>The Fundamentals</i>	47
2.3.2. William Bell Riley e a <i>Conferência Mundial Sobre os Fundamentos da Fé</i>	51
2.3.3. William Jennings Bryan e o <i>Julgamento do Macaco</i>	55
3. Conceituando o fundamentalismo religioso cristão: Bíblia, política e hermenêutica.....	61
3.1. A centralidade da Bíblia para o fundamentalismo religioso evangélico	67
3.1.1. A defesa e centralidade da Bíblia.....	67
3.1.2. A Bíblia como álibi.....	76
3.2. A estrutura hermenêutica do fundamentalismo religioso evangélico	80

3.2.1. O percurso histórico da discussão sobre hermenêutica	81
3.2.2. O fundamentalismo como uma negação hermenêutica	93
3.3. Negação, colonização e demonização do outro: o fruto político do fundamentalismo religioso evangélico.....	100
4. Superando o fundamentalismo religioso cristão: práticas de resistência e libertação.....	110
4.1. Libertar a Bíblia do enredo fundamentalista	112
4.1.1. Quanto ao uso e funcionalidade da Bíblia no enredo fundamentalista	115
4.1.2. Quanto ao conteúdo e literatura da Bíblia no enredo fundamentalista	120
4.1.3. Para uma concepção não-fundamentalista da Bíblia: o Livro na totalidade da revelação	128
4.1.4. Para uma concepção não fundamentalista da Bíblia: um Livro escrito por Deus e pelos humanos	138
4.2. Apreciar a condição de intérprete.....	148
4.2.1. A finitude como marca fundamental do intérprete	152
4.2.2. A interpretação da Bíblia a partir da apreciação do intérprete.....	154
5. Conclusão	160
6. Referências Bibliográficas	162

Que tua boca não se precipite e teu coração não se apresse em proferir uma palavra diante de Deus, porque Deus está no céu, e tu na terra.

Qohélet, Bíblia Sagrada.

1 Introdução

Segundo Joanildo Burity, “há, sim, uma onda conservadora”¹ na religião, na política e nas relações interpessoais, que promove o reaparecimento da discussão sobre fundamentalismo. Essa onda está relacionada ao que Burity chama de “temporalidade do desastre”², que marcou o mundo inteiro nas últimas décadas.

De acordo com Burity, essa onda conservadora reage a mudanças culturais, políticas e econômicas que dão sinais desde os anos 1960 — com a emergência das políticas de identidade, do multiculturalismo, da democratização política e com o pluralismo; passando pelos anos de 1990 — com a globalização cada vez mais crescente do capitalismo em sua versão neoliberal; atravessando o crucial evento do atentado aos Estados Unidos da América em 11 de setembro de 2001 — o qual produziu um conjunto de efeitos e respostas políticas e relacionais autoimunitárias; passando pela crise financeira de 2008 — que apontou para uma crise geral do capitalismo, manifestada nos altos índices de desemprego, inflação, e instabilidade financeira; e passando, enfim, pelo clima de insegurança decorrente dos processos conflitivos no norte da África e na Ásia na última década, promovendo uma crise migratória desses países assolados pela guerra.

Todos esses marcos apontam para um estado angustiante e ameaçador que fertiliza o solo para o crescimento dos conservadorismos religiosos e políticos que “faz circular como moeda corrente o termo fundamentalismo”³.

Esse conservadorismo pode ser compreendido, na opinião de Burity, como um processo de “autoimunização por meio de uma intensificação do antagonismo”⁴, para satisfazer a necessidade de “proteção contra essas ameaças intangíveis e da rapidez na arregimentação de defesas contra o outro”⁵. O racismo, a xenofobia e o punitivismo, que marcam os representantes conservadores desses movimentos de extrema-direita, emergem dessa necessidade autoimunitária diante de um clima (religiosamente, politicamente e economicamente) instável. As agressões às instituições democráticas e o fechamento ao pluralismo e aos direitos das minorias

¹ ALMEIDA, R.; TONIOL, R. (Orgs). Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos, p.20

² Ibid., p.21

³ BOFF, L. *Fundamentalismo, Terrorismo, Religião e Paz*, p.7

⁴ ALMEIDA, R.; TONIOL, R. (Orgs). op. cit., p.26

⁵ Ibid., p.26

são sinais desta temporalidade do desastre. No Brasil, este renascimento do conservadorismo pode ser facilmente observado a partir de alguns eventos e de alguns agentes.

Burity assinala o ano de 2013 e o ano de 2016 como dois anos simbólicos para compreender a reorientação conservadora no Brasil. O ano de 2013 ficou marcado pelas chamadas *Jornadas de Junho de 2013* — uma série de manifestações populares que recolocaram demandas mais conservadoras no horizonte político brasileiro, e 2016, ano do processo golpista (em nível parlamentar-jurídico-midiático) do impeachment da então presidente Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores.

Essa nova ordem conservadora ficou marcada pela desmoralização das políticas de esquerda, com um clima cultural de pessimismo para com a estrutura estatal; pela pauta anticorrupção, que desgastou e invadiu todas as esferas de poder; pelo enfrentamento da pluralização de valores, religiões e éticas que marcaram o novo espaço público; e pela relativização dos direitos e políticas voltadas para os grupos minoritários (pobres, mulheres, negros, jovens, minorias sexuais, indígenas) que eram contempladas e enfatizadas anteriormente.

A gestação e concepção dessa reorientação conservadora das instituições políticas e da opinião pública deve-se, em grande parte, aos religiosos cristãos evangélicos, que se tornaram grandes parceiros para o sucesso desta agenda conservadora. Esta relação ficou muito evidente nas eleições presidenciais de 2018 — ano em que o ex-presidente Jair Bolsonaro, representante dos anseios e dos projetos conservadores e de direita, foi eleito com um discurso repleto de referências cristãs.

Com o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e em nome da “maioria cristã”, Bolsonaro surgiu na onda conservadora, adotou forte retórica anticomunista e antipetista, defendeu uma pauta moral conservadora, uma agenda punitivista e antipluralista, difundiu fake news, estimulou pânicos sexuais e morais e pregou a restauração da ordem. Pastores e parlamentares evangélicos que apoiaram o capitão recorreram, sem surpresa, a esse mesmo arsenal discursivo da campanha bolsonarista. Além de sacralizar a direita política, demonizam o PT e o candidato petista, tratando-os como “anticristãos” e atestando que a eleição de um “esquerdopata” representava riscos à liberdade religiosa, de bolivarianismo, “erotização de crianças” em escolas e “destruição da família”. Observa, por fim, que a sinergia [atual] entre o governo Bolsonaro e lideranças evangélicas tende a favorecer a consolidação de uma direita cristã no Brasil.⁶

⁶ GUADALUPE, J. L. P.; CARRANZA, B. (Orgs.). *Novo ativismo político no Brasil*, p.330

Este apoio amplo e diversificado da religião cristã, sobretudo a evangélica — com a presença de igrejas pentecostais, neopentecostais e históricas — foi decisivo para a vitória do ultraconservadorismo que Bolsonaro representou. Três dias antes do segundo turno, no dia 25 de outubro de 2018, “69% dos votos válidos dos eleitores evangélicos iriam para Bolsonaro contra 31% para Haddad”⁷. Essa cifra supera a diferença entre ambos nas urnas, de modo que se pode avaliar que o apoio evangélico foi imprescindível para a vitória bolsonarista em 2018.

A forma com a qual Jair Bolsonaro comunicou e conquistou a maioria evangélica foi por meio da priorização “de pautas morais conservadoras e jargões da direita cristã, sobretudo a oposição à ideologia de gênero, ao kit gay, à erotização de crianças”⁸. Por meio de uma linguagem carregada de referências religiosas, Bolsonaro ganhou a confiança e o voto dos evangélicos. Sua retórica era clara:

Somos um país cristão. Deus acima de tudo. Não tem essa história, essa historinha de Estado laico, não. É Estado cristão. E quem for contra que se mude. Vamos fazer o Brasil para as maiorias. As minorias têm que se curvar. As leis devem existir para defender as maiorias. As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem.⁹

Os evangélicos, portanto, nas suas mais variadas expressões denominacionais, serviram como incubadora para os valores, pautas e discursos ultraconservadores nos últimos anos. Esse alinhamento com um governo de extrema-direita, como foi o de Jair Bolsonaro, sinaliza porque a discussão sobre o fundamentalismo religioso reapareceu. Os representantes evangélicos que serviram a esta onda conservadora foram categorizados como fundamentalistas.

Um exemplo muito evidente desta identificação está na candidatura do Deputado Federal Pr. Henrique Vieira, do Partido Socialismo e Liberdade, em 2022. Na estrutura da sua candidatura, uma de suas principais pautas foi o enfrentamento do que ele categorizou como fundamentalismo religioso, protagonizado pelos evangélicos conservadores. Ele diz: “Eu sou o discípulo do Jesus negro de Nazaré, eu estou vendo o fundamentalismo religioso usar a imagem e a memória de Jesus para produzir barbárie. Eu não tenho outra opção de vida se não fazer o contraponto”¹⁰.

⁷ Ibid., p.334

⁸ Ibid., p.336

⁹ Ibid., p.336

¹⁰ NINJA, Mídia. *Pastor Henrique Vieira disputa vaga para contrapor o fundamentalismo religioso no Congresso Nacional*, Disponível em: <<https://midianinja.org/news/pastor-henrique-vieira-disputa-vaga-para-contrapor-o-fundamentalismo-religioso-no-congresso-nacional/>> Acesso em: 06 jul. 2023

Esta onda conservadora, portanto, resgata a referência ao fundamentalismo como um conceito para se analisar a presença religiosa nas esferas públicas e políticas. Acontece, contudo, que este conceito é complexo e levanta uma série de questionamentos.

O que é o fundamentalismo? O que diferencia o fundamentalismo do conservadorismo? Toda expressão conservadora configura, necessariamente, uma expressão fundamentalista? Crer no Credo da Igreja de forma clara, não abrindo mão de seus valores e dogmas, transforma alguém em fundamentalista, como questionou o então cardeal Joseph Ratzinger?¹¹ “Como distinguir o fundamentalismo numa acepção mais precisa dos usos que o termo tem recebido nesses últimos tempos, particularmente nos meios de comunicação de massa?”¹² Muitos pesquisadores concordam, portanto, que a delimitação do que seja uma religiosidade fundamentalista não é uma tarefa acadêmica fácil.

A dificuldade deste empreendimento se deve a muitos fatores, entre eles: (1) o desgaste do termo fundamentalismo, que se tornou uma “palavra de acusação dirigida sempre ao outro”¹³, como uma espécie de rótulo para deslegitimar — o que contribui cada vez mais para a instabilidade deste conceito por conta do seu uso indiscriminado; (2) o hábito da sociedade em “associar o fundamentalismo ao Islamismo”¹⁴, uma identificação xenofóbica que desrespeita o fato dela estar “ligada a circunstâncias precisas”¹⁵ do contexto protestante estadunidense no final do século XIX e início do século XX; (3) a universalização do termo dentro dos estudos acadêmicos para avaliação de outras experiências religiosas não conectadas com as origens religiosas e históricas do termo; (4) o extrapolamento do campo das religiões, tornando-se “uma palavra onipresente em todos os debates”¹⁶ como afirma Juan José Tamayo, na sua obra *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (2009), ao evocar os conceitos de fundamentalismo político, fundamentalismo econômico e fundamentalismo neoliberal.

¹¹ VASCONCELOS, P. L. *Fundamentalismos*, p.15

¹² *Ibid.*, p.16

¹³ BOFF, L. *Fundamentalismo, Terrorismo, Religião e Paz*, p.8

¹⁴ PACE, E.; OLIVEIRA, I. D.; AUBRÉE, M. (Orgs.). *Fundamentalismos religiosos, violência e sociedade*, p.15

¹⁵ ACAT. *Fundamentalismos, integristas*, p.32

¹⁶ TAMAYO, J. J. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, p.74

Toda essa complexidade também se evidencia na variedade de abordagens sobre o tema, limitando qualquer conceito para fundamentalismo ao prisma que se utiliza para observá-lo. Existem abordagens que analisam o percurso histórico do fundamentalismo religioso, anotando seus eventos, seus protagonistas, registrando as circunstâncias políticas, econômicas e sociais que envolvem o seu surgimento. Outras analisam as características básicas que estruturam essa forma de religiosidade, debruçando-se sobre seus componentes, formatos organizacionais, símbolos e documentos.

Há aquelas que se dedicam a interpretar o fundamentalismo a partir da sua relação com as instituições políticas e sua tentativa de ocupação do espaço público. Algumas dedicam-se a pensar a psicologia do movimento, mergulhando na maneira como a identidade dos seus adeptos é demarcada e a forma como esta religiosidade se relaciona com a culpa. E existem abordagens que lidam com as convicções teológicas deste movimento e seus efeitos sobre a relação com a cultura, com a política, com a Bíblia e com a história das religiões. Em suma, são muitas portas pelas quais se pode entrar para analisar este campo complexo para o qual a palavra fundamentalismo nos transporta.

Por isso, toda pesquisa sobre fundamentalismo precisa habitar a tensão entre a necessidade e a dificuldade de sua conceituação. Sem uma tentativa de conceituá-lo, a palavra fundamentalismo fica refém de seus excessos, desvios e generalismo. Mas, ao mesmo tempo, com a tentativa de conceituá-lo, surgem limites muito próprios de cada abordagem.

Sendo assim, esta pesquisa possui dois objetivos: **conceituar** o (complexo, plural e dinâmico) fundamentalismo religioso e, a partir disso, **apontar** alguns caminhos teológicos que ajudem na sua superação. Creio que é uma pesquisa relevante por dois motivos: do ponto de vista acadêmico, ela é relevante por apresentar, a partir de uma abordagem não tão utilizada nas pesquisas da área, mais uma contribuição acerca de um tema recorrente no tecido social-religioso-político contemporâneo.

Além disso, ela também é relevante do ponto de vista político-religioso — devido ao vínculo, cada vez mais íntimo, entre a religião cristã, especialmente evangélica, e os movimentos ultraconservadores de extrema-direita. Esta obra pretende colaborar na identificação, interpretação e superação do fundamentalismo religioso cristão contemporâneo no Brasil.

Na elaboração do nosso conceito para o fundamentalismo religioso cristão — que será investigado a partir do caso evangélico —, três palavras foram importantes: hermenêutica, Bíblia e política. Por hermenêutica, refere-se à forma de interpretar e perceber o mundo à sua volta. Por Bíblia, refere-se ao Livro autoritativo e central para as tradições cristãs. E por política, refere-se ao universo de relações que esta tradição desenvolve no espaço público.

A partir destas palavras, a hipótese central defendida no decorrer deste trabalho é de que o fundamentalismo é uma hermenêutica religiosa da vida, justificada e absolvida sob a árvore simbólica da Bíblia, que gera uma política colonizadora de negação e demonização do outro. Isto é, o fundamentalismo é uma forma religiosa de compreender-interpretar [hermenêutica] a si, ao outro e ao mundo, justificada e absolvida a partir de um uso simbólico da Bíblia, que gera, necessariamente, uma política de colonização, demonização e negação do outro.

Este conceito não serve apenas para identificar religiosidades fundamentalistas, mas também auxilia na própria superação delas. Por isso, a partir desta conceituação, serão apresentados dois caminhos que podem ser percorridos teologicamente a fim de conter a expansão dessa forma de religiosidade.

Para alcançar estes objetivos, na primeira parte desta pesquisa (*Identificando o fundamentalismo religioso cristão: o contexto histórico e teológico de sua origem*) é feita uma delimitação histórica do fundamentalismo religioso, com foco nos eventos originários que remontam ao primeiro quarto do século XX (1900-1925). A partir de uma análise bibliográfica e documental, e seguindo o caminho da maior parte das pesquisas sobre fundamentalismo, busca-se mostrar o percurso histórico e teológico originário desta religiosidade.

Duas obras foram fundamentais para este aprofundamento: George Marsden, em *Fundamentalism and American Culture* (2006) e David Bebbington em *Evangelicalism in Modern Britain* (1989). Essas obras nos ajudarão, primeiramente, a delimitar a tradição evangélica como o nascedouro do fundamentalismo cristão, e a perceber quais eram as circunstâncias históricas do seu nascimento (em sua relação com a modernidade) e quais eram as principais ênfases teológicas desta tradição evangélica que o concebeu. Defendeu-se que para uma boa identificação do fundamentalismo religioso cristão em suas origens, três perguntas devem ser levadas em conta: (1) O que é ser evangélico; (2) O que foi a modernidade; e (3) Como alguns evangélicos conservadores transformaram-se em

fundamentalistas. Por isso, para o decorrer desta pesquisa, o fundamentalismo cristão será abordado a partir do caso evangélico.

A partir do aprofundamento nessas circunstâncias originárias, observando seus eventos, documentos e protagonistas, serão encontradas as bases que possibilitam a segunda parte desta pesquisa: *Conceituando o fundamentalismo religioso cristão: Bíblia, política e hermenêutica*.

A partir de um repertório teológico e filosófico, nesta segunda parte busca-se mostrar como a violência política do fundamentalismo religioso evangélico deriva, especialmente, da sua estrutura hermenêutica, isto é, da forma como essa religiosidade compreende e percebe a realidade. Existe, na estrutura hermenêutica fundamentalista, um movimento de rejeição dos elementos da pré-compreensão. É esta negação das mediações que estão envolvidas no processo hermenêutico que pavimenta a avenida para que a percepção de mundo fundamentalista seja apresentada como universal, pura e absoluta. A violência política da tradição fundamentalista evangélica estrutura-se nesta negação, e a forma como eles absolvem e justificam essa postura é com base em uma determinada concepção e uso da Bíblia. Será defendido como esta tradição sequestra a Bíblia para imunizar-se de sua própria perversidade política, usando-a como um alibi, além de usurpar de seu poder para revestir a própria tradição de autoridade.

Este capítulo inicia-se com uma abordagem sobre a centralidade da Bíblia para o fundamentalismo religioso evangélico originário, seguindo para uma análise da sua estrutura hermenêutica e, por fim, explicando como a modalidade política fundamentalista é algo que decorre dessa dinâmica entre Bíblia e hermenêutica. Para isso, algumas obras foram fundamentais nesta elaboração.

Sobre a centralidade e defesa da Bíblia na tradição fundamentalista, será utilizada a obra *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*¹⁷, em seus quatro volumes editados no decorrer dos anos de 1909 a 1915, assim como outras referências que auxiliem na percepção de como a Bíblia tem um papel fundamental para a experiência, capilaridade e propagação do fundamentalismo religioso.

Quanto à estrutura hermenêutica fundamentalista, as obras de Breno Martins Campos - *Fundamentalismo: terminologia, hermenêutica e apontamento* (2020), e Juan José Tamayo - *Fundamentalismo y diálogo entre religiones* (2009) são

¹⁷ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (Ed.). *The Fundamentals: a testimony to the truth*. vol. I — vol. IV. Michigan: Baker Book House, (reprinted) 1988.

imprescindíveis. Ambas estão entre os poucos autores e autoras que abordam o tema do fundamentalismo a partir deste recorte filosófico e hermenêutico. Estas obras nos ajudarão a concluir como este encontro orquestrado entre Bíblia e hermenêutica na experiência fundamentalista gera esta modalidade política violenta, persecutória e colonizadora que os fundamentalismos apresentam.

A terceira parte (*Superando o fundamentalismo religioso cristão: práticas de resistência e libertação*) conecta-se diretamente ao segundo capítulo, buscando apresentar dois caminhos que a teologia pode percorrer para uma superação eficaz do fundamentalismo a partir da conceituação defendida. Segundo o entendimento de que a violência política do fundamentalismo decorre da sua estrutura hermenêutica e de sua bibliologia, isto é, forma como se compreende e utiliza a Bíblia, apresentar-se-á como uma libertação da Bíblia do enredo fundamentalista e da apreciação do intérprete são dois caminhos teóricos e práticos que possibilitam o enfrentamento do fundamentalismo no interior da religiosidade evangélica.

A Bíblia, para ser liberta do enredo fundamentalista, deve ser proporcionalmente concebida dentro do processo revelatório. O fundamentalismo transformou a Bíblia no ápice e centro da revelação, e esse desequilíbrio, como será discutido, facilita o sequestro da Bíblia que esta tradição orquestrou. É necessária uma concepção mais ampla e geral sobre a questão da revelação para que a Bíblia possa ser apropriadamente acolhida. A obra do teólogo galego André Torres Queiruga, *Repensar a Revelação* (2010), é a referência teórica desta proposta, pois oferece horizontes importantíssimos para uma nova concepção da Revelação e, conseqüentemente, da Bíblia, que nos auxiliam na emancipação dos laços fundamentalistas.

Uma outra prática que auxilia na superação do fundamentalismo é a apreciação do intérprete. Para este fim, uma obra muito referencial foi *A Queda da Interpretação* (2021), de autoria do teólogo e filósofo estadunidense James K. A. Smith. Nela, o autor argumenta a favor de uma hermenêutica criacional, isto é, de um entendimento da interpretação como algo participativo e bom na criação da humanidade. Ele nos ajuda a ver como o esquecimento dessa condição interpretativa é o ato gerador de violência e oferece-nos referências teológicas do porquê esta apreciação é necessária.

Espera-se que, ao final dessa dissertação, tenha sido possível defender a sustentabilidade deste conceito para fundamentalismo religioso evangélico e, a

partir dele, apontar alguns caminhos teológicos de superação. Certamente esta pesquisa não pretende esgotar o assunto, mas sim colaborar para uma superação eficaz do fundamentalismo religioso cristão que nasceu no interior das tradições evangélicas.

2

Localizando o fundamentalismo religioso cristão: o contexto histórico e teológico de sua origem

No século XXI, depois dos atentados de 11 de setembro em Nova York, é muito provável que a primeira imagem que ela evoque nos países ocidentais seja a de muçulmanos extremistas, ostentando fuzis e fazendo ameaças em nome de Deus. Apesar desse estereótipo, o fundamentalismo tem uma origem bastante diferente: não as paisagens áridas do Oriente Médio, mas as cidades dos Estados Unidos; não as suras do Alcorão, mas os versículos da Bíblia; e não uma postura genérica de radicalismo religioso, mas um movimento específico, com identidade própria, nascido no protestantismo evangélico nos Estados Unidos em começos do século XX.¹⁸

Eis um ponto de partida para conceituar um campo complexo e em mutação. O termo “fundamentalismo” surge no contexto do protestantismo-evangélico estadunidense, no começo do século XX, para identificar uma parcela do segmento evangélico conservador que se perturbou e reagiu a alguns desafios epistemológicos e teológicos que as produções científicas e teológicas na modernidade desencadearam para o discurso religioso cristão evangélico. Nas palavras do historiador George Marsden, o fundamentalismo “era o evangelicalismo protestante militantemente antimodernista”¹⁹. Talvez esta seja a melhor maneira de avançar nesta delimitação: considerando o fundamentalismo como uma “versão distinta do cristianismo evangélico moldado de forma única pelas circunstâncias da América no início do século XX”²⁰.

A partir desta delimitação de Marsden, algumas perguntas são necessárias para o desenvolvimento e solidificação dessa compreensão: (1) se o movimento fundamentalista é uma versão distinta do cristianismo evangélico, o que é ser evangélico?; (2) se o movimento fundamentalista é uma reação militantemente antimodernista, o que foi a modernidade e quais desafios e mudanças essa temporalidade apresentou para o discurso religioso evangélico estadunidense?; (3) E, por fim, como alguns evangélicos conservadores estadunidenses, entre o final do século XIX e o início do século XX, transformaram-se em fundamentalistas? Este capítulo será uma tentativa de resposta para estas três perguntas a fim de apresentar um panorama histórico minimamente razoável, sólido e organizado que permita

¹⁸ CHEVITARESE, A. et al. *Fundamentalismo Religioso Cristão*, p.103

¹⁹ MARSDEN, G. *Fundamentalism and American Culture*, p.4 [tradução nossa]

²⁰ *Ibid.*, p.3

uma conceituação da religiosidade fundamentalista no primeiro quarto do século 20. Acredita-se que, a partir desta delimitação, será possível reconhecer a dinâmica interna que está presente desde as origens do fundamentalismo evangélico.

2.1.

O que é ser evangélico?

Existem muitas maneiras de responder esta pergunta e nenhuma delas considera esta empreitada algo fácil. Isso porque a religião evangélica é como “um vinho que foi derramado em muitas garrafas”²¹. Essa fluidez torna praticamente impossível enxergar os evangélicos como um movimento sociologicamente e eclesiológicamente mapeável. Para pensar a origem do fundamentalismo dentro da tradição evangélica, dois caminhos podem ser considerados: o histórico e o teológico (que será mais importante para os fins desta produção).

2.1.1.

Os evangélicos: um ponto de vista histórico

Historicamente, alguns estudiosos consideram algumas possibilidades: primeiramente, eles relacionam a expressão “evangélicos” ao conglomerado de igrejas que nasceram da Reforma Protestante nos séculos XVI e XVII²². Não seria prematuro considerar que a expressão evangélico, neste enquadramento, também funciona quase como uma referência “sinônima”²³ aos que aderiram aos credos reformados e se desenvolveram a partir deste marco. Mas, junto a isso, eles também demarcam que a expressão é preferivelmente aplicada ao tempo de “avivamentos” que marcaram o século XVIII no mundo da língua inglesa europeia e na realidade das colônias americanas. Pregadores itinerantes, movidos intimamente por um encontro místico com Deus ao redor da compreensão da justificação pela fé, peregrinaram anunciando esta “boa-nova” (evangelho) revolucionária — daí a identificação e origem como evangélicos —, chamando todos os que os ouviam ao arrependimento e conversão, conforme registra esta consideração:

O evangelicalismo moderno, como o termo é usado hoje, pode ter começado durante a Reforma Protestante, mas o evangelicalismo recebeu sua forma distinta no mundo

²¹ BEBBINGTON, D.W. *Evangelicalism in Modern Britain*, p.1 [tradução nossa]

²² *Ibid.*, p.1

²³ HANKINS, B. *American Evangelicals*, p.3 [tradução nossa]

de língua inglesa durante o despertar do século XVIII. O Primeiro Grande Despertar foi uma série de reavivamentos que varreu as colônias americanas, subindo e descendo a costa leste, desde a década de 1730 até a década de 1760 e além. Esses avivamentos americanos ocorreram simultaneamente com os avivamentos wesleyanos na Inglaterra e os chamados avivamentos pietistas no continente europeu.²⁴

Considerando o século XVIII, a partir de 1730 até 1820, como um marco distintivo para o desenvolvimento do movimento e identidade evangélica — que já estava em percussão desde os reformadores, pode-se assumir que a herança definitiva da Reforma Protestante nos seus adeptos foi, primeiramente, a “justificação pela fé”, sintetizado no “*sola fide*” — tema paulino apropriado e enfaticamente utilizado por Lutero em toda a sua produção teológica. Esta era a boa notícia (o evangelho), que circulou em território europeu (sobretudo nos territórios ingleses) e nas colônias norte-americanas que primeiramente identificaram esse movimento chamado evangelicalismo.

Talvez seja por isso que Richard Pierard, no “*Evangelical Dictionary of Theology*”, começa descrevendo evangelicalismo como um movimento de origem protestante que transcende “as fronteiras denominacionais e confessionais, que enfatiza a conformidade com alguns princípios básicos da fé e um alcance missionário de compaixão e urgência”²⁵. Um pregador deste contexto pode ilustrar como essa primeira fase da identidade evangélica se constituiu no território norte-americano: Jonathan Edwards.

Jonathan Edwards nasceu em East Windsor, Connecticut, nos Estados Unidos da América, em 1703. Ele era neto de Solomon Stoddard — pregador congregacional — e foi o seu sucessor como pastor em Northampton, Massachusetts. Essa origem congregacional está intimamente ligada com o movimento puritano — uma tentativa de purificação da Igreja da Inglaterra e releitura teológica, especialmente, do calvinismo — que migrou para a “Nova Inglaterra” com o objetivo de construir uma comunidade piedosa o suficiente para se tornarem um modelo de sociedade cristã, a partir dos princípios bíblicos. A trajetória acadêmica de Edwards foi admirável.

Formado aos dezessete anos em Yale e logrando-se mestre aos dezenove, o futuro pregador possuía familiaridade com obras dos intelectuais mais importantes

²⁴ Ibid., p.4 [tradução nossa]

²⁵ ELWELL, W. A. (Ed.). *Evangelical Dictionary of Theology*, p.379-382 [tradução nossa]

do seu tempo (John Locke, Newton, René Descartes e outros pensadores do início do Iluminismo). Sua genialidade também se manifestou na sua capacidade de rearticular a teologia calvinista aos modos mais modernos mantendo o que se costumava chamar de ortodoxia bíblica.

No final da década de 1720, aproximadamente, Edwards se torna assistente do seu avô na Igreja Congregacional de Northampton, sucedendo-o em 1729, aos vinte e seis anos. Quando se tornou pastor, encontrou uma quantidade surpreendente de pecados sociais como a embriaguez e a promiscuidade sexual, e a partir do encontro com esta realidade, despertou em sua pregação e teologia uma vocação para o alarme. Ele se preocupava com a insensibilidade de parcela da sociedade ao seu entorno diante da condenação eterna a que estavam encaminhados e decide enfrentar essa apatia espiritual no púlpito da sua comunidade. Com o passar do tempo, a congregação de Northampton, sob seu pastoreio, passou por um crescimento numérico invejável. Estima-se que, em três meses, mais de 300 pessoas tenham se convertido. Para além de todas as limitações teológicas que este *despertar* apresenta, ficam os números e registros. Foi essa temporalidade de conversões em massa por meio da pregação de pastores que se identificou essa era de avivamentos.²⁶

Suas pregações foram avassaladoras para seu público. Despertavam um senso de convicção de sua pecaminosidade e a necessidade urgente da conversão. Hankins registra que, durante um sermão, em 1741, os seus ouvintes ficaram tão impactados com o poder de suas palavras, que eles gritavam e gemiam de medo, imaginando e sentindo que estavam indo para o inferno, fazendo com que ele e outros ministros presentes tivessem que ir ao meio do povo para aliviar e tranquilizar as suas angústias²⁷. Esse sermão ficou conhecido como “Pecadores nas mãos de um Deus irado”. O enredo teológico de Edwards era marcado da seguinte maneira: a maldade e os pecados dos seres humanos os empurraram para o inferno e nenhuma boa obra poderia mudar essa situação abominável na qual o indivíduo entrou por ofender seriamente a Deus. A partir deste dilema da perdição, com seu auditório convicto de que rumava ao inferno por conta de seu pecado e rebelião, Deus era apresentado como a solução salvadora. E como funcionava essa salvação? Pela morte

²⁶ HANKINS, B. *American Evangelicals*, p.4-5

²⁷ *Ibid.*, p.5

substitutiva e expiatória de Jesus de Nazaré na cruz. Aquele que compreendesse tamanho mistério passava da comunidade da perdição para a comunidade da salvação. Segundo Hankins, “esta era a mensagem do avivamento evangélico: você é um pecador, mas Cristo o chama para a salvação que vem por meio de sua morte na cruz.”²⁸

Este despertamento e avivamento não eram uma exclusividade do território norte-americano. No contexto britânico também começava a emergir pregadores itinerantes que com sua pregação arremataram multidões. O fio que perpassou o avivamento britânico e o norte-americano era a doutrina reformada da justificação pela fé que envolvia toda a pregação. Não é por acaso que David Bebbington afirma que o “motor da expansão era a mensagem da justificação pela fé. Pecadores perdidos deveriam confiar em Cristo para a salvação”²⁹. A eficácia das pregações que configurou esse período de avivamento é facilmente percebida numericamente.

Em 1750 havia cerca de 25.000 batistas — entre os independentes e os particulares. Em 1800, cinquenta anos depois, os números subiram para 59.000. Entre os metodistas, é ainda mais surpreendente. Em 1767, existiam 22.410 metodistas. Em 1800, este número cresceu para 88.334 e, em 1830, este número sobe para 232.074. É praticamente inacreditável esta grande expansão. Em cinquenta e três anos, foram mais de mais de 200.000 conversões ao metodismo. E toda essa movimentação dos pregadores itinerantes acompanhava a mesma tônica: a justificação pela fé.³⁰

Portanto, do ponto de vista histórico, pode-se identificar os evangélicos como os indivíduos e suas respectivas comunidades que nasceram a partir deste período de avivamentos. Este momento na história foi decisivo para uma reconfiguração sociológica e teológica do protestantismo na Europa e na América do Norte. Os evangélicos são cristãos de origem protestante, de variadas denominações e arranjos eclesiais, que encontraram-se, sobretudo, na mensagem da justificação pela fé — contextualizada no século XVIII e início do século XIX.

²⁸ Ibid., p.6

²⁹ BEBBINGTON, D. *Evangelicalism in Modern Britain*, p.21

³⁰ Ibid., p.21

2.1.2

Os evangélicos: um ponto de vista teológico

Embora esta análise histórica seja válida para solidificação do nosso conceito, importa-nos, especialmente, a análise teológica. Neste sentido, a contribuição do historiador do movimento evangélico David Bebbington é ainda mais importante. Ele identifica quatro marcas na teologia evangélica:

o conversionismo, a crença de que vidas precisam ser mudadas; **ativismo**, a expressão do evangelho em esforço; **biblicismo**, uma consideração particular pela Bíblia; e o que pode ser chamado de **crucicentrismo**, uma ênfase no sacrifício de Cristo na cruz. Juntos eles formam um quadrilátero de prioridades que é a base do Evangelicalismo.³¹

Estas quatro marcas atuam em uma relação de cooperação. Cada uma destas ênfases justifica a existência das demais e decorre delas. A crença de que as vidas precisam ser mudadas encontra justificativa na soteriologia evangélica, que, por sua vez, encontra justificativa nas páginas da Bíblia, que, por sua vez, interpelam ao ativismo — nas campanhas de evangelização — e assim sucessiva, alternada e repetidamente. O movimento fundamentalista repete essas ênfases: eles são evangélicos que querem afirmar a Bíblia, a morte vicária e substitutiva de Jesus, que desejam a conversão de si e do outro, e que creem que devem agir em prol de Deus e dos perdidos. Por isso é necessária uma atenção a este momento e um comentário específico para cada uma dessas marcas. Primeiramente, o conversionismo.

“O chamado à conversão tem sido o conteúdo do evangelho. Os pregadores exortavam seus ouvintes a se afastarem de seus pecados em arrependimento e a Cristo em fé.”³² As conversões eram o objetivo do “esforço pessoal, o objetivo coletivo das igrejas, e o tema da literatura evangélica”³³. A pregação do evangelho (justificação pela fé) era o principal método para ganhar convertidos. Um dos clássicos da literatura evangélica daquele contexto está na autobiografia de Sampson Staniforth, um soldado em serviço ativo que posteriormente tornou-se um dos primeiros pregadores de Wesley.

Assim que fiquei sozinho, ajoelhei-me e decidi não me levantar, mas continuar chorando e lutando com Deus, até que Ele tivesse misericórdia de mim. Quanto tempo fiquei nessa agonia, não posso dizer; mas quando olhei para o céu, vi as

³¹ BEBBINGTON, D. *Evangelicalism in Modern Britain*, p.3, [grifos nossos]

³² *Ibid.*, p.5 [tradução nossa]

³³ *Ibid.*, p.5 [tradução nossa]

nuvens se abrirem muito brilhantes, e vi Jesus pendurado na cruz. No mesmo momento, essas palavras foram aplicadas ao meu carro: ‘Teus pecados são perdoados’. Minhas correntes caíram; meu coração estava livre. Toda a culpa se foi, e minha alma se encheu de uma paz indescritível.³⁴

É impressionante como neste relato autobiográfico aparecem duas das quatro marcas que caracterizam o movimento evangélico: a conversão e o crucicentrismo. O repertório emocional desta experiência da conversão também é digno de nota. Culpa, choro, agonia, aprisionamento e perdão são dinâmicas próprias deste processo de conversão. Inclusive, tal dinâmica emocional era desejada. Mensagens confortantes eram interpretadas de maneira negativa. O púlpito era o ambiente privilegiado e primordial para despertar o ouvinte para a preocupação com seu bem-estar espiritual. É curioso como o pregador precisa despertar para a preocupação.

Em certo sentido, parece que a função primordial do pregador evangélico é inserir seus ouvintes em uma espécie de ansiedade espiritual. O esquema de descrição das realidades agonizantes do inferno era o recurso pedagógico para a conversão. As delícias do céu não poderiam estar desacompanhadas da agonizante realidade do inferno.

A conversão estava ligada a grandes convicções teológicas. Nesse ponto, acreditavam os evangélicos, uma pessoa é justificada pela fé. Porque os seres humanos estão afastados de Deus por sua pecaminosidade, não há nada que eles possam fazer por si mesmos para ganhar a salvação. Todas as ações humanas, mesmo as boas obras, são maculadas pelo pecado e, portanto, não há possibilidade de obter mérito aos olhos de Deus. Portanto, a salvação tem que ser recebida, não alcançada. Jesus Cristo tem que ser confiado como Salvador. A aceitação por Deus, como Lutero havia insistido, vem pela fé, não pelas obras. A justificação pela fé, como vimos, era uma das doutrinas distintivas do evangelicalismo no século XVIII.³⁵

A segunda marca do movimento evangélico proposta por Bebbington é o ativismo, que decorre do primeiro (conversionismo). Dada tamanha salvação individualmente experimentada, a ação de salvar outros perdidos se torna um imperativo. Existe uma expansão sacerdotal neste período, na qual todos se tornam pregadores que precisam salvar os que rumam a perdição. “A principal forma de ativismo é o evangelismo, que é a difusão da fé cristã por meio da pregação, testemunho e trabalho missionário”³⁶, comenta Hankins. Esse ativismo também assume outras formas de engajamento cultural e reforma moral e política. Esta marca está exemplificada na história de algumas personalidades evangélicas.

³⁴ Ibid., p.5 [tradução nossa]

³⁵ Ibid., p.6 [tradução nossa]

³⁶ HANKINS, B. *American Evangelicals*, p.2 [tradução nossa]

Henry Venn, por seu próprio cálculo, foi fundamental na conversão de cerca de 900 pessoas durante três anos em Huddersfield. Um missionário metodista do final do século XIX afirmou ter visto cerca de 90.000 pessoas sendo conduzidas a Cristo em suas reuniões. Os primeiros pregadores de Wesley se empenharam em esforços para espalhar o evangelho. Um deles frequentava as reuniões de classe e banda, visitava os enfermos e pregava cinco ou seis vezes por semana; outro, quando estacionado em York em 1760, fazia um circuito de 300 milhas a cada seis semanas, visitando cerca de sessenta sociedades; um terço frequentemente não conseguia dormir mais do que oito horas por semana. Os cultos de pregação às 5 da manhã eram comuns. O domingo pode ser imensamente exigente, como revelam as resoluções de um metodista e sua esposa em 1774: ‘Vamos assistir à pregação às cinco horas da manhã; às oito, vá à reunião de oração; às dez, ao culto público na Fundição; ouça o Sr. Perry em Cripplegate, às duas; estar na pregação na Fundição, às cinco; reunir-se com a sociedade em geral, às seis; reunir-se nas bandas unidas às sete, e novamente estar na reunião de oração às oito; e depois voltamos para casa, para ler e orar por nós mesmos’. A dedicação de leigos que era uma característica tão marcante do Metodismo foi imitada na Igreja da Inglaterra. Trabalhadores pagos em tempo integral e voluntários em tempo parcial se generalizaram nas paróquias evangélicas. Houve um desenvolvimento semelhante na Igreja da Escócia, onde Thomas Chalmers nomeou diáconos para visitação paroquial. ‘O santo evangélico de hoje’, declarou o congregacionista R.W.Dale em 1879, ‘não é um homem que passa suas noites e dias em jejum e oração, mas um homem que é um zeloso professor de escola dominical, realiza serviços missionários entre os pobres, e assiste a inúmeras reuniões de comitês. O “trabalho” tomou seu lugar lado a lado com a oração.’³⁷

A terceira marca do movimento evangélico era o biblicismo. Embora esta marca não tenha o protagonismo que o “sola fide” possuiu até então — assumindo a dianteira apenas entre o final do século XIX e início do século XX, desde a Reforma Protestante a Bíblia ocupou um lugar de primazia e autoridade. A Bíblia era a fonte da doutrina da salvação. O historiador britânico arremata: “os evangélicos reverenciavam a Bíblia. Ele comenta sobre um evangelista contemporâneo, Henry Moorhouse, que não permitia que nada, “nem mesmo uma folha de papel, fosse colocada sobre sua Bíblia”. Isto porque na Bíblia, segundo Moorhouse, estava a incomparável, maravilhosa, a “própria mente e presença do Deus infinito e eterno”.³⁸

Apesar desta centralidade das Escrituras, foi apenas a partir do final do século XIX, como anteriormente destacado, que se cunhou formalmente uma doutrina sobre a Bíblia (que será vista de forma pormenorizada mais à frente neste trabalho). Até então era encorajado o uso devocional das Escrituras, sem uma elaboração tão sistematizada do que ela era. Neste tempo, existia uma liberdade um pouco maior na hora de discutir sobre a inspiração da Bíblia e uma prática exegética menos

³⁷ BEBBINGTON, D. W. *Evangelicalism in Modern Britain*, p.10 [tradução nossa]

³⁸ *Ibid.*, p.13 [tradução nossa]

literal. Quanto ao lugar das Escrituras no movimento evangélico até meados do século XIX e como isto foi importante para a transformação de alguns evangélicos em fundamentalistas mais a frente, cabe a nota histórica feita por Bebbington:

Houve concordância entre os evangélicos de todas as gerações de que a Bíblia é inspirada por Deus. Quando se tratava de determinar as implicações da inspiração, no entanto, havia divergências notáveis. Henry Venn de Huddersfield se referiu incidentalmente em 1763 à “palavra infalível de Deus” e a Condessa de Huntingdon Connexion confessou sua crença em 1783 na “verdade infalível” das escrituras. “A Bíblia é totalmente VERDADEIRA”, escreveu Edward Bickersteth em seu extremamente popular *A Scripture Help* (1816). “É verdade sem qualquer mistura de erro.” No entanto, no período até aquela data não houve nenhuma tentativa de elaborar qualquer teoria de infalibilidade ou inerrância. Ao contrário, houve notável fluidez nas ideias sobre os efeitos da inspiração no texto. O objetivo primordial dos primeiros evangélicos era trazer para casa a mensagem da Bíblia e encorajar seu uso devocional ao invés de desenvolver uma doutrina das Escrituras. Um corpo de opinião evangélica, no entanto, começou a insistir a partir da década de 1820 na inerrância, na inspiração verbal e na necessidade de interpretação literal da Bíblia. Em reação à publicação de *Essays and Reviews* (1860), um manifesto da Broad Church para estudar a Bíblia à maneira de qualquer outro livro, a nova escola dogmática de pensamento tornou-se mais vocal. Para nós', escreveu o Batista C.H. Spurgeon, 'a inspiração verbal plenária da Sagrada Escritura é um fato e não uma hipótese'. teoria da inspiração verbal'. As atitudes em relação à Bíblia se distanciaram até que, na esteira da Primeira Guerra Mundial, o mundo evangélico se dividiu em conservadores e liberais principalmente nessa questão. A importância atribuída pelos evangélicos à Bíblia acabou levando a algo próximo ao cisma em suas fileiras.³⁹

A última característica do movimento evangélico, trabalhada por David Bebbington, é o crucicentrismo. A dominância desta característica era decorrente da própria dependência do movimento evangélico da doutrina da justificação pela fé (que embalou o ritmo dos avivamentos até aquele período). A doutrina da cruz tinha assumido o centro do que seria o Evangelho para este movimento. Bebbington lembra, em seu texto, da fala de John Wesley, quando disse que nada no sistema cristão seria de maior influência do que a doutrina da expiação. A reconciliação da humanidade com Deus, alcançada por Cristo na cruz — em chaves substitutivas, era a doutrina central e mais significativa para muitos pensadores evangélicos. Nomes como John Wesley, John Maclaurin, James Denney, John Stott, P.T. Forsyth... formam uma nuvem de testemunhas sobre o tema. A centralidade da expiação no movimento evangélico “eclipsou até mesmo a encarnação”.⁴⁰ Qualquer tentativa de oferecer outra ênfase que não esta era rechaçada. A interpretação

³⁹ Ibid., p.13-14 [tradução nossa]

⁴⁰ Ibid., p.14-15 [tradução nossa]

oferecida pelo movimento evangélico sobre as narrativas do assassinato de Jesus tinha uma e somente uma ênfase:

A visão padrão dos evangélicos era que Cristo morreu como um substituto para a humanidade pecadora. Os seres humanos, eles sustentavam, eram tão rebeldes contra Deus que uma pena justa seria a morte. No entanto, como o comentarista Thomas Scott descobriu para seu deleite, "Cristo realmente carregou os pecados de todos os que deveriam crer, em toda a sua culpa, condenação e punição merecida, em seu próprio corpo no madeiro". a expiação originalmente distinguia os evangélicos até mesmo dos teólogos mais estritos de outras escolas.⁴¹

Toda esta compreensão desembocava em consequências práticas para a própria vida do evangélico. Existia um vínculo entre a expiação e a busca pela santificação. Em gratidão ao calvário, o indivíduo que reconheceu o que Cristo fez por ele deveria engajar-se em seu crescimento espiritual, dedicando-se intencionalmente neste projeto. Essa postura conduziu a algumas formas exageradas de espiritualidade, argumenta David. Toda esta centralidade também iniciou debates. Por quem Cristo morreu? Os evangélicos, embora unidos sobre grandes ênfases doutrinárias, responderam de maneira distinta a essa pergunta, apontando para o embate entre arminianos e calvinistas.

Até aqui espera-se ter sido possível apontar alguns horizontes de resposta para a pergunta “o que é ser evangélico?”. Tentamos, tanto a partir do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista teológico, mostrar algumas demarcações importantes para localizar este grupo que concebeu no início do Século XX o fundamentalismo. Apesar da dificuldade de mapear este movimento, sendo esta palavra disputada e recorrida em mais de um contexto⁴², algumas considerações foram feitas.

⁴¹ Ibid., p.15 [tradução nossa]

⁴² Para tal, veja esta introdução feita por David Bebbington no seu livro “*Evangelicalism in Modern Britain*”: “Sir Thomas More em 1531 referiu-se aos defensores da Reforma como “Evaungelicalles”. No entanto, o significado normal da palavra, ainda no século XVIII, era “do evangelho” em um sentido não partidário. Isaac Watts, por exemplo, escreve sobre uma ‘virada evangélica de pensamento’ em 1723. Havia uma relutância, mais marcada na Escócia, em aplicar a palavra a um grupo particular, já que, por implicação, aqueles fora do grupo seriam rotulados como não ‘do evangelho’. Outros termos foram usados, especialmente pelos críticos. Em 1789 Joseph Milner escreveu sobre ‘religião evangélica, ou o que muitas vezes é chamado de calvinismo ou metodismo’ Constantemente, no entanto, a palavra ‘evangélico’ suplantou as outras como a descrição padrão das doutrinas ou ministros do movimento de avivamento, seja dentro ou fora da Igreja. Igreja da Inglaterra. Em 1793, a Revista Evangélica foi fundada para atender membros de qualquer denominação dedicada a espalhar o evangelho. Esse é o sentido em que a palavra é empregada aqui. Embora “evangélico”, com inicial minúscula, seja ocasionalmente usado para significar “do evangelho”, o termo “evangélico”, com letra maiúscula, é aplicado a qualquer aspecto do movimento iniciado na década de 1730.”, p.1

Do ponto de vista histórico, a identidade dos evangélicos estava vinculada aos avivamentos vivenciados em território britânico e norte americano a partir de 1730. Eles eram “evangélicos” porque estavam convictos de estarem crendo em uma boa-notícia, em um “evangelho”. Pregadores itinerantes, movidos por uma experiência mística ao redor da doutrina reformada da “justificação pela fé”, agiram incansavelmente para o “despertar” da sociedade em que estavam inseridos (as conversões em massa que ocorreram neste contexto foram chamadas de avivamento). Este período reconfigurou a presença pública do protestantismo e demarcou um corpo de ênfases teológicas-doutrinárias para estes cristãos protestantes que ainda estavam procurando como se manter e se estruturar sem a tutela do catolicismo.

Do ponto de vista teológico, foi escolhido o repertório do historiador britânico David Bebbington, para quem o movimento evangélico é entendido a partir de quatro ênfases teológicas: conversionismo; ativismo; biblicismo; e crucicentrismo. Este quadrilátero conceitua o evangélico da seguinte forma:

[O evangélico] é um cristão que acredita em duas coisas e experimenta duas coisas. Ele ou ela acredita que a Bíblia é o fundamento supremo e autorizado para a verdade e que a morte de Cristo na cruz foi um sacrifício pelos pecados do mundo. Como resultado dessas duas crenças, um evangélico experimenta a conversão por meio de Cristo e é então capacitado para se engajar em uma vida ativa e santa de evangelismo e serviço à humanidade.⁴³

Esta dinâmica própria do protestantismo evangélico é imprescindível para uma boa compreensão do movimento fundamentalista-evangélico, que nada mais é do que uma variação explosiva e militantemente organizada, contra uma temporalidade que desafiou e relativizou a compreensão deste segmento evangélico sobre o mundo. Foi neste momento que ocorreu uma mudança de ênfase doutrinária: da justificação pela fé como o motor propulsor da identidade evangélica para a autoridade das Escrituras e sua inspiração. Que tempo foi este que perturbou a percepção de mundo? Este tempo foi a modernidade.

2.2

O que foi a Modernidade?

A modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores ou jornalistas. Ainda assim, todas as definições apontam, de uma forma ou de outra, para a passagem do tempo. Através do adjetivo moderno, designamos um novo regime,

⁴³ HANKINS, B. *American evangelicals*, p.2-3 [tradução nossa]

uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras “moderno”, “modernização” e “modernidade” aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada durante uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, Antigos e Modernos. “Moderno”, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos.⁴⁴

Sem pretensões exageradas: a definição sobre o que seja modernidade não é tão óbvia quanto gostaríamos. A busca de um conceito precisa levar em conta sua variedade de definições, seus múltiplos campos de observação e as possíveis explicações que justifiquem esta ruptura no tempo da qual Latour argumenta. No horizonte desta produção, a Modernidade será concebida tanto do ponto de vista histórico e político (neste capítulo), quanto do ponto de vista filosófico e epistemológico (no próximo).

Essa dupla análise se faz necessária porque perceberemos que o fundamentalismo religioso nutre uma relação ambígua com o este novo regime chamado Modernidade, pois, ao mesmo tempo em que parece reagir a ela diante do novo lugar político que a religião passou a ocupar nesta sociedade, ele também se apresenta como um fruto direto dela — ao pensar na racionalidade que sustenta a teologia e a hermenêutica do fundamentalismo. Esta religiosidade surge como um filho rebelde, que, embora pareça rejeitar essa maternidade, no fim carrega consigo essa origem.

Do ponto de vista político e religioso, a Modernidade pode ser compreendida como uma sequência de viradas fundamentais nas noções sobre o ser humano e o mundo, que alteraram significativamente o discurso e presença da Religião na sociedade — amplamente influente até então. Pode-se enxergar essas inúmeras rupturas com a maneira mais convencional de se pensar a partir do século XV, estendendo-se até os dias atuais.

Para compreendermos como alguns evangélicos-conservadores, nos Estados Unidos, transformaram-se em fundamentalistas, é imprescindível um aprofundamento neste período. Em níveis culturais e simbólicos, esta temporalidade rompeu com que tipo de mundo? Como era a pré-modernidade? A genialidade de Rubem Alves serve como uma boa introdução:

Não conhecemos nenhuma época que lhe possa ser comparada. Porque ali os símbolos do sagrado adquiriram uma densidade, uma concretude e uma onipresença

⁴⁴ LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*, p.20

que faziam com que o mundo invisível estivesse mais próximo e fosse mais sentido que as próprias realidades materiais. Nada acontecia que não fosse pelo poder do sagrado, e todos sabiam que as coisas do tempo estão iluminadas pelo esplendor e pelo terror da eternidade. Não é por acidente que toda a sua arte seja dedicada às coisas sagradas e que nela a natureza nunca apareça tal como nossos olhos a vêem. Os anjos descem à terra, os céus aparecem ligados ao mundo, enquanto Deus preside a todas as coisas do topo de sua altura sublime. Havia possessões demoníacas, bruxas e bruxarias, milagres, encontros com o diabo, e as coisas boas aconteciam porque Deus protegia aqueles que o temiam, e as desgraças e pestes eram por Ele enviadas como castigos para o pecado e a descrença. Todas as coisas tinham seus lugares apropriados, numa ordem hierárquica de valores, porque Deus assim havia arrumado o universo, sua casa, estabelecendo guias espirituais e imperadores, no alto, para exercer o poder e usar a espada, colocando embaixo a pobreza e o trabalho no corpo de outros. (...) Tudo girava em torno de uma temática que unificava todas as coisas: o drama da salvação, o perigo do inferno, a caridade de Deus levando aos céus as almas puras. (...) O universo era encantado. Um mundo encantado, abriga, no seu seio, poderes e possibilidades que escapam às nossas capacidades de explicar, manipular, prever. Trata-se, portanto, de algo que nem pode ser completamente compreendido pelo poder da razão, nem completamente racionalizado e organizado pelo poder do trabalho.⁴⁵

A Modernidade foi o período que culturalmente rompeu com este tempo. A abrangência, onipresença, concretude e autoridade da Religião e do Sagrado foram desafiadas e alteradas. Como se deu este processo? De modo sintético, três palavras ajudam na aproximação deste período: autonomia, secularização e pluralismo.

2.2.1

A modernidade como um novo tempo de autonomia

Primeiro, autonomia. “Entre todos os traços que caracterizam a modernidade, este é sem dúvida o mais importante. Com o mundo moderno, começa também a era da autonomia do homem”⁴⁶, inicia Jean-Louis Schlegel. A virada antropocêntrica é a primeira ruptura com as antigas tradições e noções convencionais. O ser humano, uma vez colocado no centro, passa a governar a si mesmo a partir de sua própria razão. Sua autonomia “se opõe a heteronomia, uma lei vinda de outrem, de que cumpre se emancipar”⁴⁷. Com uma didática arrebatadora, André Torres Queiruga também narra a Modernidade como uma mudança radical de paradigma que tem seu início nesta descoberta da autonomia.

Segundo o autor, esta autonomia começa pela realidade física com uma ruptura dramática e traumática com a cosmologia herdada. O mundo natural

⁴⁵ ALVES, R. *O que é religião?*, p.41-46

⁴⁶ SCHLEGEL, J. *A lei de Deus contra a liberdade dos homens*, p.42

⁴⁷ *Ibid.*, p.42

começou a ser pensado a partir de outros paradigmas: “nem os astros eram movidos por inteligências superiores nem as enfermidades eram causadas por demônios, senão que as realidades mundanas apareciam obedecendo às leis de sua própria natureza”⁴⁸. Este universo autônomo representa uma desestabilização considerável no discurso religioso amplamente desenvolvido até então. A natureza deixou de ser considerada apenas em níveis religiosos e passou a ser entendida como uma entidade que age segundo suas próprias regulações.

Esta “autonomia física”, pouco a pouco, também invade a realidade social, econômica e política. A estruturação da sociedade, a forma de organizar suas riquezas, o exercício da autoridade e as leis que organizavam o convívio, ou seja, todas as dinâmicas que são próprias de qualquer sociedade, começaram a ser pensadas também fora da tutela religiosa. Estas dinâmicas não são apenas “fruto de disposições divinas diretas, mas antes, resultado de decisões humanas muito concretas”⁴⁹.

Da “autonomia socioeconômica-política”, prossegue-se para uma autonomia psicológica. O ser humano pensa a si mesmo a partir de suas influências sociais e culturais e a partir do seu inconsciente. Sustentar sua decisão a partir de moções divinas ou tentações demoníacas, justificar a si mesmo e suas decisões a partir da influência e obediência direta aos deuses, deixou de ser uma obviedade.

E junto a essa “autonomia psicológica” também temos uma “autonomia moral”. O ser humano “já não recebe do religioso a determinação de seus conteúdos, mas a busca na descoberta daquelas linhas de conduta que mais e melhor humanizam a realidade humana, tanto individual como social”⁵⁰. O ser humano, agora entendido como um ser racional, capaz de governar a si mesmo em um mundo igualmente emancipado de toda regulação divina, passa a ocupar o centro de todas as suas dinâmicas. Esta mudança é deveras sensível para o discurso religioso. Em níveis teológicos e pastorais, Tomás Halík apresenta uma síntese brilhante do que foi esta “grande mudança” da heteronomia para autonomia e a consequência desta emancipação na história da humanidade.

Gradualmente, porém, uma grande mudança teve lugar na compreensão da razão — uma transição do *intellectus* (cuja luz era um reflexo da luz identificada com o próprio Deus) para a *ratio*, a razão como uma poderosa ferramenta humana para

⁴⁸ QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.20

⁴⁹ *Ibid.*, p.20

⁵⁰ *Ibid.*, p.21

alcançar o êxito, a maturidade pessoal e a capacidade não só de compreender, mas também de mudar o mundo. (...) Nem nos assuntos religiosos nem seculares foi possível continuar a depender daquilo que “Deus sabe”, nem no fato de que Ele o sabe. Afinal, a razão era uma luz capaz de penetrar em toda a parte e de alargar, de forma radical, os horizontes daquilo que a própria humanidade pode entender. Pode derrubar barreiras para sempre e penetrar no mistério que as pessoas iletradas antigamente respeitavam como a preservação do Conhecimento Divino. (...) A pura alegria da aventura intelectual — uma alegria da qual, depois de experimentada e de ser transformado numa necessidade vital, já não nos podemos privar — trouxe consigo, porém, algo que só alguns se atreveram a apreciar completamente e a exprimir em plenitude. Quem conquista um território que era considerado o reino exclusivo de “Deus sabe”, transforma-se em deus. Deixa de ser homem, para ser deus.⁵¹

Embora a Modernidade não seja um bloco monolítico mas sim um processo demasiadamente complexo, fica evidente como a autonomia do ser humano — desejada e protegida — desencadeou esse processo intenso de múltiplas rupturas com o discurso religioso e a estrutura simbólica-política vigente até aquele momento. Essa desestabilização da influência absoluta e normativa da religião em níveis naturais, sociais, econômicos, políticos, psicológicos e morais nos leva à segunda palavra: secularização.

2.2.2

A modernidade como um novo tempo secularizado

É verdade que ao redor desta palavra algumas previsões preconceituosas e enganosas acerca do destino da religião foram produzidas, e é fundamental começar afirmando o que não estamos falando. A “chamada teoria da secularização estava equivocada ao pressupor que a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião”⁵². Esta expectativa era sustentada por toda uma cultura que passou a ser organizada ao redor da razão. O Iluminismo⁵³, o racionalismo, a técnica e o empirismo criaram a ilusão de que, com o progressivo movimento de modernização, as ideias religiosas passariam a ser abandonadas. Peter Neumann sintetizou de forma perspicaz o crescimento dessa ideia enganosa sobre o fim da religião:

A noção de que modernidade e religião se opõem está enraizada no Iluminismo, que começou em meados do século XVIII e cuja ideia central era que a razão, e não a tradição, fosse o princípio orientador de todo empreendimento humano. Inspirou

⁵¹ HALÍK, T. *A noite do confessor*, p.210

⁵² BERGER, P. L. *Os múltiplos altares da modernidade*, p.107

⁵³ Enquanto movimento cultural organizado ao redor da razão, autonomia e técnica.

importantes paradigmas filosóficos, como o racionalismo, que exigiam que todo o comportamento humano e a tomada de decisões fossem informados pelos mesmos processos lógicos dos quais derivavam os insights nas ciências naturais. Outro conceito-chave, o empirismo, postulava que todo conhecimento humano deveria ser adquirido a partir da experiência real e da observação sistemática, em vez de crença ou fé. acreditava no progresso – progresso através da razão – e que 'O crescimento do conhecimento [permitiria] à humanidade moldar um futuro melhor do que qualquer coisa que já conheceu no passado'. - a rejeição violenta de qualquer coisa que pudesse ser interpretada como superstição - fez do Iluminismo um movimento filosófico singularmente poderoso cujos pressupostos abriram o caminho para a modernidade e continuam a fundamentar, se não dominar, o modo de pensar ocidental. (...) Indiscutivelmente, toda a ideia do Iluminismo foi construída em oposição à forma como se acreditava que as ideias e instituições religiosas sufocavam o progresso e retinham a humanidade no passado. (...) eles supunham que, se suas ideias se espalhassem, os avanços na tecnologia, na ciência e a consequente emancipação da sociedade tornariam a religião menos plausível. A expectativa era que o conhecimento e o progresso levassem a um declínio na crença e na prática religiosa: quanto mais educada fosse uma sociedade, e mais governada pela razão e pela racionalidade, menos era necessário que as pessoas procurassem a religião e os líderes religiosos para orientação.⁵⁴

Esta previsão, extremamente enganosa, arrogante, ingênua e preconceituosa sobre Religião, cunhada sob o conceito de Secularização, não procede. Secularização não fala do fim, mas da transformação da presença da religião na sociedade. A “saída da religião não implica seu desaparecimento puro e simples de nossas sociedades modernas”⁵⁵, mas sim a “transformação do que se dava outrora na ordem das representações religiosas em articulações sociais efetivas”⁵⁶. O novo da sociedade moderna era que, agora, era possível uma construção fora dessa dependência, e, com isso, “o conteúdo das crenças religiosas é profundamente afetado.”⁵⁷

Quando afirma-se que a modernidade, começando na autonomia do ser humano, prosseguiu para a secularização, não está se afirmando ao lado destas previsões que a religião encontraria seu fim com o avançar do ser humano autônomo. Aqui, secularização é a expressão escolhida para se referir a uma definitiva e incontornável mudança que o período compreendido como modernidade produziu no discurso e na presença da religião em níveis políticos. Afirmar que a modernidade também foi um processo de secularização é afirmar que, a partir de um determinado momento, foi permitido às pessoas lidarem “com

⁵⁴ DUNN, J. D. G. (Ed.). *Fundamentalisms*, org., p.121-122 [tradução nossa]

⁵⁵ OLIVEIRA, M. A. *A religião na sociedade urbana e pluralista*, p.82

⁵⁶ *Ibid.*, p.82

⁵⁷ *Ibid.*, p.86

muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade”⁵⁸. Secularização é a expressão apropriada para se referir a perda do domínio religioso (em níveis geográficos, políticos, simbólicos e culturais).

A secularização, aqui, precisa ser compreendida como um processo de alteração decisiva na abrangência, totalidade e influência da religião em seus níveis estruturais e simbólicos. O historiador e pesquisador do fundamentalismo contemporâneo, Torkel Brekke, apresenta algumas maneiras de encontrar o fenômeno da secularização, das quais destaco duas: diferenciação e internalização (ou privatização).

Torkel lembra como nas sociedades modernas, em contraste com as pré-modernas, existiu uma “diferenciação entre lei secular e religiosa”⁵⁹. Enquanto anteriormente não existia diferença entre visão religiosa e visão secular — sociedades indiferenciadas, a secularização aponta para esta diferenciação tão própria das sociedades que foram atingidas pela modernidade. Neste sentido, esta temporalidade da autonomia “minou a religião ao compartimentar a sociedade e descartar a religião como fonte última de autoridade nas esferas emergentes da vida social.”⁶⁰

A secularização também é encontrada no movimento de internalização (ou privatização). A “religião nas sociedades modernas perdeu seu papel aceito na vida pública, e os símbolos e comportamentos religiosos foram relegados à esfera privada”⁶¹. Tanto a individualização quanto a privatização da religião decorrem da diferenciação que força as pessoas nas sociedades modernas a viverem de acordo com múltiplas racionalidades em várias esferas da vida. Como nessas sociedades diferenciadas, para um convívio organizado, as leis, regulações, direitos e deveres precisam ser os mais abrangentes possíveis, a religião deve ser experimentada, preferencialmente, em dimensões privadas para que nenhum direito seja atravessado. Brekke conclui da seguinte maneira:

A secularização é muitas coisas diferentes. Por um lado, refere-se aos grandes processos pelos quais os setores-chave da sociedade, política, economia, direito, ciência e outras áreas tornam-se independentes da religião. Por outro lado, a

⁵⁸ BERGER, P. L. *Os múltiplos altares da modernidade*, p.107

⁵⁹ BREKKE, T. *Fundamentalism: prophecy and protest in an age of globalization*, p.28 [tradução nossa]

⁶⁰ *Ibid.*, p.30 [tradução nossa]

⁶¹ *Ibid.*, p.31 [tradução nossa]

secularização é também o processo pelo qual a religião perde seu poder sobre a vida das famílias e dos indivíduos.⁶²

Com a Modernidade, estes setores foram emancipados da tutela religiosa, e essa ferida é a força motriz dos movimentos fundamentalistas contemporâneos. O fundamentalismo que nasceu das correntes evangélicas conservadoras nos Estados Unidos emerge como uma tentativa de reagir a essa perda de influência e quebra de sua normatividade. Neste sentido, o “fundamentalismo é um tipo específico de reação contra a erosão da autoridade religiosa na vida pública e privada no mundo moderno”⁶³. A partir daí, pode-se começar a entendê-lo como um movimento religioso que foi afetado psicologicamente e politicamente. Os fundamentalistas, ansiosos diante da pluralidade de leituras de mundo com que agora precisam conviver, sentem-se ameaçados; e, além disso, sentem-se politicamente desafiados a se mapear na sociedade e no espaço público sem ter um Estado que os privilegie ou garanta suas iniciativas.

A secularização compreende, portanto, esta alteração significativa no status e presença da religião na dinâmica social. Deus, o Sagrado e a Religião passaram a ter “problemas habitacionais”⁶⁴, lembra Rubem Alves. Isso porque foram despejados dos lugares que possuíam anteriormente. É uma mudança cultural e simbólica muito severa, sobretudo para os religiosos. A partir destas rupturas, “o mundo não se constrói sobre o sagrado.”⁶⁵

2.2.3

A modernidade como um novo tempo pluralista

A última palavra que auxilia na compreensão do que foi a Modernidade em relação à Religião, proposta neste trabalho, é o pluralismo. A conquista do processo da modernização não foi, como se pretendia nas teorias iniciais, o fim da religião, mas sim, o pluralismo. Isso porque a secularização, processo entendido como a desestabilização da autoridade, onipotência e abrangência do discurso e presença da religião, possibilitou a multiplicação dos olhares e explicações dos fenômenos

⁶² Ibid., p.38 [tradução nossa]

⁶³ Ibid., p.25 [tradução nossa]

⁶⁴ ALVES, R. *O que é religião?*, p.50

⁶⁵ Id. *Dogmatismo e tolerância*, p.91

da realidade (dentro e fora da Religião). O discurso religioso e a Religião deixaram de ser “a” maneira de entender e explicar a realidade, e passou a ser “uma” dessas maneiras. Surge, inevitavelmente, o desafio da relatividade. A modernidade não eliminou a religião, mas relativizou sua autoridade última, e, com isso, multiplicou-se progressivamente as leituras de mundo. Esta parece ser a conclusão de Berger:

Eu achava que alguns dos processos básicos da modernidade — industrialização, urbanização, migração, educação — expulsavam a religião de grande parte da ordem institucional. (...) A modernidade não leva necessariamente à secularização [enquanto fim da religião]: onde isto ocorre, esta evolução não pode ser suposta, mas deve antes ser explicada. A modernidade leva necessariamente ao pluralismo. Ela na verdade coloca a fé diante de um desafio significativo. (...) O pluralismo tem o efeito de relativizar as cosmovisões, trazendo à mente o fato de que o mundo pode ser compreendido de maneiras diferentes. Em outras palavras, os indivíduos não podem mais aceitar sem discutir a cosmovisão na qual por acaso nasceram. (...) O pluralismo, por sua própria natureza, multiplica o número de estruturas de plausibilidade no ambiente social de um indivíduo. (...) em nenhum lugar numa sociedade moderna, ou até mesmo numa sociedade que está começando a se modernizar, o indivíduo está imune aos efeitos corrosivos da relativização. Assim, o gerenciamento da dúvida se torna um problema para toda a tradição religiosa. (...) O fundamentalismo pode ser descrito como um projeto de eliminação total da dúvida. Pode também ser descrito como uma tentativa de restaurar, nas condições modernas, a certeza do dado-como-certo de uma sociedade pré-moderna.⁶⁶

Nas pesquisas bíblicas, os exegetas também constataam a existência deste novo lugar pluralista. Walter Brueggemann, teólogo erudito na área do Antigo Testamento, destaca a árdua tarefa da interpretação em um contexto pluralista. Esta nova situação político-hermenêutica, radicalmente diferente da anterior, é um grande desafio.

O grande novo fato de interpretação é que vivemos em um contexto pluralista, no qual muitos intérpretes em muitos contextos específicos diferentes, representando também muitos interesses diferentes, estão agindo na interpretação textual. O antigo consenso quanto aos limites e possibilidades da interpretação não mais se mantém. Assim, a interpretação não é mais feita por uma pequena e institucionalizada elite; vozes interpretativas e suas diferentes leituras dos textos vêm de muitas culturas ao redor do mundo, e de diversas subculturas até mesmo na cultura ocidental. A grande realidade interpretativa é que não existe tribunal de apelo por trás dessas diferentes leituras. (...) Esta nova situação, significa, inevitavelmente, que diversas interpretações estarão em conflito.⁶⁷

O que Brueggemann elaborou ao redor da interpretação bíblica, em um contexto pluralista, facilmente é aplicável para a nova situação de interpretação da vida e do mundo. Habitar neste ambiente pluralista, e por isso, competitivo, relativo e polifônico, foi um desafio astronômico e amedrontador para qualquer comunidade

⁶⁶ BERGER, P. *Os múltiplos altares da modernidade*, p.52-74

⁶⁷ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.103-104

em qualquer empreendimento que seja — político, religioso ou artístico. Obviamente, o pluralismo foi uma crescente que acompanhou as modernizações (das mídias, dos transportes, da comunicação, etc.) e os fenômenos decorrentes disso (globalização, circulação da informação, especialização do conhecimento, etc.).

A modernidade, portanto, é um processo longo e complexo que perdura até hoje sob outras formas e ênfases. Este período decisivo começou na descoberta e no desenvolvimento da autonomia dos seres humanos. Centrado e organizado agora a partir de si-mesmo e de sua razão, o ser humano iniciou progressivamente um caminho de ocupação dos espaços que antes eram ocupados e governados pela Religião. O mundo governado pelos sacerdotes e regentes divinos, pensado e interpretado teologicamente, pautado politicamente por leis divinamente entregues, foi ressignificado e decisivamente alterado.

Este processo foi entendido, convencionalmente, como secularização. Este processo não significa diretamente um declínio, abandono e expiração da religião. Antes, fala de um processo de transformação e emancipação de um paradigma político, epistemológico, simbólico e cultural que era pautado pela linguagem religiosa. Esta nova possibilidade subtrai da religião seu status absoluto de mediação e estruturação social. Com essa alteração, o pluralismo foi a consequência imediata. Uma doença como a febre não era mais interpretada como juízo divino, mas como uma doença do próprio corpo que em certas circunstâncias supera a capacidade para lidar com uma inflamação.

Acontece que a febre, como os racionalistas quiseram sugerir, não deixou de ser interpretada, também, como um juízo divino. Estamos agora diante de duas possibilidades interpretativas: uma religiosa e outra “científica”. É um pluralismo, mesmo que embrionário. Este trajeto, progressivamente crescente, culminou em um contexto cada vez mais plural, como afirma Manfredo Oliveira:

O modelo cultural tradicional se fragmenta num pluralismo cultural radical e procede-se a uma reflexão sobre os conteúdos culturais da tradição. Por um lado, isso possibilita uma experiência de libertação diante das pressões culturais, mas por outro lado, pode provocar uma perda de orientação diante da multiplicidade de propostas de interpretação da vida.⁶⁸

⁶⁸ OLIVEIRA, M. *A religião na sociedade urbana e pluralista*, p.73

Por isso, apenas compreendendo e acompanhando este circuito “autonomia-secularização-pluralismo”, torna-se possível mergulhar no ambiente cultural, epistemológico e teológico que interpelou os evangélicos estadunidenses entre o final do século XIX e início do século XX. Os fundamentalistas são os evangélicos que se organizaram contrariamente, estrategicamente e militantemente contra a Modernidade, sobretudo nos desafios à Religião que este período promoveu. Este encontro entre a fé evangélica e os avanços da modernidade é o intercuro intelectual, político, ético, filosófico e cultural que fez nascer o fundamentalismo religioso.

2.3

Como alguns evangélicos conservadores se transformaram em fundamentalistas?

Até aqui foi compreendido, sinteticamente, quais as características básicas do movimento evangélico e o que foi a modernidade. Guardada todas as especificidades históricas, considero mais estratégico compreender quem são os evangélicos do ponto de vista teológico. Evangélico é um movimento religioso, derivado (ou, para alguns, sinônimo) da reforma protestante, que possui quatro grandes marcas: biblicismo, crucicentrismo, ativismo e conversionismo.

Dessas quatro marcas, o crucicentrismo — entre os séculos XVII e XVIII — compreendeu a primeira grande ênfase teológica e identitária deste movimento. O anúncio da morte substitutiva e expiatória de Jesus, e a necessidade de crer nesta mensagem como sinal e participação de salvação, foi a grande atividade que identificou os evangélicos. Esta era a “boa notícia” que eles tinham para dar ao mundo e foi com esta mensagem — de que os que não participavam dessa fé estavam mortos espiritualmente e peregrinando rumo ao inferno — que arremataram multidões e ressignificaram o cenário religioso existente até então.

A segunda marca que historicamente (re)definiu a identidade evangélica foi o biblicismo. A crença na autoridade absoluta, infalível e incontestável das Escrituras e a necessidade de conformação da vida e da sociedade aos entendimentos narrados e encontrados neste Livro foram peças indispensáveis para a identidade evangélica, sobretudo a partir dos séculos XIX e XX. A bibliologia foi centralizada e aprofundada, e o movimento fundamentalista é uma expressão deste período que será abordado aqui.

O ativismo e o conversionismo, como últimos traços dessa identidade, apontam para um inevitável envolvimento sociopolítico da ala evangélica. Para eles, as consequências imediatas da salvação pela fé em Jesus Cristo e sua obra no calvário são duas (sem ordem entre si): primeiro, uma vida que busca a santidade e procura se converter dos maus caminhos — por isso conversionismo; e, junto a isso, uma vida que busca anunciar essa mensagem para que outros também possam se converter dos maus caminhos e serem salvos, por isso, ativismo. A tradição evangélica, então, tem objetivos políticos — no sentido de uma participação, atuação e transformação do espaço público, porque está atravessada desta convicção vocacional e missionária de impacto e transformação social.

Este movimento, com suas gradações internas obviamente, ao mesmo tempo que é fruto da modernização, também reage a ela. Como se procede essa relação paradoxal? Os evangélicos são protestantes, e estes nasceram de uma ruptura com a onipotência, concretude e abrangência da autoridade católica que caracterizava a era pré-moderna. O protestantismo foi o reflexo religioso daquele percurso da autonomia-secularização-pluralismo próprio do movimento moderno.

Contudo, ao mesmo tempo que este movimento tem origens históricas que ecoam os anseios que caracterizaram a modernidade, com o passar do tempo e o desenvolvimento deste novo período cultural, os evangélicos também foram desafiados a repensarem suas tradições. A erosão da autoridade religiosa, que começou no catolicismo pré-moderno, também atingiu as pretensões protestantes-evangélicas; o pluralismo, que nasce da descentralização simbólica e discursiva da religião, também promoveu desorientação nas próprias fileiras evangélicas com a multiplicação de suas denominações; as limitações políticas e os novos arranjos sociais e culturais democráticos, cada vez mais emancipados da centralidade de uma religião específica, também interpelaram este movimento a uma nova presença política nunca imaginada. Este desafio, de nascer da Modernidade e ser por ela desafiado, está no âmago do nascimento do fundamentalismo. É este percurso que se deseja registrar na última parte deste capítulo. Como parte do movimento evangélico se estruturou diante desses desafios, identificando-se, posteriormente, como fundamentalistas? Quais movimentos que possibilitaram essa radicalização teológica e política de parte do movimento evangélico?

Talvez seja interessante começarmos por Malise Ruthven. Ele sugere que uma das formas possíveis de pensar o fundamentalismo é como uma “tradição

tornada autoconsciente, e, conseqüentemente, defensiva”⁶⁹. Por tradição, ele entende como “o que ocorre inconscientemente como parte da ordem natural das coisas”⁷⁰, como uma “visão de mundo irrefletida ou não considerada”⁷¹. Existia um universo de conceitos, crenças, convicções, políticas e éticas na tradição evangélica que eram assumidos “como parte da ordem natural das coisas”. Com suas gradações internas, é verdade, mas ainda assim com mais acordos que desacordos. Esta árvore sistêmica que estruturava o movimento evangélico, que durante muito tempo permaneceu intocada e irrefletida, permaneceu isoladamente, para alguns grupos, como a única alternativa possível de considerar todas as coisas. Com o encontro dessa tradição com os avanços teológicos e científicos da modernidade, ela começou a ser intencionalmente meditada e, conseqüentemente, defendida. Neste momento, surge o fundamentalismo. Quais os empreendimentos modernos que desencadearam esta transformação? Nas pesquisas históricas sobre o fundamentalismo, dois eventos ganham destaque: a Alta Crítica nos estudos bíblicos — identificada nos novos olhares lançadas sobre a Bíblia quanto a sua formação, conteúdo e autoridade; e o evolucionismo no âmbito das ciências naturais — identificada nas novas compreensões sobre o ser humano e a origem do mundo. O resumo de Rodrigo Farias é direto:

Fosse como fosse, tanto a teologia liberal, e sua base na alta crítica bíblica, como o evolucionismo representavam rupturas com a visão tradicional do cristianismo, tão cara a uma quantidade enorme de fiéis. No caso do protestantismo americano, em especial, eles constituíram um abalo na inter-relação, dada como certa até meados do século, entre fé, ciência, Bíblia, moralidade e civilização. Como profetizaria Oliver Wendell Holmes, o pai do famoso jurista homônimo, “A verdade está olhando de frente para o mundo cristão, de que as histórias dos velhos livros hebreus não podem ser tomadas como afirmações literais de fato” (Marsden, 1980: 17). À medida que esse tipo de ponto de vista, embalado na autoridade da ciência moderna, começou a se expandir para além dos muros das academias, ganhando visibilidade, começaram a surgir reações. No início, estas eram mais pontuais, descoordenadas e limitadas ao interior de cada denominação, mas por fim acabariam por gerar um movimento organizado, supradenominacional e com identidade própria: o fundamentalismo. [...] O fundamentalismo nasce, portanto, como uma reação. Ele é uma resposta aos questionamentos dos séculos XVIII e XIX às fontes de autoridade da tradição protestante, notadamente ao preceito de *Sola Scriptura*. Também não se distingue por novas doutrinas, mas por um novo amálgama das já existentes. Suas crenças básicas eram familiares a qualquer evangélico conservador da época: inerrância da Bíblia, tida como correta sobre qualquer assunto de que tratasse, fosse

⁶⁹ RUTHVEN, M. *Fundamentalism, a very short introduction*, p.11[tradução nossa]

⁷⁰ *Ibid.*, p.11 [tradução nossa]

⁷¹ *Ibid.*, p.11 [tradução nossa]

em história, moralidade ou ciência; a realidade do nascimento virginal de Jesus, seu sacrifício redentor e sua ressurreição, e a certeza de seu retorno.⁷²

Começa a fazer cada vez mais sentido a descrição de George Marsden, uma das maiores autoridades nos estudos do tema. O fundamentalismo, segundo ele, “era o evangelicalismo militantemente antimodernista”⁷³. Com essa ruptura no tempo que a modernidade gerou, não demorou muito para parte da tradição evangélica ser desafiada pelos novos ventos de doutrina produzidos em níveis teológicos e científicos fora da pertença tradicional-dogmática.

O primeiro desafio que deseja-se mencionar é o da teologia liberal ou Alta Crítica. Um dos nomes mais simbólicos para este empreendimento é Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Em suas obras, o filósofo e teólogo polonês acaba por oferecer tanto uma nova maneira de pensar o que é a experiência religiosa, quanto uma nova maneira de considerar o que é a Bíblia a partir dos horizontes técnicos, racionais e científicos que floresceram na modernidade. Sua construção, sem dúvida alguma, serviu como plataforma para uma maneira não tradicional — explicitada nos termos acima — de fazer teologia. Dentre essas reformulações, o autor questionou a existência dos milagres; as noções antropológicas derivadas de Adão e Eva; a divindade de Jesus de Nazaré; a escatologia e soteriologia punitivista das penas eternas; e o estatuto da Bíblia como revelação sem erros e imperfeições.

Essas rupturas com a maneira tradicional de pensar foram sementes frutíferas que fizeram florescer desafios epistemológicos e teológicos para os evangélicos estadunidenses alguns anos mais adiante. O que Schleiermacher propôs tornou-se os fundamentos do que se chamou de teologia liberal — uma “mediação entre a cultura moderna, particularmente a ciência, e a fé cristã; uma reinterpretação das crenças tradicionais à luz de conhecimentos novos”⁷⁴.

Quando a Alta Crítica, originária da Alemanha, começou a desafiar os entendimentos recebidos da Bíblia, por exemplo, usando métodos sofisticados de análise textual para argumentar que os livros atribuídos a Moisés ou Isaías mostram evidências de mudanças editoriais, acúmulos textuais e autoria múltipla, ou que a doutrina do nascimento virginal de Cristo dependia de um erro de tradução do texto grego original, a tradição irrefletida (o conhecimento recebido de gerações) foi convertida em defensividade reativa. [...] Como qualquer comandante militar, o fundamentalista tinha que escolher o terreno em que iria lutar com as forças do liberalismo e da Alta Crítica.⁷⁵

⁷² CHEVITARESE, A. C. et al. *Fundamentalismo Religioso Cristão*, p.109

⁷³ MARSDEN, G. *Fundamentalism and american culture*, p.4

⁷⁴ CHEVITARESE, A. C. et al. op. cit., p.105

⁷⁵ RUTHVEN, M. *Fundamentalism, a very short introduction*, p.11 [tradução nossa]

George Marsden mostra como essa “nova teologia”, ventilada no contexto europeu (Inglês, Francês e Alemão), reverberou no evangelicalismo estadunidense. Para ele, a ascensão do liberalismo teológico foi decisiva para uma reformulação de parte do segmento evangélico que já lutava contra aspectos da secularização — especialmente em níveis morais e comportamentais.

Segundo o corte cronológico do autor, “em algum momento entre o final da década de 1870 e a Primeira Guerra Mundial, surgiram sérias divergências entre conservadores e liberais”⁷⁶, fazendo alguns conservadores denominacionais aliarem-se e formarem, posteriormente, o movimento fundamentalista, onde compartilhavam um certo grau de unidade consciente na direção de um “antimodernismo militante”⁷⁷. Todo este alinhamento, que começou a acontecer no século XX, serviu mais tarde para reorganizar o campo evangélico estadunidense. “As questões debatidas tão intensamente nas denominações geralmente se concentravam na autoridade das Escrituras, sua precisão científica ou os elementos sobrenaturais na pessoa e obra de Cristo”⁷⁸, relata Marsden.

Geograficamente, os estados ao sul dos Estados Unidos foram centrais no protagonismo dessa nova configuração evangélica conservadora e, posteriormente, fundamentalista. Marsden exemplifica esta atmosfera nos casos Metodista, Batista e Presbiteriano, mostrando como as elaborações teológicas-científicas-filosóficas modernas foram identificadas, estigmatizadas e silenciadas.

Entre os metodistas, no ano de 1878, Alexander Winchell foi forçado a abandonar sua posição em Vanderbilt por manter visões questionáveis sobre o Gênesis. Entre os batistas, Crawford H. Toy foi perseguido e perdeu seu cargo no Seminário Batista do Sul em Louisville por divulgar pesquisas que interpretavam Gênesis de maneira não tradicional. Entre os presbiterianos, James Woodrow foi demitido do Seminário Teológico de Columbia por afirmar que a evolução era compatível com os ensinamentos das Escrituras. De acordo com o historiador, essa perseguição planejada no Sul dos Estados Unidos decorria do fato de que “o pensamento sulista havia sido moldado por puritanos, filósofos escoceses e influências baconianas que, juntas, encorajavam uma enorme reverência pelas

⁷⁶ MARS DEN, G. *Fundamentalism and american culture*, p.102 [tradução nossa]

⁷⁷ *Ibid.*, p.102 [tradução nossa]

⁷⁸ *Ibid.*, p.103 [tradução nossa]

Escrituras como fonte de fatos concretos, em oposição a hipóteses especulativas como as de Darwin”⁷⁹, ocorrendo um processo de estigmatização de qualquer discussão sobre evolução como heresia.

Contudo, apesar desta forte tendência conservadora e antimoderna que influenciava as escolas e os teólogos evangélicos sulistas, o campo permanecia complexo e em aberto. Os estados ao norte dos Estados Unidos tinham aberturas para a teologia liberal e contribuições modernas muito maiores. As expressões conservadoras, apesar de algumas poucas vitórias entre estes estados, tiveram pouca eficácia para frear as tendências liberais e modernizantes e, com isso, foram escanteadas.

Não é de se surpreender que esses conservadorismos (ou proto-fundamentalismo) excessivos e crescentes floresceram, justamente, nos estados do sul dos Estados Unidos — os principais representantes das forças favoráveis aos regimes escravocratas estavam lá. Existe uma continuidade no desejo de poder sobre o outro, expressado no regime político-econômico da escravidão, e o desejo de poder sobre o outro, expressado no regime político-teológico do fundamentalismo.

Este contexto de rivalidade política e teológica entre o Sul e o Norte dos Estados Unidos é importante para discernir a complexidade do campo religioso de onde surgiu o movimento fundamentalista. Este fenômeno hermenêutico, político e teológico foi uma radicalização das crenças e políticas comuns aos evangélicos de um modo geral. Não existe necessariamente uma novidade dogmática. Existe, sim, um desenvolvimento radicalizado da teologia e ética evangélica já existente, uma absolutização da própria leitura, um fechamento cada vez mais progressivo às pluralidades interpretativas por meio de campanhas difamatórias e estigmatizantes das produções não tradicionais, e uma ocupação cada vez mais decisiva de influenciar o espaço público estadunidense.

Neste contexto que antecedeu os eventos decisivos na transformação de parte dos evangélicos conservadores em fundamentalistas, um nome precisa ser mencionado: Dwight L. Moody. Segundo George Marsden, Moody pode ser considerado o principal progenitor do fundamentalismo. Sua representatividade teológica e seus apontamentos morais formaram a consciência religiosa de boa parte

⁷⁹ Ibid., p.104 [tradução nossa]

dos evangélicos que posteriormente se identificaram como fundamentalistas. Em níveis teológicos, que é o que nos interessa, Moody não surgiu com novidades. Sua mensagem evangelística, seu grande apreço e tema consistiam em três afirmações doutrinárias centrais: a ruína pelo pecado, a redenção por Cristo e a regeneração pelo Espírito Santo. A diferença é que Moody não usava da pedagogia do terror de Jonathan Edwards. Ele escolhia falar sobre Deus não a partir da ira, mas a partir do amor. Para ele, ser cristão implicava necessariamente renunciar a um conjunto bastante estereotipado de vícios - como ir ao teatro, desrespeitar o sábado, ler jornal aos domingos, abraçar ensinamentos ateístas, inclusive, a evolução, e etc.

Outra característica importante do ministério evangelístico de Moody é que, devido à importância da evangelização na vivência do cristão-evangélico, temas controversos trazidos pela teologia liberal e o envolvimento com causas sociais foram escanteados. Não é que ele nutrisse antipatias pelos teólogos mais liberais e tampouco desprezasse a compaixão com os pobres. É que a salvação eterna da alma era tão decisiva na sua teologia que temáticas como estas foram preteridas, tidas quase como distrações do real objetivo da fé: evangelizar. Ele acreditava que a conversão das almas dos indivíduos conduziria a sociedade a uma reforma social. Esses traços na teologia e ministério de Dwight Moody, segundo Marsden, não eram tão distintos do “individualismo da classe média da época. Moody alcançou a fama no auge do individualismo americano e seu pensamento é permeado por seus pressupostos”⁸⁰. Os pecados enfatizados eram pecados individuais e a visão de espiritualidade (o humano diante de Deus) também era.

Uma outra característica teológica do movimento evangélico que Moody protagonizou era identificado nas suas considerações sobre a cultura. Por ser atraído ao pré-milenismo, sua visão da cultura era muito pessimista e este arranjo é o que motivava e impulsionava o evangelismo — como a única maneira de frear e retroceder na maldade crescente. O mundo era um navio naufragado e Deus depositou sobre ele os botes salva-vidas que salvariam as pessoas perdidas. A partir desta visão progressivamente pessimista do mundo, a obra redentora de Deus era percebida no progresso espiritual e moral da sociedade americana. Ocorria um movimento articulado de afastamento e influência. Os evangélicos são diferentes do mundo — e por isto, devem permanecer afastados — mas o mundo precisa de

⁸⁰ Ibid., p.37 [tradução nossa]

sua influência para ser salvo. “A separação do mundo que se exigia não era radicalmente externa como na tradição anabatista, mas sim uma separação interna marcada pelos sinais externos de uma vida livre de vícios específicos”⁸¹ assegura Marsden.

Esse conjunto teológico-pastoral-evangelístico de Dwight Moody foi determinante para a estruturação posterior do movimento fundamentalista. A modelagem individualista-privada; a interpretação pessimista do ser humano e do mundo; a responsabilidade de redimir, ao lado de Deus, a sociedade e a cultura, formam, em uma mistura intensa, o imaginário evangélico no período que imediatamente antecedeu a transformação de alguns evangélicos em fundamentalistas. Marsden conclui:

Quando surgiram as batalhas contra o modernismo, o fundamentalismo sempre manteve uma tensão entre uma militância exclusivista e um espírito irênico preocupado com a santidade e a salvação das almas. Esses últimos elementos na tradição de Moody deram ao movimento seu maior apelo. [...] Para Moody, e provavelmente para a maioria dos simpatizantes do movimento antimodernista, o evangelismo e o próximo avivamento sempre foram os principais objetivos.⁸²

No desenvolvimento dessa teologia e política evangélica, alguns eventos foram decisivos na identificação deste novo grupo que surgiu, dentre os quais a maioria dos estudiosos destacam três: a formação da série “*The Fundamentals: a Testimony to the truth*” (1909-1915); a “*World Conference on the Fundamentals of the faith*” organizada por William Bell Riley (1909-1920); e o “*Julgamento do Macaco*” (1925). Estes três eventos foram decisivos na história e identificação de parte do movimento evangélico conservador como fundamentalistas.

2.3.1

A obra *The Fundamentals*

Sobre a série “*The Fundamentals*”, talvez sirva como uma boa introdução a síntese de James Dunn:

De fato, a origem real do termo “fundamentalismo” pode ser datada com alguma precisão. Como é geralmente aceito, a origem está na publicação de uma série de 12 pequenos livros correspondentes, quase grandes panfletos, intitulados *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, editado inicialmente por A. C. Dixon, e posteriormente por R. A. Torrey, e publicado pela Instituto Bíblico de Los Angeles de 1910 a 1915. [...] Três milhões de cópias dos 12 volumes foram enviados gratuitamente para cada pastor, professor e estudante de teologia na América. [...] A

⁸¹ Ibid., p.38 [tradução nossa]

⁸² Ibid., p.39 [tradução nossa]

motivação por trás dos volumes é clara: os editores e autores perceberam que sua fé, o que eles consideravam como as crenças ortodoxas do protestantismo, na verdade do cristianismo, estava sob ataque. Os ataques foram vistos como múltiplos e ainda mais ameaçadores por esse motivo. Era uma prioridade de primeira ordem que esses ataques fossem **resistidos e combatidos**. Uma foi a influência da teologia liberal, que se espalhou a partir da Alemanha nas últimas décadas do século XIX. Isso foi percebido como minar as doutrinas fundamentais do cristianismo. [...] Os Fundamentos também continham ataques ao socialismo e à filosofia moderna, todos vistos como ameaçadores de minar as verdades divinamente reveladas. Mas uma das ameaças mais perigosas foi percebida como sendo a crescente influência da teoria da evolução de Darwin, minando uma visão bíblica do cosmos como divinamente criado e da espécie humana como especialmente criada por Deus. Daí os ensaios em *The Fundamentals* sobre ‘The Passing of Evolution’, do geólogo G. F. Wright, e sobre a ‘Decadence of Darwinism’. Para os colaboradores de *The Fundamentals*, não eram apenas as respostas que eram o problema; até mesmo fazer as perguntas, ou pensar que era apropriado submeter questões fundamentais de fé a questionamentos, era inaceitável. [...] No entanto, a principal ameaça percebida foi a ameaça à Bíblia e à sua autoridade. Neste caso, o grande fantasma foi a “alta crítica”, que é a sujeição da Bíblia à questão crítica. Aqui, novamente, foi a erudição teológica alemã que foi vista como a mais culpada. O Iluminismo encorajou a aplicação do método científico ao estudo da Bíblia, suas reivindicações históricas submetidas ao escrutínio histórico científico. Mas a “crítica científica” havia minado os conceitos fundamentais de revelação e milagre. A influência de Baruch Spinoza e David Hume foi vista como destruidora da fé no sobrenatural. Questionar se Moisés foi o autor do Pentateuco, os cinco primeiros livros da Bíblia, ou se havia mais de um Isaías, ou se todas as cartas atribuídas a Paulo no Novo Testamento na verdade foram escritas pelo próprio Paulo – tais perguntas eram intoleráveis. Assim, encontramos ensaios em *The Fundamentals* sobre a “História da Alta Crítica” e “Falácias da Alta Crítica”, e sobre assuntos como a “Inspiração da Bíblia” e “A autoria mosaica do Pentateuco.”⁸³

Esta produção foi decisiva neste processo de radicalização de parte dos conservadores que culminou no fundamentalismo religioso evangélico. Existe uma identidade sendo construída, alimentada e promovida a partir desta obra. Foi desta série que se extraiu o nome que posteriormente identificou o movimento. Ela foi iniciativa de dois irmãos: Lyman e Milton Stewart. Eles patrocinaram a produção dessa obra, financiando sua distribuição gratuita para pastores, missionários, professores e estudantes de teologia, secretários de organizações religiosas, enviando, ao todo, cerca de três milhões de volumes. Foram nestas obras, agrupadas posteriormente, que se encontrou a nomenclatura para o movimento. “Fundamentalista” se tornou o termo que identifica o amplo e sólido movimento dentro do evangelicalismo estadunidense que enfrentou o modernismo (autonomia-secularização-pluralismo) que perturbou a ordem que existia.

Prova desta controvérsia está no artigo introdutório do primeiro volume. Assumindo a Alta Crítica como este produto da modernidade que desafiou o arranjo

⁸³ DUNN, J. D. G. (Ed.). *Fundamentalisms*, p.10-12 [tradução nossa]

evangélico da sua fé e teologia, encontramos um registro inigualável do próprio percurso desta série e do que ela se tratava. Com um fio argumentativo excessivamente preconceituoso, arrogante e com contra-respostas e propostas duvidosas, teólogos evangélicos (estadunidenses, canadenses e britânicos, basicamente) respondem calorosamente aos ataques dos liberais.

O primeiro artigo do primeiro volume, escrito pelo teólogo Canon Dyson Hague, trata da história da Alta Crítica⁸⁴. Em uma explanação bem tendenciosa, o teólogo canadense tenta sumarizar os principais argumentos e percursos desta produção teológica. Para ele, este segmento teológico nega três coisas: as narrativas miraculosas, a validade das profecias e a própria revelação. Canon, citando nomes como Baruch Spinoza, Johann Gottfried Eichhorn, Julius Wellhausen, entre outros — que para o canadense eram os principais autores e expositores deste movimento da Alta Crítica, tenta alertar as possíveis incoerências e perigos da teologia destes homens que, para ele, “havam descartado a crença em Deus e em Jesus Cristo a quem Ele havia enviado”⁸⁵. Esta conclusão sobre a fé destes teólogos e historiadores, curiosamente, não passa por nenhum critério razoavelmente legítimo como os frutos éticos e morais da vida destes autores ou as próprias declarações teológicas feitas. Antes, esta conclusão acompanha simplesmente um preconceito teórico e dogmático assumido previamente.

Para Canon, homens que pensam dessa maneira — diferente dele e de sua tradição — não creem em Deus e em Jesus Cristo. Ou se acredita dentro das possibilidades evangélicas já consideradas, ou não se crê em Deus e na Bíblia. Ao invés de assumirem: “eles não são evangélicos como nós”, a obra prima fundamentalista, o tempo inteiro, amplifica e totaliza dizendo: “eles não são cristãos como nós”. Este salto avaliativo é assustadoramente violento e aponta para os reducionismos, estigmatizações, distorções e manobras argumentativas amplamente presentes nestes artigos.

Apesar de parecer ser uma série com temáticas pertencentes tão somente ao âmbito acadêmico, a série também tinha um repertório amplo, discutindo questões de ordem pessoal (oração, salvação das almas, experiência pessoal, a observação do sábado) e políticas (alertando sobre os riscos do comunismo, anarquia e

⁸⁴ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. *The Fundamentals*, p.9-43 [tradução nossa]

⁸⁵ *Ibid.*, p.20 [tradução nossa]

socialismo). De fato, esta obra foi fundamental na produção da identidade do grupo fundamentalista, como relembra Michael Lienesch. Relembrando as teorias de psicólogos e sociólogos, Lienesch diz que a formação da identidade de um grupo passa por três passos: a criação de uma consciência coletiva que possa ser conhecida pelos participantes; a criação de limites-barreiras que distingue este grupo de outros; e a negociação-disputa com outras comunidades que constantemente amadurece a própria identidade por meio das diferenças ou semelhanças afirmadas. Para ele, a série “*The Fundamentals*” foi fundamental na articulação dessa identidade.

Em 1915, com a publicação do volume final de *The Fundamentals*, construiu-se uma identidade fundamentalista, um modo de falar e pensar que uniu os conservadores cristãos em uma comunidade de discurso e permitiu que eles comessem a pensar em si mesmos como um movimento político. Em *The Fundamentals* eles encontraram uma consciência comum, uma definição dos limites que os distinguiriam dos outros e um senso emergente de propósito político, uma predisposição para lutar contra uma lista cada vez maior de inimigos. Entre esses inimigos, a evolução esperava nos bastidores, uma preocupação que ainda não havia se tornado uma causa. Mas antes que o fundamentalismo pudesse gerar uma cruzada antievolucionista – de fato, mesmo antes que pudesse dar origem ao que eventualmente se tornaria um movimento fundamentalista de pleno direito – os ativistas tiveram que deixar de criar identidades para construir instituições, mobilizando e organizando para o que se tornaria a maior luta política da década de 1920.⁸⁶

Nesta ampla temática discutida e explanada nesta série, é imprescindível notar que, em todas as discussões, “a questão crucial parece antes ter sido percebida como a da autoridade de Deus nas Escrituras em relação à autoridade da ciência moderna, particularmente a ciência na forma de Alta Crítica da própria Escritura”⁸⁷. Esta nota é extremamente importante porque permite localizar um aspecto indispensável para a investigação do fundamentalismo: a bibliologia.

Quando parte dos evangélicos foram obrigados a repensar sua tradição diante dos avanços e produções modernas, eles realizaram um salto hermenêutico, esquecendo-se da sua condição de intérprete. Por conta da negação de sua estrutura hermenêutica, eles imaginaram que o que estava sendo questionado e disputado não era parte da tradição evangélica, mas sim, a própria Bíblia. Essa manobra hermenêutica é a origem de violências simbólicas e físicas, como lembra Enzo Pace:

⁸⁶ LIENESCH, M. *In the fundamentalism*, p.33 [tradução nossa]

⁸⁷ MARSDEN, G. *Fundamentalism and american culture*, p.120 [tradução nossa]

A violência física está implícita na violência simbólica, que se encontra na origem do pensamento fundamentalista: se a verdade está escrita (no Livro Sagrado), basta aplicá-la sem mediações e compromissos com a lógica deste mundo e, lá por onde as pessoas resistem, impô-la com os instrumentos de domínio e de poder. Pensar que a verdade absoluta e sagrada possa tornar-se uma norma válida para todos, é, por si só, um ato de violência. [...] Com a pretensão de se fazer com que a verdade se torne o fundamento do Estado e da convivência social, muitos movimentos fundamentalistas tornam-se paradoxalmente, inimigos. **Se eles se limitassem a propor uma particular leitura dos Textos Sagrados e declinassem de tal hermenêutica, provavelmente, uma visão do mundo e de uma sociedade alternativa àquela dominante se afirmariam como um ponto de vista dentre tantos outros. Porém, tudo isso é impensável para a concepção fundamentalista.** A simples ideia de que possam existir formas de pensar diferentes no interior de uma religião é radicalmente refutada. O pluralismo que, historicamente, se manifesta no seio das grandes religiões mundiais é considerado, por si mesmo, um erro sistemático: a verdade é uma só e basta, não é pensável que se possa chegar a ela por outras vias. Sociedade e Estado que toleram o princípio moderno da crença no relativo são detestados, por serem contrários à lei divina.⁸⁸

Os fundamentalistas esqueceram-se de sua condição de intérprete. Isso fez com que as abordagens críticas da teologia liberal feitas sobre a Bíblia fossem interpretadas não como uma alternativa às concepções evangélicas, mas como um ataque ao próprio Deus que se revelou na Bíblia. Essa audácia precisa ser enfrentada. Para o evangélico-fundamentalista não existe uma "interpretação evangélica" da Bíblia. Eles falam tão somente do que a Bíblia diz e não aceitam seu lugar interpretativo na história. Dessa maneira, a violência é inevitável, porque é uma tradição que esqueceu que é tradição; é uma voz que esqueceu que é uma das vozes; é uma lente que esqueceu que é uma das lentes. As páginas da obra *The Fundamentals* mostram a articulação teológica de uma comunidade que interpretou a si mesma como o remanescente fiel e a força policial divinamente vocacionadas para enfrentar as tradições e os intérpretes incrédulos que rejeitam a Deus.

2.3.2

William Bell Riley e a Conferência Mundial Sobre os Fundamentos da Fé

Uma outra figura que auxilia na compreensão de como alguns evangélicos conservadores se transformaram em fundamentalistas foi o batista William Bell Riley. Para o fundamentalismo se tornar um movimento cada vez mais capilarizado e influente, eram necessários mobilizadores e articuladores, e, entre estes, Riley foi

⁸⁸ PACE, E.; OLIVEIRA, I. D.; AUBRÉE, M. (Orgs.). *Fundamentalismos religiosos, violência e sociedade*, p.18 [grifos nossos]

o mais proeminente. “Como um inerrantista bíblico, um evangélico nascido de novo e um pré-milenista dispensacionalista convicto, as credenciais fundamentalistas de Riley eram impecáveis”⁸⁹. Além disso, Riley era um pregador, administrador e arrecadador de fundos muito habilidoso. Para parte dos historiadores, “o fundamentalismo só começou a se tornar realidade quando Riley tomou o assunto em suas próprias mãos.”⁹⁰

O evento originário que demarca a participação de Riley foi a *Conferência Mundial sobre os Fundamentos da Fé* em 1919, na Filadélfia (Estados Unidos). Para ele, este seria o evento mais importante do gênero já realizado. Ele esperava uma multidão. Com um trabalho intenso, Riley vinha recrutando líderes conservadores para se juntarem a ele na Filadélfia. Foram mais de seis mil participantes de diversos estados e até mesmo países (houve a presença de muitos canadenses). Foi esta conferência que serviu para mobilizar os conservadores religiosos de forma extraordinária. Foram conferências como esta que amadureceram e amplificaram a identidade encontrada na série *The Fundamentals*. Foi a partir desta conferência que surgiu a Associação Mundial de Fundamentos Cristãos, o primeiro e mais formidável grupo fundamentalista. O resumo do que foi esta conferência está habilmente registrado por Michael Lienesch.

Chegando à Filadélfia para a conferência de maio estava um elenco de estrelas do clero conservador, entre eles alguns dos pregadores mais famosos do mundo de língua inglesa. Durante a semana, mais de vinte desses dignitários discursaram na convenção. Além dos discursos e sermões, no entanto, o verdadeiro trabalho da conferência ocorreu em vários dias de sessões de negócios. Nessas reuniões, os organizadores adotaram uma declaração doutrinária de nove pontos (escrita por Riley) que era ampla o suficiente para abranger as divisões denominacionais, evitando os pontos comuns de conflito entre as várias versões do dispensacionalismo. Cinco comitês permanentes foram criados e os presidentes desses órgãos constituíram um comitê executivo, presidido por Riley. A associação era oferecida tanto em nível de associado quanto em nível ativo, e os membros ativos pagavam cinco dólares anuais para poderem votar e ocupar cargos. As associações institucionais também estavam disponíveis, não apenas para igrejas, mas também para escolas bíblicas e conferências, sugerindo uma estratégia pela qual a conferência tentaria abranger a emergente rede de grupos fundamentalistas. Talvez o mais importante, ao estabelecer uma organização contínua – o que viria a ser chamado de Associação Mundial de Fundamentos Cristãos – a conferência da Filadélfia reuniu o que antes eram protestos desorganizados em um movimento unificado, dando “expressão positiva”, como Riley disse. colocá-lo, “para um dos maiores movimentos dos tempos modernos, um movimento que é indiscutivelmente de Deus.”⁹¹

⁸⁹ LIENESCH, M. *In the Beginning*, p.40 [tradução nossa]

⁹⁰ *Ibid.*, p.41[tradução nossa]

⁹¹ *Ibid.*, p.41-42 [tradução nossa]

Para Michael Lienesch, o surgimento e o amadurecimento de figuras como William Bell Riley, assim como o crescimento do movimento que ele representava, estavam relacionados aos “conflitos entre a teologia tradicional e novas tendências da ciência, preocupações sobre a influência do modernismo e da evolução na sociedade, dúvidas sobre a inevitabilidade do progresso criado pela guerra”⁹². Fazendo menção a alguns observadores do movimento fundamentalista, Lienesch faz uma interessante nota sobre as origens desta articulação conservadora evangélica que posteriormente foi identificada como fundamentalista:

Quase todos esses observadores viam o fundamentalismo como uma explosão de protesto popular que ocorreu mais ou menos espontaneamente, o produto de uma resposta intensa e muitas vezes irracional ao mundo moderno. Mas o movimento fundamentalista não foi um protesto popular, pelo menos no início, e certamente não foi espontâneo nem irracional em suas origens. Em vez disso, começou como um empreendimento de elite, criado por um processo cuidadoso e autoconsciente de mobilização política.⁹³

Fundamentais na popularização desta rejeição teológica-política à modernidade foram as estruturas educacionais, religiosas e midiáticas já existentes e atuantes. Na mobilização encabeçada por Riley, a estratégia era começar a partir do que já existia. A construção de redes de cooperação começou imediatamente ao fim da conferência ocorrida em 1919 a partir do *Comitê de Correlação*. O objetivo era “assegurar uma cooperação mais estreita entre (1) escolas bíblicas, (2) faculdades, seminários e academias, (3) periódicos e revistas religiosas, (4) conferências bíblicas e (5) sociedades missionárias estrangeiras interdenominacionais”⁹⁴.

Após o sucesso desta conferência, “os fundamentalistas haviam se transformado de uma comunidade de conservadores de mentalidade semelhante em uma oposição organizada”⁹⁵. O número de conferências se multiplicou nos anos seguintes. Riley viajou com quatorze palestrantes em uma espécie de turnê pelo país. Em cada lugar que esses palestrantes paravam, “pastores foram recrutados, grupos fundamentalistas locais foram estabelecidos e planos para conferências regionais foram implementados”⁹⁶. Com esta crescente organização e resposta

⁹² Ibid., p.36 [tradução nossa]

⁹³ Ibid., p.36 [tradução nossa]

⁹⁴ Ibid., p.42 [tradução nossa]

⁹⁵ Ibid., p.34 [tradução nossa]

⁹⁶ Ibid., p.43 [tradução nossa]

popular, foi sendo gestada uma sensação, talvez pela primeira vez, de que os conservadores poderiam sentir-se parte de um movimento maior. Os sinais dessa mudança e organização foram tão expressivos que o editor batista Curtis Lee Laws cunhou o termo *fundamentalismo* para identificar esta nova organização conservadora, que atravessava e despertava os evangélicos conservadores das mais variadas denominações.

E com o passar dos anos, o movimento crescia cada vez mais, “atraindo ativistas e gerando novas organizações, mobilizando apoio não só ao fundamentalismo, mas também ao movimento antievolucionista que dele emergiria”⁹⁷. Este período de crescimento organizacional, ampliação de base e capilarização da identidade fundamentalista foi tão impressionante que foi interpretado por William Riley em termos religiosos-espirituais. Para o articulador, este movimento surgiu como resposta de oração. Esta articulação surgiu para atender o desejo de comunhão de milhões de crentes que esperaram e oraram por muito tempo para que algo desta magnitude pudesse surgir.

Contudo, apesar destes indicativos positivos, a organização deste movimento era muito delicada. Lienesch aponta para alguns motivos que dificultavam essa empreitada, dentre os quais, o vínculo denominacional e a disputa pelo protagonismo. Como o movimento fundamentalista não se desenvolveu com uma estrutura própria criada do zero, mas buscou desdobrar-se a partir das estruturas religiosas, midiáticas e educacionais já existentes; e como o movimento fundamentalista dependeu sobretudo do carisma e da rede congregacional de ministros famosos, tanto a fidelidade denominacional quanto a disputa pelo protagonismo eram resultados inevitáveis. Lienesch conclui:

Ao todo, organizar os fundamentalistas era uma tarefa avassaladora. À primeira vista, o fundamentalismo era um movimento controlado e estruturado, com a wcfm encarregada de uma rede intrincadamente interconectada de ativistas e grupos. Quando considerado mais de perto, no entanto, era um conglomerado descentralizado e desordenado de eleitorados muitas vezes concorrentes, muitos deles desconfiados ou ressentidos uns com os outros. Já em 1922, os líderes da wcfm estavam convencidos de que haviam perdido o controle do movimento. Tentando trazer o crescente número de grupos fundamentalistas sob uma direção central, eles apresentaram uma resolução na convenção daquele ano para dividir o continente em nove regiões, cada uma administrada por um membro do Comitê Consultivo central da organização.

⁹⁷ Ibid., p.34 [tradução nossa]

2.3.3

William Jennings Bryan e o *Julgamento do Macaco*

Neste período, a outra pauta que se elencou ao lado do enfrentamento da Alta Crítica foi o evolucionismo-darwinismo. E aqui prosseguimos para um outro grande evento que demarcou a transformação de evangélicos conservadores em fundamentalistas: o *Julgamento do Macaco* em 1925. Os protagonistas deste evento foram o fundamentalista William Jennings Bryan e o professor John T. Scopes.

William Jennings Bryan foi três vezes candidato a presidente e ex-deputado e ex-secretário de Estado no governo de Woodrow Wilson. Após deixar o governo Wilson, em 1915, Bryan diminuiu seu envolvimento político e se dedicou à religião. Residente na Flórida, Bryan comandava grandes reuniões semanais de estudos bíblicos e viajava com frequência pelo país “falando sobre a importância da Bíblia e da religião para uma civilização saudável”⁹⁸. Apesar de não se identificar diretamente com o movimento fundamentalista, um ponto muito sensível e específico promoveu esse alinhamento: o evolucionismo.

Ao iniciar a década de 1920, o evolucionismo acabou sendo visto como a epítome da hostilidade moderna à fé cristã, especialmente porque, constituindo a esta altura um consenso científico, passara a integrar o conteúdo dos livros didáticos. Dessa forma, todo jovem estudante americano era exposto a uma objeção à narrativa bíblica, envolta na autoridade da ciência como uma verdade. Isso, para os fundamentalistas, era um erro grave que induzia os jovens à descrença e por isso tornou-se um foco de indignação em seus jornais, pregações, livros e panfletos.⁹⁹

Esta reação, indignada e bem articulada, obteve relativo êxito. Alguns estados americanos como Tennessee, Mississippi e Arkansas chegaram a banir o ensino do evolucionismo das escolas públicas, e Oklahoma proibiu a adoção de livros desta temática. A discussão foi tão ampla que até o Senado debateu projetos de lei dessa ordem. É aqui que os caminhos de Bryan e o fundamentalismo se tocam. Para ele, “a questão maior era de manter os benefícios da fé para a civilização, o que o evolucionismo punha em risco. Sem a crença na Bíblia e na religião cristã, os jovens estariam expostos a uma degradação moral que podia até mesmo levá-los ao crime”¹⁰⁰.

⁹⁸ CHEVITARESE, A. L. et al. *Fundamentalismo Religioso Cristão*, p.112

⁹⁹ *Ibid.*, p.113

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.114

O auge desse conflito deu-se em 1925, no Tennessee (um dos estados que proibiu o ensino da teoria evolucionista). Como uma das maneiras de testar a constitucionalidade das leis anti-evolucionistas, a *União Americana pelas Liberdades Cíveis* (ACLU em inglês) recrutou John T. Scopes, um professor de biologia da cidade de Dayton para infringir deliberadamente a proibição. A punição não era extravagante, sendo apenas uma multa. Mas a ACLU desejou dar máxima visibilidade a esse conflito. Como estratégia, contrataram uma equipe de advogados que contava com o renomado Clarence Darrow (agnóstico e com experiência em julgamentos notórios) e convocaram vários estudiosos como testemunhas para validar a legitimidade da evolução. Estava posto, portanto, o campo de batalha que foi apelidado grotescamente como *O Julgamento do Macaco* (*The Monkey Trial*): de um lado, William Jennings Bryan, do outro John T. Scopes (o réu) e a equipe montada pela ACLU. Esse processo “era um verdadeiro bufê de interpretações e enquadramentos possíveis: ciência vs- religião, obscurantismo vs. progresso, a sofisticação urbana vs. o reacionarismo rural, entre outros, cada um deles à espera de um narrador competente”¹⁰¹.

Alguns estudiosos debatem o fato deste julgamento ter servido mais para a prejudicar o movimento fundamentalista do que promovê-lo. Isso porque parte da cobertura feita pela mídia, sobretudo o escritor e jornalista H. L. Mencken, ajudou a eternizar “o caso na memória popular como um choque entre a modernidade metropolitana e o reacionarismo fanático do interior ignorante”¹⁰². É neste cenário que os fundamentalistas começam a ser enquadrados como religiosos atrasados e caipiras, em contraposição aos modernos e cosmopolitas cientistas. Foi uma vitória amarga para o movimento fundamentalista (que destacou-se negativamente como um movimento retrógrado), e especialmente, para William Jennings Bryan. Isso porque, durante o processo de discussão entre Bryan e Darrow (advogado da ACLU), onde os articuladores debatiam em níveis teológicos e científicos, o juiz do caso encerrou o debate “sem que Bryan pudesse dar o troco, e esse último desempenho do grande orador acabou sendo seu canto de cisne da cena pública”¹⁰³, morrendo dias depois na própria cidade de Dayton (onde tinha permanecido para

¹⁰¹ Ibid., p.114

¹⁰² Ibid., p.114

¹⁰³ Ibid., p.115

fazer alguns discursos e participar de algumas atividades religiosas). A conclusão do caso para o movimento fundamentalista, portanto, não foi animadora:

Em muitas narrativas sobre o fundamentalismo, a conclusão do Caso Scopes é vista como uma espécie de derrocada. Embora embates entre fundamentalistas e liberais ainda continuassem por alguns anos no seio de diversas denominações americanas, de maneira geral os primeiros seriam derrotados. Nas denominações centrais do protestantismo americano, embora houvesse opções teológicas mais ortodoxas que o liberalismo, muitos dos fundamentalistas propriamente ditos acabariam por formar igrejas separadas, com quadros formados fora das universidades e seminários tradicionais. No lugar destes, optaram por criar “institutos bíblicos” e até instituições próprias de ensino superior, como a Universidade Bob Jones, fundada na Carolina do Sul em 1927. Essa “retirada” em relação ao Establishment protestante tradicional teria uma justificativa teológica na forma da doutrina de “separação de segundo grau” — “separação não apenas do pecado, da mundanidade e da apostasia, mas também de outros cristãos que estavam demasiado próximos dessas coisas” (Sweeney, 2012: posição 109). Assim, enquanto grande parte dos protestantes americanos, mesmo os evangélicos conservadores, manteve-se em diálogo com a cultura moderna — mesmo naquilo que impactava seus posicionamentos teológicos —, grande parte dos fundamentalistas seguiu outro caminho: o da recusa. [...] Paradoxalmente, essa postura não os tornou irrelevantes. Alguns dos grandes evangelistas americanos do século XX começaram sua carreira como fundamentalistas, como Billy Sunday e Billy Graham. E a convicção de que o destino dos Estados Unidos dependia do caráter cristão de seu povo impedia uma retirada completa do espaço público, pelo contrário, às vezes era um incentivo na direção oposta. No pós-Segunda Guerra, questões como a constitucionalidade das orações em escolas públicas e do aborto mobilizaram fundamentalistas, bem como vários outros grupos religiosos. E, em fins dos anos 70, movimentos como a “Maioria Moral” do pastor Jerry Falwell mostraram sua musculatura eleitoral ajudando na eleição do conservador Ronald Reagan para a presidência. A partir daí, a chamada “Direita Cristã” — que não se limitava aos fundamentalistas, mas na qual tinham um peso importante — se tornou um termo familiar no noticiário político americano, e uma força a ser reconhecida nos cálculos eleitorais. Ao mesmo tempo, disputas sobre currículos escolares em estados do Sul, incluindo a inclusão de teses criacionistas em pé de igualdade com a teoria evolucionista, continuaram, agora no contexto de guerras culturais entre conservadores e progressistas, durante os anos 1980 e 90. Se, como diz George Marsden, “um fundamentalista é um evangélico zangado com alguma coisa”, os Estados Unidos pós-Scopes continuaram um campo bastante rico em motivação.¹⁰⁴

Na tentativa de responder como alguns conservadores se transformaram em fundamentalistas, temos, portanto, três eventos importantes: a criação da obra teológica *The Fundamentals*; a figura de William Bell Riley e a Conferência Mundial sobre os Fundamentos da Fé; e a figura de William Jennings Bryan e o Julgamento do Macaco. Estes três eventos são marcos históricos que registram a transformação de parcela da comunidade evangélica conservadora em fundamentalista, além de revelarem algumas dinâmicas políticas, religiosas e

¹⁰⁴ Ibid., p.115-116

hermenêuticas do fundamentalismo. Podemos concluir este capítulo, da seguinte maneira:

(1) O movimento evangélico é uma derivação quase que imediata do protestantismo, servindo como uma expressão praticamente sinônima. Este movimento cresceu entre os séculos imediatos à Reforma Protestante (Séc.XVI e XVII) e expandiu-se por meio de pregadores itinerantes para a América do Norte, e depois, América do Sul, pelo conhecido protestantismo de missão. Evidentemente, apesar de suas gradações internas, os evangélicos concordam em ler a morte-assassinato de Jesus em chaves substitutiva-expiatória; em enxergar a Bíblia como inerrante Palavra de Deus e autoridade última em níveis de fé e prática; em apontar a importância de converter-se cada vez mais dos maus caminhos e da vida de pecado; e em enfatizar a importância da ação para o bem do mundo e das almas perdidas. Apesar de algumas tradições evangélicas diferenciarem-se entre si em níveis litúrgicos, eclesiásticos e políticos, em âmbito teológico, estas são as grandes heranças que nasceram com (e após) a Reforma Protestante.

(2) A modernidade, inicialmente abordada em dimensões políticas, pode ser captada a partir de três palavras que explicam a mudança cultural, teológica, filosófica e política que aconteceu aproximadamente a partir do século XV e XVI: autonomia, secularização e pluralismo. Autonomia por conta da mudança radical de paradigma entre o período pré-moderno — organizado em todos os seus níveis a partir do binômio Deus-Religião — para o período moderno — organizado a partir do ser humano pela razão e técnica. A secularização passa a ser o processo de resignificação do espaço público e privado que antes era marcada pela presença totalizante e estruturante de Deus-Religião e agora não mais. E o pluralismo torna-se o estado inevitável da sociedade uma vez que o discurso unificante da religião perde sua abrangência. O mundo poderia ser lido, oficialmente, a partir de mais de uma perspectiva e este novo estado polifônico e multidisciplinar foi denominado pluralismo.

(3) A transformação de evangélicos conservadores em fundamentalistas se desenvolveu a partir de duas controvérsias: a Alta Crítica — um conjunto de produções teológicas nascidas na Europa acerca da Bíblia — e o Evolucionismo-Darwinismo — um corrente teórica na área das ciências naturais que reivindicava uma nova maneira de enxergar as origens do mundo e das espécies. Evidentemente, essas produções modernas obrigaram a tradição evangélica a se repensar. Dentro

deste cenário, houve aqueles e aquelas que souberam valorizar essas novas descobertas sobre a Bíblia e nutriram um diálogo muito saudável com essas produções, abraçando positivamente as produções modernas, por outro lado, houve aqueles e aquelas que foram desestabilizados por essas produções e se dedicaram a militar contra elas. É neste momento que parte do movimento evangélico transforma-se em fundamentalista. Por isso a escolha de George Marsden citado nas páginas acima. Para o historiador, o fundamentalismo é “o evangelicalismo protestante militantemente antimodernista”¹⁰⁵.

Certamente, é possível a qualquer observador atento notar que os evangélicos, sobretudo os fundamentalistas evangélicos, aparentemente se estruturam a partir da valorização central da Bíblia. A forma como este movimento narra sobre a Bíblia, explicando o que ela é e para que ela serve, é fundamental para perceber a proximidade ou não do fundamentalismo. Esta radicalização conservadora dos evangélicos se deu, especialmente, por conta de produções modernas que desestabilizaram as crenças mais inconscientes e naturais para qualquer evangélico.

Por isso, para uma conceituação sobre o que seja o fundamentalismo religioso evangélico a partir da primeira fase fundamentalista (1900-1925), captar como este movimento concebe a Bíblia é um caminho indispensável. Contudo, este aspecto não é o único que precisa ser considerado para sua identificação e superação. Nas hipóteses deste trabalho defende-se que, sob a árvore simbólica da Bíblia, existe uma operação política e hermenêutica.

Politicamente, a religiosidade fundamentalista (desde suas origens) se revela persecutória, colonizadora e fechada ao acolhimento da diferença. A forma como os fundamentalistas se referiram aos teólogos liberais e aos professores de biologia mostra os contornos políticos que nascem dessa religiosidade, de modo que o ambiente da pluralidade configura, para esta tradição, um perigo. Para os fundamentalistas, a alteridade precisa ser controlada porque representa uma ameaça a um mundo estável, seguro e tranquilo.

Esta dimensão política, por sua vez, só é possível por conta da estrutura hermenêutica-existencial que está no interior do fundamentalismo. Na forma como

¹⁰⁵ MARSDEN, G. *Fundamentalism and American Culture*, p.4

esta religiosidade interpreta a si, aos outros e ao mundo, existe uma dinâmica que torna a violência política que os acompanha um fruto inevitável.

Para uma identificação e superação da experiência fundamentalista, é necessário observar a interação que sua estrutura hermenêutica possui com a sua dimensão política e como essas operações acontecem debaixo do símbolo da Bíblia. O próximo capítulo deseja apresentar os pormenores dessa conceituação.

3

Conceituando o fundamentalismo religioso cristão: Bíblia, política e hermenêutica

É necessário repetir: esperar que o movimento fundamentalista caiba em uma única definição é um caminho frustrante. Existe uma dificuldade inalienável de conceituação dada a complexidade desta religiosidade. Contudo, a necessidade desse projeto permanece. Dentre essas abordagens de conceituação, todas elas acompanham algumas ênfases.

Uma das abordagens tende a identificar o que é o fundamentalismo a partir das características básicas que estão nos pilares dessa religiosidade. Nesta ênfase, os autores e autoras tentam identificar os componentes, os símbolos, os desejos e as formas que sustentam os diferentes tipos de fundamentalismos religiosos. Esta abordagem tende a discorrer sobre a necessidade que a religiosidade fundamentalista tem de resgatar o lugar público da religião frente à secularização e modernidade, além de mostrar como este fenômeno é dependente de um Livro-Revelação específico para servir como base para toda a sociedade. Ralph Wood, Piero Stefani e Enzo Pace (citados no decorrer dessa produção)¹⁰⁶ são alguns nomes que exemplificam bem essa abordagem.

Uma outra abordagem tende a identificar o que é o fundamentalismo a partir do desenvolvimento histórico do movimento, com foco no século XX e discorrendo sobre seus desdobramentos no século XXI. Essas produções conceituam o fundamentalismo a partir da sua relação tensa com a modernidade. Nessas produções encontramos, majoritariamente, os registros históricos, os eventos fundantes, as datações, além de nos depararmos com explicações muito significativas de como o encontro traumático entre parte dos evangélicos e a modernidade — simbolizada no Evolucionismo e na Alta Crítica — foram decisivas na formação do movimento fundamentalista. Torkel Brekke, André Chevitarese e a

¹⁰⁶ Respectivamente: HOOD, R. W.; JUNIOR, P. C. H.; WILLIAMSON, W. P. *The Psychologist of Religious Fundamentalism* (2005); PACE, E.; STEFANI, P. *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo* (2002); PACE, E.; OLIVEIRA, I. D.; AUBRÉE, M. *Fundamentalismos Religiosos, Violência e Sociedade* (2017).

grande referência para esse interesse, George Marsden, são alguns nomes que trabalham profundamente essa abordagem.¹⁰⁷

Existe, enfim, uma abordagem que tende a analisar o movimento fundamentalista a partir das suas convicções teológicas e seus efeitos, especialmente, sobre a Bíblia e a sociedade (no caso protestante-evangélico). Esta abordagem observa, geralmente, a relação entre fundamentalismo, hermenêutica, exegese, Bíblia, inerrância e a religião. Ela está interessada em mapear os principais traços da religiosidade desta tradição e a forma como esse movimento se aproxima de Deus e do mundo da fé. James Dunn, James Barr e Peter Enns são alguns outros exemplos¹⁰⁸ dessa abordagem mais teológica do movimento fundamentalista.

Em linhas gerais, portanto, existe uma variedade de materiais que se dividem (não formalmente) a partir dessas ênfases, e, dependendo do interesse, pode-se observar o desenvolvimento do movimento fundamentalista a partir de alguns desses lugares. Todas elas estão presentes nas produções, mas nitidamente, por conta dos objetivos particulares de cada pesquisador, alguma abordagem acaba prevalecendo sobre as outras. No caso deste capítulo, pode-se dizer que o interesse é, acima de tudo, teológico. Busca-se chegar a um conceito sobre fundamentalismo no horizonte desta última abordagem citada, mas sem desprezar as outras abordagens que colaboram para a construção deste conceito.

Partindo dela, começamos dizendo que religiosidade fundamentalista possui um itinerário muito específico e vicioso, o qual pode ser identificado a partir da relação que esta tradição faz entre hermenêutica, Bíblia e política. Por hermenêutica, se refere à forma como o fundamentalismo interpreta e percebe o mundo à sua volta. Por Bíblia, considera-se o Livro autoritativo nas experiências cristãs. Por política, se refere ao universo das relações que esta tradição e comunidade desenvolvem no espaço público. Essas três palavras são importantes para a elaboração que estamos propondo. A partir destes três componentes é possível cunhar um conceito sustentável que contemple suas características mais fundamentais, permitindo-nos localizar os vestígios e influência do

¹⁰⁷ Respectivamente: BREKKE, T. *Fundamentalism, Prophecy and Protest in an age of Globalization* (2011); CHEVITARESE, A. et al. *Fundamentalismo Religioso: olhares transdisciplinares* (2021); MARSDEN, G. *Fundamentalism and American Culture* (2006).

¹⁰⁸ Respectivamente: DUNN, J. et al. *Fundamentalism: threats and ideologies in the modern world* (2015); BARR, J. *Escaping from fundamentalism* (1984); BRETTTLER, M. Z.; ENNS, P.; HARRINGTON, D. J. *The Bible and the Believer* (2012).

fundamentalismo em experiências religiosas que estão além do seu local de origem (o evangelicalismo estadunidense entre o final do século XIX e durante o século XX). De que maneira estes componentes interagem?

Na hipótese trabalhada nesta dissertação, acredita-se que fundamentalismo é uma forma religiosa de compreender a si, ao outro e ao mundo [hermenêutica], justificada e absolvida a partir de um uso simbólico da Bíblia¹⁰⁹, que promove uma política de dominação-colonização-negação do outro.

A dinâmica política — isto é, a forma como os fundamentalistas se relacionam com o outro no espaço público — é a dominação, colonização e negação do outro. É o desejo de supressão das diferenças, da extinção da pluralidade e de perseguição de toda alteridade que ameace interpretar a Bíblia, o mundo, a fé, o fim e a existência, de formas diferentes. Este desejo, porém, está vinculado diretamente à maneira como essa religiosidade interpreta a existência.

Existe, no interior dessa religiosidade, uma forma de compreender, isto é, uma hermenêutica, que nega os elementos da pré-compreensão — culturais, temporais, políticas, econômicas, entre outros. A partir dessas negações, o fundamentalista deixa de imaginar-se como um sujeito localizado em um tempo e em um lugar, deixando, portanto, sua historicidade, e passa a imaginar-se como um sujeito universal e atemporal, e, por isso, referencial.

A estrutura hermenêutica que gera essa modalidade relacional (política), por sua vez, é justificada e absolvida a partir da relação que essa tradição desenvolve, simbolicamente, com a Bíblia. Na forma como o Livro-Bíblia é concebido dentro da religiosidade fundamentalista, “a autoridade divina é facilmente estendida às tradições que fixam o sentido destas Escrituras”¹¹⁰, isto é, a autoridade divina é estendida aos intérpretes da Bíblia. Ao não reconhecerem a distância de suas leituras sobre a Bíblia com a própria Bíblia, os fundamentalistas sacralizam, essencializam e intocabilizam suas interpretações e sua forma de compreender o mundo. Discordar deles passa a ser discordar da própria Bíblia, e conseqüentemente, como veremos no desenvolvimento deste capítulo, de Deus.

Os fundamentalistas, portanto, não querem e não conseguem conviver com o outro enquanto outro. A pluralidade que está no interior da modernidade e da pós-

¹⁰⁹ Embora esse conceito para fundamentalismo possa ser aplicado para outras experiências religiosas, neste estudo estamos avaliando, preferencialmente, o caso protestante-evangélico.

¹¹⁰ ORO, I. P. *O Outro é o Demônio*, p.121

modernidade é torturante. Eles não conseguem conviver com o diferente enquanto ele não for dominado e colonizado. Nesta religiosidade, toda alteridade precisa ser controlada e suprimida, porque toda diferença e pluralidade são interpretadas como um perigo ou uma ofensa ao seu Deus, que é o bíblico. Para o fundamentalista, o outro só será acolhido respeitosamente no momento em que se transformar em um deles.

Toda a dinâmica interna entre Bíblia, política e hermenêutica faz com que a dinâmica relacional da religiosidade fundamentalista seja a dominação, não a caridade. Faz com que no coração do discurso fundamentalista esteja o solilóquio, não o diálogo. Inclina as relações fundamentalistas à perseguição, não ao serviço. Faz com que a imaginação da fé fundamentalista veja a pluralidade com medo e terror, não com beleza e entusiasmo.

Nas comunidades fundamentalistas está a uniformidade e a coerção, não a pluralidade e a harmonia. Caso a dominação do outro não aconteça mediante conversão, resta apenas a perseguição, a discriminação, a demonização e a heretização dessa diferença. Esta dinâmica política violenta, por sua vez, é embelezada e espiritualizada por meio de um discurso feito em nome da Bíblia e em defesa do suposto Deus da Bíblia.

Um exemplo muito evidente que revela esta interioridade é percebido logo no primeiro artigo da obra (da qual se extraiu o nome do movimento) *The Fundamentals: a testimony to the truth*. Neste artigo introdutório, o autor constrói uma introdução à *The History of the Higher Criticism*, visando alertar aos leitores sobre os perigos e contradições desta perigosa produção teológica. A conclusão deste texto é reveladora sobre o tom que será assumido no restante de toda a produção, além de ilustrar como Bíblia, hermenêutica e política estão relacionadas na religiosidade fundamentalista:

[Nós] desejamos permanecer com Cristo e Sua Igreja. Se tivermos algum preconceito, preferimos ter preconceito contra o racionalismo. Se tivermos algum preconceito, deve ser contra um ensinamento que desestabiliza o coração e abala a fé. Mesmo à custa de sermos considerados atrasados, preferimos permanecer com nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo ao receber as Escrituras como a Palavra de Deus, sem objeções e sem dúvidas. Um pouco de aprendizado e um pouco de escuta de teóricos e simpatizantes racionalistas podem nos levar à incerteza; mas um estudo mais profundo e uma pesquisa mais profunda nos inclinarão, como inclinaram Hengstenberg e Moller, à mais profunda convicção da autoridade e autenticidade das

Sagradas Escrituras, e a clamar: "Tua palavra é muito pura; portanto, Teu servo a ama."¹¹¹

Enxergando-se ao lado de Cristo e Sua Igreja, como se a tradição evangélica-fundamentalista fosse o único remanescente fiel que recebe as Escrituras como Palavra de Deus, sem objeções e sem dúvidas, os fundamentalistas adotam o preconceito contra as produções categorizadas como racionalistas, e endossam uma política de perseguição e demonização destas tradições. A convicção de que os homens que protagonizaram as produções críticas da Bíblia, diferente deles, “não têm fé no Deus da Bíblia e nenhuma fé na necessidade ou na possibilidade de uma revelação sobrenatural pessoal”¹¹², é o álibi para eles não temerem ser preconceituosos.

De uma forma bem direta, evocada em tom exteriormente piedoso, porém interiormente repleto de preconceito, o desejo fundamentalista de dominação e negação do outro está evidente na perseguição e demonização de outras tradições teológicas que diferem da dele. No caso das origens do movimento fundamentalista evangélico, era inconcebível analisarem a Bíblia como uma literatura complexa, plural e contraditória, como tentaram demonstrar os teólogos liberais, e ainda assim permanecerem sujeitos de fé tementes a Deus.

Eles estavam convictos de que esta nova teologia não estava desafiando apenas os pressupostos dogmáticos e teológicos da sua tradição (evangélica-estadunidense-conservadora-fundamentalista), mas sim, todo o Cristianismo. Isso porque “não pode haver dúvida de que Cristo e Seus apóstolos”¹¹³ e a “Igreja Cristã Universal”¹¹⁴ consideravam a Bíblia como Palavra de Deus nos termos deles.

O fundamentalista, por conta de sua estrutura hermenêutica, ou seja, por conta da sua forma de conhecer-interpretar-perceber o mundo, não vê diferença entre ele e a Igreja Cristã Universal, não vê diferença entre ele e o cristianismo, não vê distância ou diferença entre ele e os apóstolos. É a parte considerando-se o todo, é símbolo de Algo considerando-se Algo, é metáfora da Palavra considerando-se Palavra: é idolatria e demonização na teologia de Paul Tillich. Tomando as

¹¹¹ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (Ed.). *The Fundamentals*, vol.1, p.42-43 [tradução nossa]

¹¹² *Ibid.*, p.13 [tradução nossa]

¹¹³ *Ibid.*, p.27 [tradução nossa]

¹¹⁴ *Ibid.*, p.27 [tradução nossa]

teologias e suas elaborações como linguagem, e assumindo a linguagem a condição de símbolos e sinais, Tillich apresenta seu conceito brilhante de idolatria:

A religião, como tudo na vida, submete-se à lei da ambiguidade que é construtiva e destrutiva ao mesmo tempo. A religião é santa e pecadora. A explicação disso é óbvia depois de tudo o que dissemos sobre o simbolismo religioso. [Os símbolos] sempre indicam algo fora deles. Mas, nessa qualidade, participam no que indicam e sempre tendem (na mente humana, naturalmente) a usurpar o lugar do absoluto. Nesse momento transformam-se em ídolos. A idolatria nada mais é do que a absolutização dos símbolos do sagrado. Assim, até mesmo pessoas podem se transformar em deuses. Os ritos sagrados podem adquirir validade incondicional, embora não passem de meras expressões de situações especiais. Sobre todas as atividades sacramentais da religião, com seus objetos sagrados, livros, doutrinas e ritos santos, paira o perigo da “demonização”. Tornam-se demoníacos quando são elevados ao status do sagrado imaginando-se incondicionais e absolutos.¹¹⁵

Toda essa dinâmica parece apontar, de um jeito simplista e desonesto, que qualquer abordagem das Escrituras diferente da realizada pela tradição evangélica-estadunidense-conservadora-fundamentalista, até ali, são falhas, infiéis, incoerentes e perigosas. Afinal, “qualquer homem ponderado deve admitir honestamente que a Bíblia deve ser tratada como única na literatura e, portanto, que as regras comuns de interpretação crítica devem falhar em interpretá-la corretamente”¹¹⁶.

Esta ilusão de totalidade manifestada em uma convicção implícita de falar em nome de todos os “homens ponderados”, em nome da “Igreja Universal” de “Cristo e seus Apóstolos”, de possuir o arbítrio de decidir quem possui ou não “fé no Deus da Bíblia” revela a orientação política da experiência religiosa fundamentalista, que é a negação, demonização e dominação do outro, assim como a extinção de toda pluralidade e a perseguição de toda diferença.

Essa confusão — proposital ou inconsciente — que o fundamentalista faz entre a sua tradição com o próprio cristianismo, da parte pelo todo, é explicada em níveis hermenêuticos: ao negar suas mediações, seus limites, suas fraquezas, sua localidade, o fundamentalista passa a pensar de modo universal, metafísico e totalizante. Porém, como todo este mecanismo está vinculado ao símbolo da Bíblia e é feito em nome dela, apesar de sua interioridade violenta e persecutória em níveis políticos, acaba conquistando apoio popular por sua aparência de piedade.

É com essa dinâmica interna, com essa engrenagem e com esse itinerário que os fundamentalistas irão debater publicamente sobre todos os temas e pautas sociais que interpelarem sua tradição, como a guerra, o comunismo, o feminismo, o

¹¹⁵ TILLICH, P. *Teologia da Cultura*, p.104

¹¹⁶ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (Ed.). *The Fundamentals*, vol.1, p.12 [tradução nossa]

racismo, a liberação das drogas, o aborto, dentre outras questões desafiadoras. Com uma aparência de piedade, conquistada pelo sequestro simbólico da autoridade da Bíblia, os fundamentalistas desenvolvem uma religiosidade politicamente preconceituosa e persecutória das mais diferentes tradições.

O objetivo deste capítulo é identificar, de forma mais detalhada, essas operações que estruturam a religiosidade fundamentalista a partir da experiência originária do movimento fundamentalista evangélico [1900-1925]. Inicialmente, começaremos abordando e sustentando a hipótese de que no centro da religiosidade fundamentalista está a Bíblia, e, ao lado disso, também mostraremos como esta tradição usa da Bíblia para absolutizar sua própria tradição.

3.1

A centralidade da Bíblia para o fundamentalismo religioso evangélico

Não é possível analisar a tradição evangélica-fundamentalista sem uma atenção especial ao lugar e à função que a Bíblia ocupa dentro desta, e, daqui em diante, daremos exemplos consideráveis desta convicção. Toda a longevidade, sustentação, capilaridade e solidez, que a religiosidade fundamentalista evangélica possui, decorre da sua relação com o Livro. Ao redor da Bíblia e a partir dela, existe o fundamentalismo evangélico estadunidense — e a partir da relação que esta tradição desenvolve com a Bíblia, que o fundamentalismo permanece como um vírus incubado entre os evangélicos em todo o mundo e em todo tempo. Para qualquer tentativa de conceituação do fundamentalismo evangélico, a Bíblia serve como pedra angular e ponto de partida.

3.1.1

A defesa e centralidade da Bíblia

Evidentemente, a centralidade da Bíblia no enredo fundamentalista é uma consequência direta da centralidade da Bíblia no próprio protestantismo. Afinal, “o culto do texto sempre esteve implícito no protestantismo, onde a autoridade bíblica superava a tradição cumulativa representada pelo ensino e autoridade da Igreja

Católica”¹¹⁷. Foi o encontro traumático entre os estudos críticos da Bíblia com parte do que alguns evangélicos acreditavam sobre a Bíblia que explica a radicalização antimodernista que caracterizou o movimento fundamentalista em suas origens. O trauma deste encontro foi tão decisivo, que está esboçado nos primeiros artigos da obra *The Fundamentals: a testimony to the truth*. No terceiro artigo intitulado *The fallacies of the Higher Criticism*, o autor alerta:

Se a alta crítica for adotada como a doutrina da igreja, os crentes serão deixados em um estado angustiante de dúvida e incerteza com relação às narrativas dos quatro Evangelhos -, e os incrédulos zombarão. Uma teoria que leva a tais divagações de pensamento sobre o sobrenatural nas Escrituras deve ser falaciosa. Deus não é um Deus de confusão.¹¹⁸

Com uma leitura atenta da obra prima fundamentalista, torna-se possível reconstruir o cenário que angustiava parte dos evangélicos conservadores com o surgimento da Alta Crítica, porque, segundo eles, esses estudos produziram mais dúvidas e incertezas do que certezas, e isso evidentemente não poderia ser de Deus, porque Deus não é um Deus de confusão. Sobre este choque, Peter Enns apresenta uma relação muito interessante entre Bíblia, Protestantismo e Alta Crítica:

Para que a Escritura funcionasse com autoridade como os protestantes exigiam, ela tinha que ser vista como revelação de Deus para a humanidade e, portanto, ser qualitativamente diferente de qualquer outro tipo de comunicação. A crítica bíblica, no entanto, apontou que a Escritura não era única entre outros textos religiosos e ideias do mundo antigo. Os protestantes esperavam que essa Bíblia dada por Deus fosse geralmente clara e consistente para guiar a Igreja, mas a crítica bíblica introduziu ambigüidade e diversidade na interpretação bíblica. Os protestantes assumiram que a Escritura deve ser verdadeira e confiável, porque é a voz de Deus falando, mas a crítica bíblica apontou erros e contradições. Para os protestantes, alguma conformidade na interpretação com a grande tradição da igreja era vital, mas a crítica bíblica não privilegiou nenhuma tradição eclesiástica e, em vez disso, criticou a tradição à luz de descobertas intelectuais e científicas. Os protestantes valorizavam o papel da razão, embora castigados pelas Escrituras e pela orientação do espírito de Deus, mas a crítica bíblica valorizava a razão humana sem a ajuda de interferência sobrenatural ou eclesiástica. A Bíblia não poderia funcionar como a autoridade final da igreja, como exigia o protestantismo, se a crítica bíblica estivesse correta. [...] O problema protestante é exacerbado por outro fator. Uma das grandes ironias da sola scriptura é que ela acabou levando a uma desconcertante desunião entre os protestantes, em vez da unidade de todos reunidos em torno da inequívoca e autoritária palavra de Deus. Isso parece inevitável em retrospectiva. Uma vez que alguém diz: “Só ouviremos o que Deus diz na Bíblia”, a pessoa é obrigada a prestar muita atenção à Bíblia. E como qualquer seminarista decentemente treinado observou, se alguém lê a Bíblia, descobre que a Bíblia não é tão clara quanto o anunciado. Não é tão fácil entender o que a Bíblia está dizendo com autoridade, porque ela está aberta a interpretações legitimamente diversas. É por isso que existem vários e diversos subgrupos protestantes que se apegam à “autoridade

¹¹⁷ RUTHVEN, M. *Fundamentalism, a very short introduction*, p.45 [tradução nossa]

¹¹⁸ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (Ed.). *The Fundamentals*, vol.1, p.63-64 [tradução nossa]

bíblica”, enquanto chegam a conclusões totalmente opostas sobre o que a Bíblia autoritativamente diz. Tais divisões fazem parte da experiência protestante e podem se tornar acaloradas, razão pela qual os protestantes formam novas igrejas e denominações, estabelecem colégios bíblicos isolados, criam seminários vigilantes e – mais de uma vez na história – matam ou maltratam aqueles com quem discordam. . Afinal, este é o livro de Deus, o meio de Deus se comunicar com a igreja. Muito - na verdade, tudo - está em jogo em como alguém lida com esse texto autoritativo.¹¹⁹

Nesse registro percebe-se, imediatamente, algumas crenças básicas que o fundamentalismo evangélico herdou e radicalizou da sua própria pertença protestante. Toda contribuição e descoberta feita pela Alta Crítica deveria ser considerada falaciosa e repudiada dado o seu perigo. Isso porque, com o advento desses estudos, a reivindicação das Escrituras como autoridade última e única, acompanhada de uma ramificada teia de crenças sobre a Bíblia, tornou-se cada vez mais complexa e menos óbvia. Nesse choque nasce o fundamentalismo evangélico nos Estados Unidos.

Não se podia mais acreditar pacificamente na Bíblia como uma literatura inédita e exclusiva na história — já que muitos textos fundamentais na Bíblia, a partir os estudos críticos em níveis históricos e filológicos, tinham estruturas muito similares aos textos e tradições de outros povos e, conseqüentemente, de outras experiências religiosas; não se podia mais acreditar pacificamente na Bíblia como uma literatura clara, uníssona, inerrante e consistente — já que com os estudos críticos as ambigüidades, contradições, polifonia e eventuais erros literários foram identificados pela Alta Crítica. A crença protestante foi desafiada e o fundamentalismo foi uma tentativa de meditação sobre a própria tradição, ou, nas palavras de Malise Ruthven, o fundamentalismo foi “a tradição tornada autoconsciente e, conseqüentemente, defensiva”¹²⁰. Segundo o autor — e reforçando o que pretendemos neste capítulo, isto aconteceu porque

nas sociedades tradicionais, incluindo as comunidades principalmente rurais que anteriormente constituíam o Cinturão Bíblico Americano, a Bíblia era vista como uma verdade abrangente, uma fonte de sabedoria universal, conhecimento e autoridade que se considerava ter sido transmitida à humanidade por Deus através dos profetas, patriarcas, e apóstolos que escreveram a Bíblia. Este último não foi pensado como um livro científico; mas nem o pastor ou adorador comum a considerava não científica. Durante a maior parte dos séculos XVIII e XIX, a Bíblia foi considerada compatível com a razão, ou pelo menos com aquela versão da razão veiculada pela filosofia do Senso Comum que se espalhou para a América do Norte

¹¹⁹ ENNS, P. *The Bible and the believer*, p.131-132 [tradução nossa]

¹²⁰ RUTHVEN, M. *Fundamentalism*, p.11 [tradução nossa]

a partir da Escócia, juntamente com a teologia calvinista e formas mais ou menos democráticas. do governo da igreja.¹²¹

A conclusão é relativamente óbvia: “se a fé de alguém está fundamentalmente enraizada em um livro sagrado onde Deus fala com você, que é uma convicção protestante central, então a crítica bíblica está fadada a criar alguns problemas”¹²². Parece que a Alta Crítica, com sua existência, revelou a incapacidade da Bíblia em corresponder às expectativas protestantes sobre o que a Bíblia deveria ser. As perguntas são inevitáveis:

Como pode um livro que se acredita ser a palavra de Deus parecer se comportar de maneiras que não se encaixam confortavelmente com essa crença? Como pode um livro inspirado por Deus ter semelhanças tão impressionantes com costumes e crenças antigas questionáveis? Como ler com respeito religioso um livro que sofre com tantos desafios e problemas? Em outras palavras, por que a Bíblia falha em alinhar-se com as expectativas protestantes de que as defesas protestantes regulares das Escrituras são necessárias?¹²³

Essa ausência de correspondência entre a própria natureza da Bíblia e as crenças básicas do protestantismo sobre o que ela deveria ser, é fundamental para entender o surgimento, a angústia e o projeto do fundamentalismo. Muitos viram — a cada novo artigo que interpretava as Escrituras e sua estrutura de modo histórico-crítico, ou seja, com o aporte científico — a igreja em uma ladeira escorregadia para a incredulidade. “Afinal, se Deus é o autor de todas as Escrituras, minar uma parte prejudica o todo.”¹²⁴ Neste contexto, as linhas de batalha foram travadas fazendo com que os evangélicos conservadores e os evangélicos fundamentalistas se aliassem na tentativa de erradicar a influência moderna da Alta Crítica e da teologia liberal.

É possível afirmar, portanto, que o movimento fundamentalista nasce a partir da Bíblia e a possui como eixo gravitacional da sua religiosidade. Ele se organiza para defender a Bíblia das acusações categorizadas como heréticas, feitas por homens infiéis e “fechados ao sobrenatural”¹²⁵. Eles acreditavam que sem uma defesa da Bíblia eficaz e bem organizada, todos os fundamentos do Cristianismo e da Nação Americana iriam ruir. A religiosidade fundamentalista nasce em nome da

¹²¹ Ibid., p.11 [tradução nossa]

¹²² ENNS, P. *The Bible and the believer*, p.130 [tradução nossa]

¹²³ Ibid., p.140 [tradução nossa]

¹²⁴ Ibid., p.138 [tradução nossa]

¹²⁵ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (Ed.). *The Fundamentals*, vol.1, p.17 [tradução nossa]

Bíblia e volta para ela, em um ciclo vicioso, usando-a para benefício da própria forma de perceber o mundo, enquanto, aparentemente, a defende.

Por isso que outros autores e pesquisadores chamam constantemente a atenção para essa centralidade da Bíblia, caso se queira um entendimento aprofundado sobre o movimento fundamentalista evangélico. As mais variadas formas de análise desse movimento percebem a centralidade deste vínculo com a Bíblia. Desde suas relações com a cultura e a sociedade, desde uma observação em níveis históricos até abordagens psicológicas do movimento, todos os pesquisadores registram essa dependência sistêmica e simbólica do movimento fundamentalista com a Bíblia. Eis alguns exemplos que ajudam a comprovar a centralidade da Bíblia como um pilar da religiosidade fundamentalista.

Louis Schweitzer, na obra *Fundamentalismos, integrismos: uma ameaça aos direitos humanos*, organizada pela ACAT (Ação dos Cristãos pela Abolição da Tortura), lembra bem qual era o espírito de retorno à Palavra de Deus que soprava nas origens do fundamentalismo evangélico estadunidense, citando um texto publicado em 1920 no jornal *The Presbyterian*:

É preciso lembrar que a América foi engendrada por ancestrais morais, construída com base num fundamento moral eterno [...]. Esse fundamento é a Bíblia, a Palavra infalível de Deus [...]. Houve, porém, um enfraquecimento dessa norma moral no pensamento e na vida da América, fruto de um período em que reinava a luxúria no interior e a liberdade devida à ausência de conflito com o exterior. Só há um remédio: a nação deve retornar ao modelo inicial da Palavra de Deus; deve crer, amar e viver a Bíblia. É necessário que se reaja à crítica destruidora alemã, que abriu caminho no pensamento religioso e moral do nosso povo, assim como às teorias e à propaganda dos vermelhos, que se introduziram na vida pública e na vida industrial graças à sua influência nociva e perversa. A Bíblia e o Deus da Bíblia são a nossa única esperança. A América está diante de uma escolha. Ela deve recolocar a Bíblia no lugar que historicamente lhe competia na família, na escola, no colégio e na universidade, na Igreja como na escola dominical.¹²⁶

Esse retrato é um bom exemplo para evidenciar a relação íntima entre o movimento fundamentalista e a Bíblia. Existe uma substituição sutil de Deus e de Jesus pela Bíblia. Poderíamos concluir que a “nação deve crer, amar e viver” em Deus ou até mesmo a “nação deve crer, amar e viver” em Jesus. Porém, na compreensão fundamentalista, a “nação deve crer, amar e viver” a Bíblia, e esta substituição é muito reveladora sobre o lugar que a Bíblia ocupa no interior desta religiosidade. Todo o movimento é uma tentativa de enfrentamento à crítica

¹²⁶ ACAT. *Fundamentalismos e integrismos*, p.36

destruidora alemã que enfraqueceu o fundamento moral eterno da nação americana: a Bíblia, Palavra infalível de Deus.

Foi a Alta Crítica que desafiou a estabilidade dessa norma moral no pensamento e na vida do país. Por isso, o movimento fundamentalista, interpretando as contribuições da Alta Crítica como um ataque e uma influência perigosa, organizou-se defensivamente em nome da “Bíblia e do Deus da Bíblia”. Nas linhas, o objetivo é recolocar a Bíblia no lugar que historicamente lhe era devido em níveis públicos e privados; mas, nas entrelinhas, percebe-se que o objetivo é reaver a força e influência da tradição evangélica no cenário público estadunidense, força esta que estava sendo desafiada pelos novos saberes da modernidade.

Enzo Pace e Piero Stefani, na obra que escreveram juntos, também chamam atenção para o primado do Livro na religiosidade fundamentalista. Para eles, o fundamentalismo religioso configura, em grande parte, uma recuperação da função política das religiões em um mundo que, em alguns aspectos, a exilou. E qual a sua característica mais inquestionável (que o distingue de outras formas de fundamentalismos)? É “a referência constante e insistente a um livro sagrado”¹²⁷. Segundo os autores, a existência de um livro e a relação particular que se vê criar entre o crente e o livro são os aspectos mais decisivos para um entendimento do fundamentalismo enquanto movimento.

Essa relação indissociável entre o fundamentalista e o Livro é uma consequência direta da forma como o próprio movimento considera e conceitua o Livro. Segundo os autores, nessa compreensão existe a presença de quatro princípios imprescindíveis: o princípio da inerrância, o princípio da astoricidade, o princípio da superioridade e o princípio fundacional. O Livro é inerrante em seu conteúdo, estrutura e totalidade, compreendendo uma unidade completa de sentido que não pode ser dividida, rivalizada e tampouco interpretada livremente sob pena de uma deturpação da verdade do livro. O Livro é anistórico, de modo que a razão não pode perspectivá-lo historicamente e nem adaptá-lo às novas condições que vão surgindo com o passar do tempo. O Livro é superior a qualquer outra fonte discursiva e literária, demandando submissão das demais áreas a esta. E, por fim, o Livro é a fundação de todo o movimento, de onde ele organiza suas dinâmicas internas e sua prática política. A consequência política dessa compreensão, segundo

¹²⁷ PACE, E.; STEFANI, P. *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo*, p.20

os autores, é óbvia: o fundamentalista se torna “convencido da existência de uma verdade absoluta que deve ser válida em todas as circunstâncias e esferas da vida, incluindo as esferas social e política, esforçar-se-á por inventar ações de protesto e formas de luta política que deixam vislumbrar as referências simbólicas a que se refere.”¹²⁸

Essa bibliologia projetada sobre o Livro — de ser inerrante, anistórico, superior e fundamento do movimento e da sociedade como um todo — é, entre as hipóteses trabalhadas nesse texto, a estratégia mais eficaz escolhida pelo movimento para camuflar e justificar a perversidade e as ambições políticas da religiosidade fundamentalista: dominação e negação do outro. É na recorrência e na referência ao Livro que o poder que se deseja ter sobre o outro é diluído em forma de virtude e piedade. A Bíblia, enquanto símbolo religioso, funciona como um grande álibi para a absolvição de uma religiosidade vil, persecutória e violenta politicamente. É como se o fundamentalista pudesse crer, com a certeza da sua impunidade: “eu não sou mau, eu sou bíblico, e se vocês interpretam minha ação como maldade é porque vocês não aceitam a Bíblia e o Deus da Bíblia.”

Outro autor que também identifica no coração do fundamentalismo a presença estruturante das Escrituras, desta vez no âmbito da psicologia da religião, é Ralph W. Wood. No livro *The Psychology of Religious Fundamentalism* (2005), o pesquisador conclui: “o que distingue o fundamentalismo de outros perfis religiosos é sua abordagem particular de compreensão da religião, que eleva o papel do texto sagrado a uma posição de autoridade suprema a que se subordinam todas as outras fontes potenciais de conhecimento e significado.”¹²⁹

O autor pensa a religião como um sistema de significado. Segundo Wood, um sistema de significado é um conjunto de teorias sobre o mundo e sobre o self, sendo a religião, um dos mais eficazes. O sucesso da religião como um sistema de significado reside em sua abrangência (todos os aspectos da vida humana são contemplados pela linguagem religiosa), acessibilidade (afinal, todos os homens, mulheres, idosos, crianças, ricos, pobres, leigos e eruditos podem crer e serem religiosos), por sua mediação com o transcendente (que os discursos políticos, apesar de sua abrangência e parcial acessibilidade, não estão interessados) e por sua

¹²⁸ Ibid., p.21

¹²⁹ HOOD, R. W.; JUNIOR, P. C. H.; WILLIAMSON, W. P. *The Psychology of Religious Fundamentalism*, p.13 [tradução nossa]

oferta de significado e propósito. Para ele, a forma como o fundamentalismo pretende ser esse sistema de significado é partir do uso da Bíblia.

O fundamentalista identificará o sagrado como simplesmente o que foi ordenado pelo Ser Divino através do texto sagrado. Os fundamentalistas protestantes, por exemplo, são rápidos em afirmar que somente a Bíblia é a revelação direta e literal de Deus e que, portanto, é a fonte totalmente suficiente de significado e propósito para a vida. [...] Para os fundamentalistas [...], a religião é um sistema sistematizado e complexo que requer uma base autoritária capaz de subordinar a si mesma todos os outros elementos da experiência humana. Como veremos, subordinar tudo o mais a um texto de autoridade suprema é uma importante característica definidora do fundamentalismo. Seu poder de permanência psicológica é sua capacidade de criar uma estrutura filosófica unificadora que atenda às necessidades pessoais de significado e forneça coerência a uma existência que, de outra forma, pode parecer fragmentada. Portanto, não é de surpreender que as religiões mais bem-sucedidas, em termos de crescimento e manutenção de membros, sejam aquelas com padrões normativos de comportamento absolutos, inabaláveis, rígidos e impostos. Tais padrões são característicos das religiões fundamentalistas em todo o mundo.¹³⁰

Outro autor que também chama atenção para a centralidade da Bíblia no fundamentalismo protestante-evangélico, desta vez em níveis teológicos, é James Dunn. No primeiro capítulo da obra que ajudou como escritor e editor — *Fundamentalisms: Threats and Ideologies in the modern world* (2016) —, enquanto explica sobre os temas trabalhados na obra prima fundamentalista (*The Fundamentals: a testimony to the truth*), o teólogo já arremata que “a principal ameaça percebida era a ameaça à Bíblia e à sua autoridade”¹³¹ a qual, segundo o autor, leva “ao coração do fundamentalismo protestante — o papel central da Bíblia como autoridade infalível da fé cristã”¹³².

O foco do fundamentalismo protestante está nas Escrituras, precisamente porque as formulações escritas sustentam a promessa de tal certeza, certeza do fato histórico, certeza da prática do culto e prescrição ética, certeza da proposição teológica. Não é sem razão que o apelo do fundamentalismo para tantos protestantes é esta reivindicação de honrar a Escritura e dar-lhe seu devido lugar como a definição e principal determinante da religião da qual ela dá testemunho. A suposição é que Deus, o Absoluto-Último, revelou-se absolutamente. 'O que a Escritura diz, Deus diz.' Deixar de honrar o meio de auto-revelação escolhido por Deus é deixar de honrar a Deus. Para o fundamentalista, tal falha em reconhecer adequadamente as escrituras é em si uma espécie de blasfêmia. E um pós-modernismo que dispersa todos esses absolutos e torna impossível qualquer leitura do texto é simplesmente anátema.¹³³

¹³⁰ Ibid., p.15-16 [tradução nossa]

¹³¹ DUNN, J. D. G. (Ed.). *Fundamentalisms*, p.11 [tradução nossa]

¹³² Ibid., p.12 [tradução nossa]

¹³³ Ibid., p.16-17 [tradução nossa]

É interessante como James Dunn relaciona a centralidade da Bíblia na religiosidade fundamentalista com a necessidade de certeza. Como lembra o autor, esse apelo fundamentalista de honrar a Escritura e colocá-la como o eixo central e determinante da experiência religiosa do grupo, está relacionado, especialmente, com o desejo de certezas frente à crescente pluralidade teológica que a modernidade trouxe. Certamente querer segurança é um anseio humano, e toda religiosidade interage com esse desejo o qual todos os seres humanos compartilham. Entretanto, apenas no fundamentalismo religioso esse desejo de segurança e certeza se conectam de maneira tão íntima com o desejo de poder sobre o outro — já que a pluralidade de outras tradições cristãs e religiões são uma expressão da feiura e não da beleza, e apenas no fundamentalismo esses desejos são organizados, justificados, absolvidos e enaltecidos a partir da Bíblia. O outro é uma ameaça, um perigo, e, em últimas instâncias, um demônio a ser exorcizado. A conclusão de Dunn é certa quando percebe que a

atitude fundamentalista para com o outro, como novamente atestado pelo fundamentalismo religioso dos Estados Unidos ao longo de quase um século, é a intolerância. Uma vez que aqueles que discordam do fundamentalista estão discordando da verdade, eles não apenas estão errados, mas suas visões alternativas são uma ameaça à verdade. Eles não podem ser tolerados. A alegação de certeza, mesmo que apenas na verdade religiosa, significa que aqueles que contestam essa verdade são cegos ou voluntariamente perversos. E mesmo correligionários que desejam acreditar e praticar de maneira diferente são tratados com muita facilidade como hereges ou apóstatas para serem coagidos ou expulsos. Todos os sistemas religiosos têm uma tendência nessa direção. É por isso que quando o sistema religioso adquire poder político, cuidado! O fundamentalismo americano não é de forma alguma o único a fornecer casos de alerta em questão. (...) A fase extrema da atitude fundamentalista em relação ao outro é a convicção de que o outro oferece tal ameaça à verdade e certeza do fundamentalista que deve ser suprimida. Parte da estratégia aqui é demonizar a oposição.¹³⁴

No fim, a religiosidade fundamentalista usa do símbolo da Bíblia para absolutizar sua tradição, elevando-a da história e do tempo, a fim de universalizá-la. Esse desejo de certeza e segurança surge porque, fundamentalmente, a religiosidade fundamentalista teme o outro, e, na recusa de aceitá-lo, o caminho escolhido é a negação do outro por meios sofisticados e aparentemente espirituais. Por isso, em vários momentos da obra *“The Fundamentals: a testimony to the truth”*, os autores alimentam pavor, preconceito e heretização do outro. A defesa da Bíblia nunca era a defesa da Bíblia em si, mas sim, a defesa da sua própria

¹³⁴ Ibid., p.21 [tradução nossa]

tradição. A produção teológica dos liberais precisava ser rejeitada, porque era oposta ao sobrenatural e um ataque feroz à Bíblia e à fé da igreja.

Em todas as suas fileiras, a tempestade de oposição ao sobrenatural em todas as suas formas é tão feroz que deixa pouco espaço para a fé da igreja de que a Bíblia é a própria Palavra de Deus para o homem. Mas a falácia dessa negação é evidente para todo crente que lê a Bíblia com a mente aberta. Ele sabe por uma consciência imediata que é produto do Espírito Santo. Assim como a ovelha conhece a voz do pastor, o cristão maduro sabe que a Bíblia fala com uma voz divina. Com base nisso, todo cristão pode testar o valor da alta crítica por si mesmo. A Bíblia se manifesta para a percepção espiritual do cristão como no sentido mais pleno humano, e no sentido mais pleno divino. Isso vale tanto para o Antigo Testamento quanto para o Novo.¹³⁵

Essa confusão intencional, entre a tradição fundamentalista e sua interpretação sobre a Bíblia com a própria Bíblia, é a manobra hermenêutica mais característica dessa religiosidade. Defender a Bíblia é defender a si mesmo. Qualquer contribuição diferente das que são espelhadas no interior da própria comunidade são necessariamente estigmatizadas como ataques. Esta aproximação que a religiosidade fundamentalista faz da Bíblia é uma aproximação meramente simbólica.

3.1.2

A Bíblia como álibi

Sobre este uso simbólico da Bíblia, talvez estejamos frente à contribuição mais fundamental de James Barr nos estudos sobre a religiosidade fundamentalista evangélica. Para ele, “o fundamentalismo é baseado em um tipo particular de tradição religiosa que usa a forma, em vez da realidade, da autoridade bíblica para fornecer um escudo para essa tradição”¹³⁶. O fundamentalista não usa a Bíblia para

questionar e reavaliar a tradição religiosa fundamentalista, eles apenas aceitam que esta tradição é a verdadeira interpretação da Bíblia... na realidade, para o fundamentalismo, a Bíblia é uma forma de poesia, um mito que é coerente, que compreende e que se harmoniza com a tradição fundamentalista da religião¹³⁷

¹³⁵ TORREY, R.A.; DIXON, A. C. *The Fundamentals*, vol.1, p.62-63

¹³⁶ GOLDINGAY, J. *James Barr on Fundamentalism*. Disponível em:

http://johnandkathleenshow.com/wp-content/uploads/2015/05/James_Barr_on_Fundamentalism.pdf > Acesso em: 30 jun. 2023

¹³⁷ GOLDINGAY, J. *James Barr on Fundamentalism*. Disponível em:

http://johnandkathleenshow.com/wp-content/uploads/2015/05/James_Barr_on_Fundamentalism.pdf> Acesso em: 30 jun. 2023

Essa estratégia, embora silenciosa, é muito eficaz para a expansão da religiosidade fundamentalista.

Os fundamentalistas argumentavam em níveis universais e constantemente alimentavam o terror e preconceito sobre o outro-diferente, a fim de invalidar as contribuições da Alta Crítica. Os fundamentalistas ontem, mas também hoje, falam em nome de “todo crente”, reivindicam serem “cristãos maduros” que sabem “por uma consciência imediata que é produto do Espírito Santo”, de modo que “todo cristão” pode testar o valor da alta crítica por si mesmo, valor este, desprezível e falacioso. Percebe-se aqui, mais uma vez, como a religiosidade fundamentalista está articulada ao redor da Bíblia e em sua suposta defesa. E toda essa religiosidade, no fim, revela a hipótese desse capítulo: de que a religiosidade fundamentalista possui, na sua forma de interpretar a existência e o mundo (hermenêutica), um desejo de negação, colonização e dominação do outro (política) justificado simbolicamente a partir do Livro (Bíblia).

A religiosidade fundamentalista é veloz, portanto, em assegurar a centralidade absoluta e suprema da Bíblia como a base autoritária que sustenta seu sistema de significado. Toda a religiosidade fundamentalista depende dessa elevação. A pergunta, porém, permanece: a Bíblia consegue (ou quer) suprir essas expectativas? A Bíblia, em sua diversidade, polifonia, complexidade e contraditoriedade, consegue (ou quer) corresponder a esse posto elevado em que ela foi colocada? Cremos que não.

Partindo da teoria de David Gushee, podemos considerar o movimento fundamentalista de “biblicista”. Por biblicismo, o autor se refere a uma ênfase desmedida dada sobre a Bíblia na tradição evangélica, sustentada por um conjunto de crenças que “ênfatisa sua autoridade exclusiva, infalibilidade, perspicuidade, auto-suficiência, consistência interna, significado auto-evidente e aplicabilidade universal”¹³⁸. Segundo o autor, “a Bíblia não pode suportar o peso que os evangélicos esperam que ela tenha.”¹³⁹

Outro autor que utiliza o conceito de “biblicismo” para se referir a forma como os evangélicos-fundamentalistas se aproximam da Bíblia é Christian Smith. Segundo o autor, o biblicismo — essa constelação de suposições e crenças

¹³⁸ GUSHEE, D. P. *After Evangelicalism*, p.50

¹³⁹ *Ibid.*, p.50

relacionadas entre si sobre a natureza, o propósito e a função da Bíblia — é representada por dez suposições ou crenças que as tradições evangélica e fundamentalista possuem sobre a Bíblia, conforme a lista abaixo:

1. Escrita Divina: A Bíblia, até os detalhes de suas palavras, consiste e é idêntica às próprias palavras de Deus escritas inerrantemente em linguagem humana.
2. Representação Total: A Bíblia representa a totalidade da comunicação de Deus e da vontade para a humanidade, tanto por conter tudo o que Deus tem a dizer aos humanos quanto por ser o modo exclusivo da verdadeira comunicação de Deus.
3. Cobertura Completa: A vontade divina sobre todas as questões relevantes para a fé e a vida cristã estão contidas na Bíblia.
4. Perspicuidade Democrática: Qualquer pessoa razoavelmente inteligente pode ler a Bíblia em seu próprio idioma e entender corretamente o significado claro do texto.
5. Hermenêutica de senso comum: A melhor maneira de entender os textos bíblicos é lendo-os em seu sentido explícito, claro, mais óbvio, literal, como o autor os pretendia pelo valor aparente, o que pode ou não envolver levar em consideração suas características literárias, culturais, e contextos históricos.
6. *Sola Scriptura*: O significado de qualquer texto bíblico dado pode ser entendido sem depender de credos, confissões, tradições históricas da igreja ou outras formas de estruturas teológicas hermenêuticas mais amplas, de modo que formulações teológicas possam ser construídas diretamente a partir do Bíblia do zero.
7. Harmonia Interna: Todas as passagens relacionadas da Bíblia sobre qualquer assunto se encaixam quase como peças de quebra-cabeça em corpos de instrução únicos, unificados e internamente consistentes sobre crenças e comportamentos certos e errados.
8. Aplicabilidade Universal: O que os autores bíblicos ensinaram ao povo de Deus em qualquer ponto da história permanece universalmente válido para todos os cristãos em todas as outras épocas, a menos que seja explicitamente revogado pelo ensino bíblico subsequente.
9. Método Indutivo: Todas as questões da crença e prática cristã podem ser aprendidas sentando-se com a Bíblia e reunindo através de um estudo cuidadoso as verdades “bíblicas” claras que ela ensina.
10. Modelo de manual: A Bíblia ensina doutrina e moral com cada afirmação que faz, de modo que, juntas, essas afirmações compõem algo como um manual ou livro didático para a crença e a vida cristã, um compêndio de ensinamentos divinos e, portanto, inerrantes sobre uma ampla gama de assuntos — incluindo ciência, economia, saúde, política e romance.¹⁴⁰

Esse conceito utilizado por Gushee e Smith é importante para perceber as consequências da centralidade da Bíblia e o seu uso nas tradições evangélicas e fundamentalistas, de modo que fica evidente que, da Bíblia, acabam exigindo demais. É uma expectativa projetada sobre o Livro fadada à frustração. Toda a defesa da Bíblia arquitetada na tradição fundamentalista é, no fim das contas, um aprisionamento do Livro e uma sujeição desta outra alteridade (desta vez o texto) aos próprios interesses políticos da comunidade. E é dentro dessa constelação, a

¹⁴⁰ SMITH, C. *The Bible made impossible*, p.14-15 [tradução nossa]

partir de uma centralidade radical e última que a religiosidade fundamentalista projetou sobre a Bíblia, que ele se desenvolve e virtualiza.

A partir dessas referências citadas, pode-se perceber a Bíblia sendo usada como (1) um álibi que inocenta a religiosidade fundamentalista das suas lógicas políticas, a saber, a dominação e sujeição dos outros ao seu credo, e também (2) como uma fonte de transferência de autoridade para a própria tradição. A Bíblia é a grande árvore simbólica por meio da qual o fundamentalismo reivindica a universalidade da própria tradição. Toda essa aparente defesa do Livro e do Cristianismo, feita pela tradição fundamentalista, aponta apenas para o desespero de uma comunidade que perdeu consideravelmente seu poder de influência sobre o outro e sobre a cultura no período moderno e pós-moderno.

Considerando a Bíblia como o grande símbolo absolvidor, o grande álibi dessa tradição, vemos calmamente o conceito que estamos construindo sobre o fundamentalismo em operação: nas entrelinhas da defesa fundamentalista da Bíblia existe um desejo latente de dominação, colonização, controle e negação dos direitos do outro. Todo esse desejo está arquitetado hermeneuticamente a partir de uma determinada compreensão do mundo, na qual o fundamentalista se vê como o “crente universal”, em comparação aos não-fundamentalistas que são menos crentes e fiéis a Deus. A maneira como eles camuflam essa lógica política é a partir da Bíblia. A recorrente e insistente menção à Bíblia e todo o arcabouço teológico fundamentalista que tenta defendê-la, no fim das contas, serve apenas como um álibi para justificar seus desejos políticos violentos e excludentes e totalitários. James Barr sintetiza bem essa dinâmica:

O mapa do mundo teológico que o fundamentalismo divulga tem duas características principais. Em primeiro lugar, é controverso. Outras correntes do cristianismo são vistas como um inimigo que procura obscurecer ou destruir a verdade: todo esforço deve ser feito para desacreditar esse inimigo e impedi-lo de receber qualquer tipo de escuta aberta ou simpática entre os fiéis. Em segundo lugar, é extremamente simples. O mapa fundamentalista habitual tem apenas duas, ou no máximo três, cores: ele distingue apenas dois, ou no máximo três, tipos de cristianismo. Há o evangélico, que tem toda a razão, embora se deva ter muito cuidado para que o evangelicalismo permaneça fundamentalista: caso contrário, rapidamente se deteriorará. Em segundo lugar, e em oposição a isso, está a grande massa do que se considera ser a opinião 'liberal'. De um modo geral, a maioria dos argumentos fundamentalistas é dirigida contra os liberais e, portanto, é válida e eficaz apenas se for verdade que o não-fundamentalista é realmente um liberal. A terceira possibilidade é a opção católica. [...]. Este esquema é muito simples por uma razão óbvia: é elaborado e destinado a pessoas que basicamente ignoram o cenário teológico. Qualquer mapa adequado das variedades de crenças religiosas dentro do cristianismo teria de começar por distinguir pelo menos uma dúzia de tipos ou correntes de pensamento, das quais a

corrente fundamentalista seria apenas uma - e bem pequena, mesmo que muitas pessoas pertencem a ele - e o atual liberal seria apenas mais um - e novamente um bastante pequeno, cujo eleitorado encolheu muito ao longo deste século.¹⁴¹

Esta extrema simplicidade somada a esse caráter bélico e litigioso da religiosidade fundamentalista, consequências diretas da negação hermenêutica das mediações, acontecem sob o símbolo da Bíblia. Por isso, também é relevante ressaltar como o evangelicalismo fundamentalista é, estruturalmente, uma religiosidade com amplo apelo popular. A superficialidade teológica é profundamente necessária para que a fé fundamentalista se expanda a partir de um discurso de valorização da Bíblia — tão intensa nas tradições protestantes. Esse reconhecimento é necessário para entender **como** o movimento fundamentalista se popularizou e continua até os dias de hoje. Partamos agora para analisar a estrutura da compreensão do mundo na religiosidade fundamentalista, isto é, sua hermenêutica.

3.2

A estrutura hermenêutica do fundamentalismo religioso evangélico

A partir deste amplo repertório que comprova a centralidade simbólica do Livro no itinerário do fundamentalismo, sendo usado como um álibi para a própria perversidade política dessa tradição, lançamo-nos agora nos domínios da hermenêutica. Se a religiosidade fundamentalista pode ser identificada, especialmente, como uma dominação do outro “absolvida” e “nutrida” no símbolo da Bíblia, tudo isso nasce da estrutura hermenêutica desse movimento, ou seja, a forma como esse movimento interpreta a vida.

O problema fundamentalista é, no fim das contas, um problema interpretativo, não primariamente acerca do texto bíblico, mas sim, do próprio ato de interpretar. O fundamentalista nega suas mediações culturais, temporais, geográficas, econômicas, sociais e todas os demais elementos que condicionam a compreensão. Por essas negações, ele vislumbra-se como um sujeito universal e atemporal, e é a partir deste ponto que sua política se torna necessariamente violenta, predatória e colonizadora. Mas, para isso, primeiro se faz necessário uma rápida introdução à hermenêutica e sua relação com a transição entre modernidade e pós-modernidade.

¹⁴¹ BARR, J. *Escaping from fundamentalism*, p.163-164 [tradução nossa]

3.2.1

O percurso histórico da discussão sobre hermenêutica

O conceito de hermenêutica aponta para um campo complexo que se desenvolveu no decorrer da história moderna e contemporânea. Este campo reflete uma dinâmica tensa entre o ser humano, a realidade, a verdade, a mentira, a compreensão, a incompreensão, o entendimento e o desentendimento. Falar de hermenêutica é falar de uma arte complexa. Quanto a isto, os pesquisadores apontam para ao menos três fases ou tradições que ajudam na conceituação do que seja hermenêutica. Evidentemente, embora essas fases estejam cronologicamente estruturadas uma após a outra, não estamos sugerindo uma análise positivista, como se a fase seguinte fosse melhor ou mais madura que a anterior, eliminando e ultrapassando-a. Estamos, na verdade, diante de uma apropriação crítica de uma fase pela fase anterior que produz um aprofundamento, expandindo o que seja hermenêutica. As fases coexistem e, juntas, iluminam o conceito. Dito isto, do que falamos quando falamos de hermenêutica?

Inicialmente, falar de hermenêutica era, basicamente, falar da arte da interpretação de textos. O uso dessa expressão se consolidou especialmente na obra do teólogo Johann Conrad Dannhauer (*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*) em 1564, que o usou para se referir à arte de interpretar os textos sacros, ou seja, a hermenêutica sagrada. Aqui, hermenêutica se tratava de um conjunto de métodos para auxiliar na interpretação de algumas passagens. Para Jean Grondin, esta é a primeira fase ou tradição da hermenêutica.

No sentido clássico do termo, a hermenêutica designava outrora a arte de interpretar os textos. Essa arte se desenvolveu sobretudo no seio das disciplinas ligadas à interpretação dos textos sagrados ou canônicos: a teologia (que elaborou uma *hermenêutica sacra*), o direito (*hermenêutica iuris*) e a filologia (*hermenêutica profana*). A hermenêutica desempenhava, então, uma função auxiliar, no sentido de que vinha secundar uma prática da interpretação, que tinha necessidade, sobretudo, de um socorro hermenêutico quando tinha de enfrentar passagens ambíguas ou chocantes. Ela possuía um objetivo essencialmente normativo: propunha regras, preceitos ou cânones que permitissem bem interpretar os textos. A maioria dessas regras eram tomadas de empréstimo da retórica, uma das ciências fundamentais do trivium (ao lado da gramática e da dialética) e no seio da qual encontravam-se com frequência reflexões hermenêuticas sobre a arte de interpretar.¹⁴²

¹⁴² GRONDIN, J. *Hermenêutica*, p.12

Segundo esta primeira tradição, hermenêutica é, portanto, uma “disciplina auxiliar e normativa nas ciências que já praticam a interpretação”¹⁴³. É o problema e o dilema da interpretação localizada, sobretudo, nas linguagens escritas. A fim de lidar com textos cujos sentidos não são tão claros, “se faz” ou “se usa” hermenêutica. Existe um vínculo muito íntimo entre interpretação-hermenêutica com a necessidade de sentido, verdade e entendimento nesta primeira fase. Esta tradição ganha um novo sentido, inaugurando sua segunda fase com Friedrich Schleiermacher e depois, com Wilhelm Dilthey.

Foi Schleiermacher quem protagonizou os primeiros passos rumo a uma universalização da hermenêutica, desregionalizando-a. Segundo Paul Ricoeur, “o que há, antes dele, é, de um lado, uma filologia dos textos clássicos, sobretudo os da antiguidade greco-latina, e, de outro, uma exegese dos textos sagrados, o Antigo e o Novo Testamento”¹⁴⁴ O filósofo polaco, convicto de que o entendimento não é algo tão natural e inato, e que o desentendimento não é apenas uma exceção a alguns textos ambíguos, mas um risco muito real e palpável em qualquer comunicação e discurso, eleva a hermenêutica de sua função exegetica-filológica de alguns textos bíblicos e clássicos para um método geral que serve à compreensão. Parece que, para Schleiermacher, “o trabalho da hermenêutica não deve intervir apenas quando a compreensão se torna incerta, mas desde os primeiros começos de todo empreendimento que visa compreender um discurso”¹⁴⁵. A hermenêutica carece de “mais método a fim de conter o perigo do desentendimento, potencialmente universal.”¹⁴⁶

A hermenêutica passa a ser, nesta segunda fase, um conjunto de métodos que serve à boa compreensão não apenas de um texto, mas de todo discurso. Deixa de ser uma metodologia para abordar apenas textos e se generaliza, se universaliza, tornando-se um aporte metodológico para toda linguagem, comunicação e discurso. Por meio desses métodos, deseja-se conter o perigo constante do desentendimento que se avizinha constantemente. É neste sentido que se fala da universalização da hermenêutica ou da elaboração de uma hermenêutica geral em Schleiermacher. A hermenêutica não pode ser apenas o conjunto de métodos ou a arte para entender

¹⁴³ Ibid., p.13

¹⁴⁴ RICOEUR, P. *Hermenêuticas e Ideologias*, p.26

¹⁴⁵ GRONDIN, J. *Hermenêutica*, p.27

¹⁴⁶ Ibid., p.28.

alguns textos específicos (clássicos ou bíblicos). Ela precisa “ser aplicada a todo justo entendimento”¹⁴⁷ porque ele sabe que alguém sempre pode ficar prisioneiro de suas próprias representações, e isso torna a possibilidade do desentendimento algo universal. Como bem sintetizou Grondin, em Schleiermacher,

tudo pode se tornar objeto de hermenêutica. Essa universalização avança paralelamente com a ampliação da estranheza. Se discurso falado não fazia parte da alçada da hermenêutica clássica, era justamente porque ele era contemporâneo, imediatamente presente, e portanto, diretamente inteligível. Apenas o discurso escrito, e mais especialmente o dos autores antigos e remotos, comportava um elemento de estranheza que requeria uma mediação hermenêutica. [...] Schleiermacher universaliza essa dimensão: o discurso de outros, mesmo que seja meu contemporâneo, encerra sempre um momento de estranheza. A primeira condição da hermenêutica é, efetivamente, que algo de estranho deve ser entendido.¹⁴⁸

É a partir desses esboços iniciais e não sistematizados de Schleiermacher que Wilhelm Dilthey também consta entre os protagonistas para a segunda fase desse campo conceitual complexo chamado hermenêutica. Dilthey aproveitou o salto universalizante que a hermenêutica adquiriu em Schleiermacher para tentar fornecer uma estrutura metodológica estável para as ciências humanas no decorrer do século XIX. Esta necessidade se deu, sobretudo, por conta da solidez metodológica que as ciências exatas adquiriram com Emmanuel Kant.

Kant foi quem aplicou “o golpe mortal à metafísica tradicional, ciência impossível do suprassensível, e que teria transformado a filosofia em uma metodologia das ciências exatas”¹⁴⁹. Mas então como ficariam as ciências humanas, especialmente a história e a filologia? Para serem consideradas ciência, precisam de métodos que sustentem sua legitimidade.

Foi para fornecer uma estrutura que dê legitimidade, razoabilidade e aceitação universal às ciências humanas que Wilhelm Dilthey se dedicou. Ele desejava oferecer uma fundamentação lógica, epistemológica e metodológica das ciências humanas, assim como as ciências exatas também possuíam. Como um grande leitor e conhecedor das obras de Schleiermacher, Dilthey une as considerações sobre hermenêutica do filósofo polaco ao seu projeto de fornecer uma metodologia para as ciências humanas, garantindo sua objetividade. Este projeto de Dilthey continua ampliando o papel da hermenêutica — como bem iniciou Schleiermacher — a fim

¹⁴⁷ Ibid., p.29

¹⁴⁸ Ibid., p.28-29

¹⁴⁹ Ibid., p.32

de fornecer condições universais para o entendimento no campo das ciências humanas. Para ele, o papel essencial passará a ser “estabelecer teoricamente, contra a intrusão constante do arbitrário romântico e do subjetivismo cético no campo da história, a validade universal da interpretação, base de toda certeza histórica.”¹⁵⁰

A terceira fase ou tradição da hermenêutica é, justamente, o questionamento da viabilidade desse empreendimento que Dilthey desejou a partir das contribuições de Schleiermacher. As ciências humanas ou do espírito podem, de fato, rivalizar com as ciências da natureza em níveis metodológicos? É possível estabelecer teoricamente, em níveis universais, um conjunto de técnicas que objetivasse o processo da compreensão? Seria possível uma compreensão objetiva, de alcance universal, que se pudesse ter certeza? Para Dilthey sim, e, para isso, a hermenêutica deveria ser compreendida como uma epistemologia e metodologia, como um conjunto de técnicas.

O nome que iniciou teoricamente um questionamento a esses objetivos foi Martin Heidegger. Assim como em Schleiermacher e Wilhelm, houve uma virada universal da hermenêutica — de modo que ela deixa de ser um conjunto de técnicas para a interpretação de textos clássicos e bíblicos, para se tornar uma arte geral da compreensão, em Heidegger houve uma virada existencial-ontológica — onde a hermenêutica deixa de ser uma arte geral da compreensão nos limites da epistemologia e da metodologia, e passa a ser uma reflexão teórica e filosófica sobre a própria existência, o ser humano e a compreensão:

Com Heidegger, a hermenêutica mudará de objeto, de vocação e de estatuto. Primeiramente, ela mudará de objeto, deixando de incidir sobre os textos ou sobre as ciências interpretativas para incidir sobre a própria existência. Podemos falar, então, de uma virada existencial da hermenêutica. Ela também mudará de vocação, porque a hermenêutica deixará de ser entendida de maneira técnica, normativa ou metodológica. Ela passará a ter uma função mais fenomenológica, mais destruidora no sentido libertador do termo, que decorre de sua mudança de estatuto: ela não será apenas uma reflexão que incide sobre a interpretação (ou seus métodos), ela será também uma realização de um processo de interpretação que se confundirá com a própria filosofia.¹⁵¹

Em linhas mais fundamentais, a terceira fase ou tradição hermenêutica considera que a compreensão, o saber e o entendimento — os objetivos dessa arte hermenêutica — não conseguem ser tão objetivos, estáveis, puros e universais como sonharam Schleiermacher e Dilthey. As técnicas, metodologias e epistemologias

¹⁵⁰ Ibid., p.35

¹⁵¹ Ibid., p.38

não garantem a objetividade que se pretendia justamente porque não existe a possibilidade de prescindir desta estrutura existencial. Nós olhamos o mundo de dentro. A compreensão, portanto, está na base da existência, e esta não pode se tornar objeto porque antecede e compõe o próprio sujeito.

As interpretações não podem ser absolutas e universais porque interpretar é existir, e o ser humano depende do seu meio para conseguir compreender. O ser humano, neste sentido, é um ser hermenêutico. Antes das técnicas, metodologias e epistemologias, nas próprias fundações da existência, está, desde sempre, uma determinada interpretação do ser e do mundo que atravessa e condiciona tudo. Porque “é na relação com minha situação, na compreensão fundamental de minha posição no ser que está implicada, a título principal, a compreensão”¹⁵².

Então a primeira fase ou tradição da hermenêutica pergunta: como compreender e entender este texto difícil? Quais técnicas podemos usar para entender estes textos clássicos e bíblicos? A segunda fase ou tradição pergunta: como compreender e entender não apenas os textos? Como lidar com o risco do desentendimento sempre presente e atuante em qualquer experiência comunicativa? Como compreender todo e qualquer discurso, seja este antigo ou contemporâneo, escrito ou falado? Como saber se o que estou entendendo é de fato correto e objetivo? A terceira fase ou tradição pergunta: onde acontece a compreensão? O que está atado a este processo? Quem está compreendendo o quê e quando? Como alguém vem a compreender? A história da hermenêutica é como uma dança entre essas três fases que, embora sequenciais, nunca aniquilaram uma à outra, antes aprofundaram-se mutuamente.

Houve, como pontuado, uma apropriação crítica de cada tradição pela seguinte, como se acontecesse uma expansão do que envolve o compreender, o conhecer, o entender. De uma técnica para ler um texto, aprofunda-se para uma técnica geral do entendimento e da compreensão, e enfim se aprofunda em uma grande investigação e reflexão sobre quem está compreendendo e buscando entender.

E é sobretudo nesta terceira fase que se torna possível perceber uma virada epistemológica, cultural e simbólica entre a modernidade e pós-modernidade. No florescer desta terceira fase, uma percepção foi se consolidando, especialmente nas

¹⁵² RICOEUR, P. *Hermenêuticas e Ideologias*, p.39

contribuições de Nietzsche e Heidegger: quanto mais se perguntava sobre o sujeito que conhecia-entendia-compreendia, mais se situava a compreensão em um horizonte existencial, e, portanto, cada vez menos era possível os saberes serem universais e seguramente objetivos. Isso porque:

o compreender, o interpretar é o próprio modo como o homem apreende as coisas, a forma como experimenta o mundo e se relaciona com ele, não sendo [possível] uma elaboração racional ou teórica a posteriori, a qual pode levar ao entendimento puro sobre algo¹⁵³.

Esta terceira fase da hermenêutica aponta para a própria transição epocal entre modernidade e pós-modernidade. É a hermenêutica compreendida em chaves existenciais que torna possível entender o edifício hermenêutico da religiosidade fundamentalista, ou seja, é pensando a hermenêutica no horizonte existencial que se compreende a forma de interpretar a existência e o mundo da religiosidade fundamentalista. Kenton Sparks resume de forma perspicaz como essa transição hermenêutica da segunda para a terceira fase está relacionada com a mudança da modernidade para a pós-modernidade:

Se todas as visões do mundo são moldadas pela racionalidade humana, como Kant argumentou, e se a própria racionalidade é, por sua vez, formada e informada por nossas tradições culturais, como Hegel sugeriu, então não há razão para supor que os seres humanos possam ser observadores objetivos da realidade. Vivemos e respiramos nossas tradições culturais como um peixe nada na água. Como resultado, o ideal moderno de um intérprete objetivo, cujo ponto de vista não é obstruído pela tradição, acaba sendo uma impossibilidade. O sujeito cognoscente de Descartes, que vê o mundo objetivo corretamente, se foi, substituído pelo conhecedor culturalmente incorporado, cujas visões, percepções e noções de “verdade” dependem profundamente do discurso social e do tecido cultural de sua comunidade. A razão humana nunca foi, e nunca poderia ser, um exercício que descobre verdades desencarnadas, a-históricas, descontextualizadas. Nossas alegações de verdade, e até mesmo nossa própria razão, dependem de nossa herança cultural. Assim, em certos aspectos, o pós-modernismo nos traz um círculo completo na história da epistemologia, pois afirma que a tentativa modernista de escapar da tradição estava destinada a participar desde o início até o fracasso, porque todos os seres humanos – incluindo Descartes – são radicalmente formados e inevitavelmente numa tradição ideológica. O pós-modernismo é, no fundo, uma reafirmação do significado e da importância da tradição na vida humana.¹⁵⁴

A quebra de expectativas acerca do alcance e da garantia de objetividade e universalidade, e o reconhecimento cada vez mais ampliado dos limites onde acontecem a experiência da compreensão e de que a racionalidade é mais fraca e incapaz do que antes se imaginou, demarcaram uma nova temporalidade cultural,

¹⁵³ CAMPOS, B. M. (Org.). *Fundamentalismo*, p.64

¹⁵⁴ SPARKS, K. L. *God's Words in Human Words*, p.41 [tradução nossa]

linguística, filosófica e discursiva na história do ocidente. Parece que com a virada existencial da hermenêutica e a multiplicação dessas produções que passaram a pensar mais sobre o próprio intérprete, ao invés do texto, desencadeou-se uma virada arrebatadora e feroz. As transformações epistemológicas, metodológicas e antropológicas eram, portanto, inevitáveis.

Alessandro Rodrigues Rocha mapeia essa transição epistemológica e hermenêutica a partir de três rejeições pós-modernas à modernidade: a rejeição da visão dualista do mundo; a rejeição do fundacionalismo; e a rejeição das metanarrativas. Essas rejeições, ao mesmo tempo que revelam o que seja a pós-modernidade, também nos ajudam a compreender em níveis hermenêuticos, antropológicos e epistemológicos o que era a própria modernidade e como o fundamentalismo não apenas a rejeita, mas também a expressa.

A rejeição à visão dualista do mundo tem a ver com o conceito de racionalidade, e com a distinção entre corpo e alma feita por Descartes, talvez o grande ícone para o início do período moderno. Na modernidade imperavam uma concepção racionalista forte e uma antropologia dualista. Para o filósofo, físico e matemático francês, a alma, residência da razão, tem primazia sobre o corpo, residência dos sentidos e afetos. O corpo não é nada mais do que a extensão do sujeito pensante. Eu sou na medida que penso, e meu corpo se trata apenas de uma máquina que abriga esse processo.

Essa “superioridade da alma pensante frente ao corpo destituído da sacra dignidade conferida pela razão”¹⁵⁵ acaba por reificar a razão em detrimento da corporeidade e dos sentidos. Isso é problemático porque “estabelece uma relação de domínio da razão sobre o corpo humano e os demais corpos”¹⁵⁶ que passa a habitar a esfera das coisas, dos objetos. Essa forma de conceber a racionalidade, desidentificando-a do corpo, cria uma relação de sujeito-objeto. Como conclui Alessandro, no modelo dessa racionalidade,

todas as coisas são objetificáveis, tudo pode ser dissecado como um cadáver sob a frieza do bisturi empunhado pelas mãos discursivas como um cadáver sob a frieza do bisturi empunhado pelas mãos discursivas dos proponentes da verdade, que desencantando o mundo, podem manipulá-lo a fim de produzir o desenvolvimento tão alardeado, bem como para dar manutenção ao ideal do progresso. O resultado dessa matriz da racionalidade — racionalização — é ambíguo: se por um lado não se pode negar os avanços da ciência e da técnica e, com ele, a melhoria de vida de enormes porções da população mundial; por outro, [não se pode negar] os profundos

¹⁵⁵ ROCHA, A.R. *Filosofia, Religião e Pós-Modernidade*, p.27

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.28

traços de devastação da natureza, de especialização fragmentadora do conhecimento e da existência humana e, a coisificação das relações inter-humanas e intercriaturais.¹⁵⁷

A primeira rejeição da pós-modernidade foi, portanto, a essa forma de pensar o sujeito, seu corpo e razão. Na modernidade, o sujeito pensante objetifica e inferioriza tudo que não está relacionado ao pensamento. Por isso, porque o corpo é apenas uma máquina e o saber e conhecer acontecem independentes dele, as avenidas para conclusões abstratas, anistóricas e universais estão pavimentadas.

Em suma, a partir do dualismo cartesiano que instaurou uma abordagem à realidade baseada no método sujeito-objeto, [...] a razão humana (compreendida metafisicamente tendo sua sede na alma) ficou livre para submeter objetivamente toda a realidade extensiva e não pensante. Assim, toda a realidade fora do sujeito torna-se objeto de análise científica do sujeito. Nesse sentido, a realidade é isto que é mensurável. O “eu” torna-se o centro e o ponto de partida do conhecimento teórico da realidade. [...] O resultado drástico dessa centralização do “eu” é que o sujeito moderno se compreende não somente único e original, mas também como individual, ou ainda como solitário.¹⁵⁸

Essa marca antropológica e epistemológica do sujeito moderno possibilita, inevitavelmente, o fundacionalismo: a segunda marca epistemológica, hermenêutica e antropológica da modernidade. Porque o sujeito é o que pensa, e sua alma-razão está sediada em níveis metafísicos — ou seja, sem vínculos históricos, materiais e temporais — torna-se possível elaborar um discurso universal acerca da realidade que sirva como fundamento único e imutável de onde se pode discernir e deduzir o que é a verdade. Trata-se da elaboração de princípios inquestionáveis aos quais todos, universalmente, devem retornar a fim de discernir o que seja a verdade. A pós-modernidade pode ser compreendida como um período contundentemente contrário a esse projeto fundacionalista que se sustenta nessa compreensão sobre a racionalidade citada acima. Para Rocha, a pós-modernidade é marcada, ao contrário desse projeto moderno, pela convicção de que “não existe uma única ideia de ser, nem uma única ideia de verdade, nem uma visão universal e unitária da história. Nessa postura pós-moderna, encontra-se uma “pluralidade de seres, de verdades e de histórias particulares”¹⁵⁹. Na concepção filosófica, política, teológica, epistemológica, hermenêutica e antropológica pós-moderna, não é possível existir uma verdade como fundamento último de compreensão da

¹⁵⁷ Ibid., p.29-30

¹⁵⁸ Ibid., p.36-37

¹⁵⁹ Ibid., p.43

realidade, porque o sujeito-pensante e sua razão não possuem esse alcance pretendido.

O que nos leva à última rejeição pós-moderna: a rejeição das metanarrativas. A modernidade, ao seguir essa perspectiva antropológica e epistemológica que afirma a possível adequação da mente à realidade, sendo possível então capturá-la, acaba crendo que é possível um acesso único a ela, “expresso adequadamente de maneira total, universal e unívoca”¹⁶⁰. Metanarrativas, um conceito que Alessandro Rocha extrai de Jean François Lyotard, são estas grandes narrativas que tentam estruturar, explicar e justificar determinadas instituições sociais, políticas, institucionais, morais e culturais. Na estrutura epistemológica da modernidade, algumas dessas metanarrativas são assumidas como absolutas, e é a esta ascensão que a pós-modernidade se coloca como crítica.

À modernidade, sustentada sobre o princípio do sujeito racional, coube os sistemas totalitários e a celebração de descrições absolutas acerca da realidade (metanarrativas). Agora, porém, no horizonte pós-moderno, o descrédito destas grandes descrições inaugura uma outra epistemologia onde a pequena narrativa continua a ser a forma por excelência assumida pela invenção imaginativa. A legitimação dessas pequenas narrativas não passa pela capacidade de totalização das metanarrativas, mas por conjuntos de regras — sempre necessárias —, porém com uma determinação sempre local.¹⁶¹

Sobre o horizonte da modernidade, Walter Brueggemann também oferece uma outra síntese poderosa. Segundo o autor, encontramos (1) um novo modelo de conhecimento fundamentado na objetividade; (2) a busca pela razão pura, livre de todas as contingências, a partir de uma negação de todas as formas de corpo-terra; (3) feminilização do corpo e da terra e masculinização do pensamento; (4) passagem do oral para o escrito; (5) um movimento do particular para o universal; (6) mudança do local para o geral, de modo que a verdade tinha que ser a mesma em todos os lugares; (7) movimento do temporal para o intemporal, de modo que o real seja imutável.¹⁶²

Perceba, portanto, como na temporalidade moderna, a razão, a verdade e o conhecimento são considerados a partir de uma suposta emancipação das contingências, em chaves universais e atemporais, e por meio de negações do corpo e da terra. Todas estas marcas mencionadas que marcam a epistemologia,

¹⁶⁰ Ibid., p.44

¹⁶¹ Ibid., p.46-47

¹⁶² BRUEGGEMANN, W. *Texts Under Negotiation*, p.21-22

antropologia e hermenêutica, até a crise da modernidade, estão presentes no fundamentalismo.

Esta retrospectiva é importante para entender a relação ambígua do fundamentalismo com a modernidade que foi acenada no capítulo anterior. Ele não é uma rejeição completa da modernidade. Ele é, antes, um “alter ego reprimido da modernidade”¹⁶³. Ao mesmo tempo que a rejeita, dela também se nutre. O fundamentalismo “era uma reação à modernidade, mas, contraditoriamente, utilizando o racionalismo moderno de comparação como método de interpretação da Bíblia¹⁶⁴. E não apenas isso. As crenças elementares do intérprete fundamentalista estão em total correspondência ao estatuto antropológico moderno. Neste caso, Zabatiero foi certo:

Nessa concepção [moderna], o sujeito é mais bem-visto como uma “mente” do que como um “corpo”, conseqüentemente, sua relação com o mundo exterior (à mente) é a de sujeito – objeto. Não admira que se tenha construído, a partir daí, a ideia do homem branco, europeu, adulto, educado, empreendedor, conquistador como o próprio “sujeito universal”. A concepção iluminista do sujeito prescindia dos atributos de gênero, cultura, posição socioeconômica, religião; de fato, prescindia dos “não-sujeitos”, mulher, pobre, índio, negro, doente, criança, idoso etc. É este o sujeito que interpreta a Bíblia e encontra nela sua própria imagem.¹⁶⁵

Quanto ao estatuto político da Religião — especialmente a perda de influência política e discursiva — o fundamentalismo se colocou radicalmente contra e se organizou para enfrentar esses novos discursos políticos e religiosos. Mas, no interior da sua compreensão de mundo, ou seja, em níveis interpretativos e filosófico-hermenêuticos, o fundamentalismo permanecia profundamente moderno. Os fundamentalistas, ontem e hoje, continuam insistindo na universalidade das suas proposições, na atemporalidade das suas propostas, na objetividade do seu conhecimento, na estabilidade absoluta dos seus pressupostos. Continuam invisibilizando suas contingências, suas tradições e seu corpo, para que continuem se projetando como universais. Os fundamentalistas continuam objetificando o outro, tratando tudo e todos como objeto — inclusive Deus. Eles continuam pensando a verdade como um produto dos métodos corretamente empregados. Mesmo que seja um filho rebelde, o fundamentalismo ainda tem no seu DNA as marcas da modernidade.

¹⁶³ ZABATIERO, J. *Hermenêutica Fundamentalista: uma estética do interpretar*. Estudos de Religião, Ano XXII, n.35, 14-27, jul / dez. 2008, p.19

¹⁶⁴ RIBEIRO, C.O. *O Princípio Pluralista*, p.302-303

¹⁶⁵ ZABATIERO, J., op. cit., p.17

Essas ilusões resistem dentro do paradigma metafísico. Ao fim, todo esse projeto da modernidade esboçado acima depende da metafísica, isto é, depende desta estrutura epocal e de um arranjo político-filosófico-religioso que crê “em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria reconhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais”¹⁶⁶. O fim da modernidade e a virada existencial da hermenêutica (em níveis filosóficos e epistemológicos) demarcam o fim da metafísica enquanto paradigma epocal, enquanto história do próprio ocidente. Esta é a contribuição mais fundamental de Martin Heidegger. Alguns autores acreditam, inclusive, que o fim da metafísica — a apropriação heideggeriana do conceito de Nietzsche da morte de Deus — é o grande sinal do fim da modernidade.

No fim da metafísica, todas essas formas de abordar a realidade, a verdade e o ser — regida pela metafísica — deixam de ser sustentáveis, aceitáveis e éticas. Porque este paradigma metafísico que regeu a filosofia, a política e a religião desde a antiguidade até a modernidade pressupõe uma ordem estável, universal e imutável a qual todos devem se conformar. No paradigma metafísico predominava esse tipo de dinâmica: a “realidade”, o “verdadeiro”, o “ser” é algo que está posto, é uma essência que já está dada, e o papel da humanidade é se aproximar, descobrir e buscar este ideal dado e revelado. Especificamente na modernidade, em contraposição aos períodos antigos, este ideal é alcançado pelo sujeito-pensante por meio das técnicas, metodologias e provas científicas.

O incômodo com essa tradição metafísica não é apenas conceitual, mas também ético e político. Na opinião de Gianni Vattimo, o pensamento de Heidegger pode ser lido também como uma crítica à época de uma perspectiva fundamentalmente política. “Seu pensamento era motivado principalmente pela recusa do objetivismo científico, não porque não fosse verdade, mas porque não era correto”¹⁶⁷. Vattimo, na esteira do seu mestre, desenvolve uma relação maravilhosa entre metafísica e violência.

Nem todos os metafísicos foram violentos, mas diria que quase todos os violentos de grandes dimensões foram metafísicos. Se Hitler tivesse odiado apenas os hebreus do seu quarteirão, teria incendiado a casa deles e pronto; mas em determinado momento ele teorizou em geral que eram uma raça inferior e ficaríamos melhor se acabássemos com todos eles. Ou seja, chegou a ter uma teoria que achava verdadeira. E não acho que seja muito difícil entender isso. Nietzsche é muito explícito nesse

¹⁶⁶ VATTIMO, G. *Depois da Cristandade*, p.22

¹⁶⁷ Id., *Não ser Deus*, p.55

sentido. Para ele, a metafísica é um ato de violência, quer apropriar-se das “regiões mais férteis”, ou seja, dos princípios primeiros para poder dominar todas as consequências. As primeiras linhas da *Metafísica* de Aristóteles falam mais ou menos a mesma coisa: o sábio é aquele que sabe tudo; e pode saber tudo sabendo as causas primeiras e é sabendo as causas primeiras que nos permitem controlar os efeitos. A nossa tradição é dominada pela ideia de que, se contarmos com uma entidade estável, podemos em seguida mover-nos livremente. Mas se fixamos uma entidade estável é porque queremos obter algum efeito, ou porque queremos demonstrá-la com autoridade e dureza aos outros. Quando alguém quer vir me dizer a verdade absoluta é porque quer me colocar sob os pés, quer me dominar. Para onde vai esse discurso em termos de cristianismo?¹⁶⁸

A hermenêutica-existencial na pós-modernidade afirma que este sujeito racional, universal e absoluto, resumido à razão, não existe mais. O ser humano não conhece o mundo “apesar e a despeito” do seu corpo. Ele conhece o mundo estando envolvido e implicado nele. Como foi dito, ele olha o mundo de dentro. A realidade não é um objeto que ele diseca sem implicações e atravessamentos. O ser humano não é uma mente pensante que possui um corpo. Sua racionalidade não é irrestrita, totalmente objetiva e estável como se imaginava nos horizontes metafísicos. A distinção antropológica entre corpo-sentidos-afetos e razão-alma até possibilitou, por um tempo, pensar o ser humano e seus saberes como situados fora do tempo e da história. Essa desidentificação entre a razão e o corpo até possibilitou, por um tempo, convicções fundacionalistas e a fabricação de metanarrativas universais e absolutas. Mas a partir do momento que não somos apenas uma mente, mas “esperança, sentimentos, medos, projetos... seres finitos, com um passado e um futuro, mas não só aparências, então o Ser não pode ser pensado nos termos da metafísica objetivista”¹⁶⁹.

Eu “sou um ser finito, nasço e morro em certo ponto da história. É possível, portanto, que eu possa ser portador dessa absoluteza [...]”¹⁷⁰? Nestas viradas, se solidifica a convicção de que o conhecimento humano perfeito, universal, objetivo, puro e anistórico é uma ilusão dos ingênuos ou uma arrogância dos violentos. Percebe-se, com o passar do tempo, que os pensamentos e as palavras não espelham perfeitamente a realidade, fazendo com que as proposições sejam sempre limitadas, contingentes, fracas, localizadas, metafóricas.

¹⁶⁸ Id., *Adeus à Verdade*, p.84

¹⁶⁹ Id., *Não ser Deus*, p.40

¹⁷⁰ Id., *Adeus à Verdade*, p.74

3.2.2

O fundamentalismo como uma negação hermenêutica

A partir das contribuições da seção anterior, podemos sintetizar da seguinte maneira: a terceira fase ou tradição hermenêutica-existencial é um reflexo e um fruto da própria mudança de paradigma político, filosófico, religioso e antropológico da modernidade para a pós-modernidade. O projeto da modernidade — que só cabia nos horizontes metafísicos — chegou ao fim depois de uma sequência de frustrações das mais diversas e interdisciplinares possíveis.

A hermenêutica, sobretudo na primeira e segunda fase, se tratava de um conjunto de técnicas para auxiliar a compreensão e impedir o desentendimento — primeiro de textos clássicos e bíblicos, depois de todo discurso e comunicação. Somente na terceira fase, começa-se a observar o próprio sujeito que interpreta e então se inicia uma meditação sobre o chão — existencial — onde acontece a compreensão.

As duas primeiras fases da hermenêutica espelham o horizonte metafísico que prevaleceu da antiguidade até a modernidade. Mas somente na terceira fase da hermenêutica, a partir das inúmeras guinadas filosófico-político-religiosas, solidifica-se a compreensão que a racionalidade não acontece independente de sua corporeidade, sendo o homem não apenas uma mente, mas também seus sentidos, suas experiências, seus afetos, seus interesses, sua comunidade, seu tempo, sua tradição, isto é, sua historicidade.

Essas mudanças antropológicas, epistemológicas e ontológicas acarretaram muitas outras transformações. Foram elas que acabaram por relativizar as tentações fundacionistas e a absolutização das metanarrativas. Os saberes absolutos passam a ser provisórios, deixam de ser universais e se transformam em locais. As palavras deixam de ser descrições exatas e ganham novamente suas condições metafóricas e simbólicas. A história, a tradição, o tempo, o lugar, as condições econômicas, o gênero... todas esses condicionamentos da existência estão atuantes na tarefa da compreensão, e limitam seu alcance, nunca permitindo que alguém se coloque como o referencial absoluto, puro, objetivo e universal. É dentro deste novo horizonte hermenêutico-existencial que o fundamentalismo pode ser entendido como uma hermenêutica:

Portanto, se considerarmos o conceito de hermenêutica em seu sentido mais amplo, como condição existencial do homem (um ser de linguagem), como potencialidade humana, ou seja, aquela disposição para compreender e interpretar, podemos dizer que o fundamentalismo pode ser considerado, ele mesmo, uma hermenêutica, no sentido de uma postura, uma atitude, um modo de compreender a realidade, uma leitura, entre tantas outras. E, analisando suas características (...), associando-as a outros âmbitos que não somente o religioso protestante americano, por exemplo, podemos entender por que alguns autores chegam a afirmar a existência de uma hermenêutica fundamentalista em geral, que extrapola os limites de um movimento específico.¹⁷¹

E é também a partir desta possibilidade, que se insere a crítica vital de Juan José Tamayo à religiosidade fundamentalista, que talvez seja a maior inspiração da nossa hipótese acerca da forma fundamentalista de compreender a vida e o mundo. Segundo Tamayo, a principal característica deste movimento é que ele “rejeita o elemento de pré-compreensão, tanto na escrita dos textos sagrados quanto na sua leitura.”¹⁷².

Como a hermenêutica moderna tem mostrado, um texto não é acessado de forma asséptica, mas sim com bagagem cultural, com uma ideologia específica, com alguns preconceitos, de brincadeira, com uma compreensão prévia. Os textos são sempre lidos de uma certa perspectiva. Na leitura, no comentário ou na interpretação do mesmo, estão implícitas a própria subjetividade do leitor, comentarista e intérprete e seu mundo social, cultural, etc. Mais ainda: quem lê ou interpreta um texto o está recriando e reescrevendo. Como disse Gregório Magno sobre o texto bíblico, “a Escritura cresce em seus leitores”. A relação entre os textos sagrados e as comunidades históricas de leitura e interpretação exige o recurso ao círculo hermenêutico, que não tem de ser vicioso. A comunidade crente interpreta a si mesma quando lê e interpreta os textos de sua tradição religiosa.¹⁷³

Ao situar sua crítica à religiosidade fundamentalista em níveis hermenêuticos, Tamayo nos ajuda a recuperar a convicção de que a interpretação fundamentalista da Bíblia não é nada mais ou menos que isto: uma interpretação. Esta rejeição dos elementos da pré-compreensão é séria e grave do ponto de vista exegético e político. Ela é acompanhada do esquecimento que a condição interpretativa é “inescapavelmente subjetiva, necessariamente provisória e inevitavelmente controversa”¹⁷⁴ e por conta disso, limitada, contingente, metafórica e localizada. Todos os indivíduos e comunidades possuem uma provisoriedade inescapável, uma finitude inevitável, um vínculo comunitário inalienável que impede articulações universais, totalizantes e absolutas. Isso porque — como veio lembrar a última

¹⁷¹ CAMPOS, B.M. *Fundamentalismo*, p.65

¹⁷² TAMAYO, J.J. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, p.89 [tradução nossa]

¹⁷³ Ibid., p.89 [grifos nossos]

¹⁷⁴ BRUEGGEMANN, W. *Biblical Authority*. Disponível em: <<https://www.religion-online.org/article/biblical-authority/>>. Acesso em: 30 jun. 2023

tradição hermenêutica — o ato de interpretar está vinculado, intimamente, à própria existência. As técnicas e metodologias são importantes, mas a existência as precede.

A última fase hermenêutica nos ajudou a recuperar a noção de que somos razão, mas também afetos, desejos, medos, interesses, esperanças e angústias. Veio nos lembrar que não somos indivíduos solitários, mas especialmente, pessoas comunitárias antecidas por uma tradição (linguagem, pressupostos, cultura, família). Tudo isso está atado ao processo interpretativo e condiciona a experiência do entendimento e compreensão. A terceira tradição hermenêutica nos ajudou a recordar que estamos localizados em um período específico da história, que somos dependentes de um (entre muitos) sistemas linguísticos, e que fomos concebidos no mundo em uma coordenada geopolítica e cultural específica. Por isso, qualquer esquecimento ou rejeição do chão existencial do evento da compreensão acarreta, necessariamente, prejuízos exegéticos e políticos.

Walter Brueggemann, renomado teólogo bíblico do Antigo Testamento, é muito pedagógico ao falar sobre a condição dos estudos bíblicos e da interpretação a partir dessa tradição hermenêutica-existencial no horizonte da pós-modernidade. Para ele, nós “vivemos em um contexto pluralista, no qual muitos intérpretes em muitos contextos específicos diferentes, estão agindo na interpretação textual (teológica)”¹⁷⁵. Neste contexto, a interpretação não é mais feita por uma pequena e institucionalizada elite. No que diz respeito ao acesso às Escrituras, por exemplo, os avanços tecnológicos das modernizações possibilitaram um alcance inimaginável com o advento das mídias e da imprensa. Essa situação pluralista “se caracteriza precisamente pelo desaparecimento de qualquer suposição comum e universal no início da leitura”¹⁷⁶, de modo que “o ambiente intelectual é ocupado por construções mutuamente competitivas e por descrições da realidade moral para as quais não existe árbitro”¹⁷⁷. Essa nova situação hermenêutica-existencial resgata o fator-finitude comum a todas as comunidades e tradições. Por isso Brueggemann conclui:

Parece não haver escapatória dessa situação competitiva e conflituosa; não existem “respostas no final do livro” com as quais todos concordariam — sejam críticas, clássicas ou de defesa. [...] Agora reconhecemos que não existe interpretação livre de interesses, não existe nenhuma interpretação que não esteja a serviço de algum interesse e, em certo sentido, alguma defesa. De fato, é uma ilusão iluminista a

¹⁷⁵ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.103-104

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.104

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.104

possibilidade de haver interpretações livres de interesse. [...] Isso significa, muito provavelmente, que não pode existir uma interpretação certa ou definitiva, mas apenas julgamentos provisórios pelos quais o intérprete se dispõe a assumir responsabilidade prática, e que sempre devem ser submetidos à conversão conflituosa mais ampla. Portanto, qualquer conclusão interpretativa adequada irá desfrutar de sua adequação apenas por um momento. Essa tarefa interpretativa está muito distante da antiga e consagrada tarefa hegemônica, na qual era possível obter “resultados assegurados”. A meu ver, entretanto, uma interpretação fiel — ou seja, interpretação congruente com o texto sendo interpretado — requer uma disposição para se permanecer envolvido nesse processo de julgamento e não se esconder em uma comunidade interpretativa isolada¹⁷⁸

Com a virada hermenêutica no horizonte pós-moderno, não só a situação interpretativa ganha novos contornos mas a própria Bíblia também. Isso porque essa forma de interpretar a existência da religiosidade fundamentalista transforma a Bíblia em um livro que ela não é. Por isso que nesta rejeição, a Bíblia acaba perdendo sua textura, sua abertura, sua polifonia. Ao negar os componentes existenciais que demarcam a compreensão, as teologias fundamentalistas acabam perdendo de vista essas condições no próprio texto. A terceira fase hermenêutica veio recordar que as condições geopolíticas, culturais, temporais e comunitárias que incidem sobre nós, também incidiram nos autores e comunidades bíblicas, afinal, eles também eram humanos. Rejeitar esses elementos da pré-compreensão culmina em um projeto que acaba extraindo do Livro sua historicidade, e isso é grave!

Por conta dessa rejeição hermenêutica operada no interior da religiosidade fundamentalista, a Bíblia se transforma em um livro sem história, de modo que ela própria “aparece como um sujeito absoluto, a-histórico e universal”¹⁷⁹. Estamos contemplando, evidentemente, um empobrecimento canônico, uma ingenuidade doutrinária e uma superficialidade literária e interpretativa que podem acarretar conclusões sobre Deus, o outro e o mundo extremamente violentas, ultrapassadas e desnecessárias. Essa rejeição hermenêutica fundamentalista gera, conseqüentemente, ao menos três considerações inaceitáveis sobre a Bíblia na religiosidade fundamentalista segundo Luiz Alexandre Solano Rossi:

a. Doutrinismo – a Bíblia é reduzida a mera confirmação das doutrinas professadas pelos seus leitores; ao invés de Palavra de Deus que fala e age na história dos seres humanos, ela é considerada mero repositório de proposições doutrinárias a quais, de fato, não são outras senão as doutrinas fundamentais já previamente definidas. Como

¹⁷⁸ Ibid., p.105-106

¹⁷⁹ ROSSI, L. A. S. *O fundamentalismo bíblico como suicídio teológico*, p.26. Revista de Interpretação bíblica latino-americana, v.8, n.3, 23-34, 2022. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Ribla/article/view/1037245/8377>> Acesso em: 10 jul. 2023

consequência desta característica da leitura fundamentalista, a diversidade de teologias e perspectivas existentes na Bíblia é desconsiderada, perdendo a escritura o seu caráter crítico e profético.

b. Individualismo – pratica-se uma redução individualista do ato de ler e do próprio significado do texto. Busca-se o “que a Bíblia quer dizer para mim”, ao mesmo tempo em que se ignora a sociedade da qual o próprio leitor faz parte. Esse individualismo, por sua vez, também se remete aos próprios textos, considerados obras de indivíduos especiais, gênios religiosos direta e magicamente inspirados por Deus para escrever a verdade eterna e a-histórica e des-contextual. Consequentemente, a Escritura perde o seu caráter social, cultural e histórico, e sua mensagem é grandemente reduzida aos interesses individuais e egocêntricos de seus leitores.

c. Espiritualismo – ao se negar o caráter histórico e contextual das Escrituras, resta apenas afirmar seu caráter espiritual. Enquanto cosmovisão bíblica, o espiritual é aquilo que vem de Deus e cria vínculos entre o ser humano e Deus, na leitura fundamentalista, espiritual é o oposto de material – entendido o material como aquilo que é histórico, social, cultural, em uma palavra: humano.¹⁸⁰

Mas não é só. Esta estrutura hermenêutica, além de revelar problemas exegéticos e teológicos graves, também produz problemas políticos muito severos. A negação das mediações hermenêuticas incapacita a religiosidade fundamentalista a viver no ambiente plural da modernidade e pós-modernidade. O outro se torna necessariamente uma ameaça — ou pela sua ignorância ou pela sua maldade. A colonização e negação do outro virá pelo adestramento educacional doutrinário ou pela demonização e aniquilação. Essa estrutura “não-existencial” na hermenêutica fundamentalista, ou seja, essa forma de compreender a si, a Bíblia e o mundo, impossibilitam uma existência amorosa e pacífica com o diferente. Com essa estrutura hermenêutica

o plural torna-se uniforme e o relativo torna-se absoluto. Assim, produz-se uma mistura de planos entre o Absoluto e as mediações; ainda mais, uma suplantação disso por estes. Na linguagem religiosa, que é fruto da convenção de uma comunidade crente e funciona como um código comum de comunicação para poder se entender, torna-se uma fórmula fixa e imutável, assume a forma de dogma e funciona na comunidade crente como ortodoxia. O pluralismo é visto, portanto, como uma ameaça à unidade da fé.¹⁸¹

Essa confusão entre o Absoluto e o Relativo gera uma violência sem tamanho. É necessário perguntar: como uma tradição, demarcada no tempo e no espaço, passa a reivindicar um status tão amplo e universal? Como uma tradição específica, parte de uma ramificada teia de outras tradições na história da igreja, passa a reivindicar-se como a norma e a regra sobre os tópicos da fé? De que maneira uma voz no meio

¹⁸⁰ Ibid., p.26-27

¹⁸¹ TAMAYO, J.J. *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, p.87-88 [tradução nossa]

de um grande coral que compõe a Igreja passa a enxergar-se como única voz autoritativa para falar em nome de Deus e da Bíblia?

Essas confusões acontecem porque o fundamentalista — seja propositalmente diante das suas ambições políticas ou inconscientemente por conta de suas inseguranças — nega os elementos da pré-compreensão. É desta forma que sua tradição de local passa a ser universal e referencial. Ao se recusarem a enxergar os limites linguísticos, tradicionais, comunitários e interpretativos das suas leituras de mundo, a tradição evangélico-fundamentalista deixa de se ver ao lado das demais, para se ver sempre acima, e isto é uma tragédia do ponto de vista político. Esse edifício hermenêutico revela as principais deformações da religiosidade fundamentalista, a saber, seu caráter autoritário; sua uniformidade e rejeição da pluralidade; sua intolerância e índole persecutória das diferentes crenças; sua pretensão de universalidade; sua reivindicação do absoluto, entre outras.

Quando este homem universal e referencial se choca com outro homem; quando esta tradição universal e referencial é atravessada por outra tradição; quando esta comunidade universal e referencial se encontra com outra comunidade, o que acontece? O fruto óbvio dessa negação hermenêutica é a inevitabilidade da violência, da perseguição e da dominação do outro. A partir de uma negação das mediações culturais, políticas, temporais, econômicas, geográficas e todas as outras que condicionam o processo de interpretação, os fundamentalistas começam a vislumbrar-se como o crente universal, ideal e atemporal. Eles ascendem sua tradição e seu discurso, elevando-as acima das outras, para que assim seja possível colonizar, dominar, escravizar, subjugar outras tradições e experiências.

E como essa religiosidade explica sua própria perversidade política? Como essa maldade é assimilada pelas comunidades evangélicas sem se aperceberem dessa insegurança e violência sistêmica? Eis a jogada de mestre da religiosidade fundamentalista: tudo isso está camuflado e é reproduzido na defesa e centralidade que o movimento atribui à Bíblia.

Em linhas interdisciplinares, não seria nem um pouco precipitado comparar a religiosidade fundamentalista, em níveis religiosos, com a colonialidade europeia, em níveis políticos. Hermenêuticamente essas duas interpretações da realidade são muito similares. Neste caso, o fundamentalismo seria certamente uma experiência político-religiosa colonizadora do outro. Como articula a intelectual Cida Bento,

o discurso europeu sempre destacou o tom da pele como a base principal para distinguir status e valor. As noções de “bárbaros”, “pagãos”, “selvagens” e “primitivos” evidenciam a cosmologia que orientou a percepção eurocêntrica do outro nos grandes momentos de expansão territorial da Europa. Como diz Edward Said, o olhar europeu transformou os não europeus em um diferente e, muitas vezes, ameaçador, outro. [...] Analisando a visão do europeu sobre os não europeus, pode-se concluir que aquele ganhou em força e identidade, uma espécie de identidade substituta, clandestina, subterrânea, colocando-se como “homem universal”, em comparação com os não europeus.¹⁸²

Essa análise de Cida Bento sobre o homem europeu e a colonialidade guarda tantas similaridades com o homem fundamentalista e sua religiosidade, que uma paráfrase possibilitaria muitos entendimentos. Por meio dessa comparação, trocando alguns termos, podemos ver como o “discurso fundamentalista” sempre “destacou uma compreensão específica do que seja a Bíblia-Vida-Mundo-Deus” como base principal para “distinguir status e valor”. Podemos ver como as noções de falacioso, perigoso, infiéis e incrédulos estão vinculadas a uma determinada forma de compreender o mundo que está vinculada a um “olhar” que transformou os “não-fundamentalistas” em um diferente e, muitas vezes, ameaçador, outro. Podemos analisar como “a visão fundamentalista” sobre os “não-fundamentalistas” está alicerçada a em uma “identidade substituta, clandestina, subterrânea” do “crente universal”.

Sem uma conversão hermenêutica, de modo que se passe a apreciar a condição de intérprete, a religiosidade fundamentalista permanecerá com sua ilusão de universalidade, sua insistente autorreferencialidade e seu violento absolutismo. Sem uma reforma estrutural das suas convicções hermenêuticas, ou seja, sem uma nova forma de interpretar a si e o mundo, a Bíblia continuará a ser manipulada, esvaziada e diminuída. Sem um acolhimento honesto dessa nova condição existencial da compreensão, a religiosidade fundamentalista permanecerá desesperada diante do outro, amedrontada diante da diferença, e algoz de outras experiências religiosas — sejam elas nas gradações interiores do protestantismo e cristianismo, ou até mesmo na variedade inter-religiosa. Toda esta estrutura político-hermenêutica é apresentada ao público por meio de uma roupagem apologética e piedosa feita em nome da Bíblia. Esteticamente o problema é solucionado, mas estruturalmente ele ainda está lá. É necessário avançar agora, com

¹⁸² BENTO, C. *O pacto da branquitude*, p.28

uma análise mais detalhada, à dimensão política da religiosidade fundamentalista já inicialmente esboçada no decorrer deste capítulo.

3.3

Negação, colonização e demonização do outro: o fruto político do fundamentalismo religioso evangélico

Até aqui, tentamos oferecer um conceito para fundamentalismo. Propus que este fenômeno pode ser entendido a partir da relação dinâmica e indissociável entre Bíblia, Hermenêutica e Política. No horizonte deste trabalho, o fundamentalismo é considerado uma “forma religiosa de compreender a si, ao outro e ao mundo” [*hermenêutica*] que promove uma política de dominação, colonização e negação do outro” justificada a partir de um “apego simbólico da Bíblia”. Por meio deste conceito, torna-se possível não apenas uma distinção entre religiosidades fundamentalistas e conservadoras, mas também pode-se criar um critério, um filtro, um discernimento, um código que seja capaz de perceber as tentações fundamentalistas que espreitam as mais variadas formas religiosas, a começar pelas cristãs evangélicas.

Na formação deste conceito, começamos mostrando o vínculo da religiosidade fundamentalista com a Bíblia. A partir de um repertório interdisciplinar, relacionando perspectivas históricas, teológicas, psicológicas e sociológicas sobre o fundamentalismo, afirmamos a centralidade concedida ao Livro nessa experiência religiosa e como, nesta aparente centralidade, a Bíblia se torna um *álibi* que inocenta uma postura política de ódio, intolerância e perseguição.

Depois argumentamos como era o edifício hermenêutico dos adeptos desta religiosidade, ou seja, como funciona a compreensão-interpretação do mundo desta comunidade, e como ela cria, conseqüentemente, essa lógica política de negação, colonização e demonização do outro. Isto acontece porque na estrutura hermenêutica fundamentalista existe a rejeição dos elementos da pré-compreensão que estão envolvidos no processo de entendimento e interpretação de maneira que o fundamentalista perde sua historicidade e portanto, passa a se contemplar como a referência universal, atemporal, puro e absoluto em todos os espaços que habita.

Resta-nos, agora, aprofundar sobre a lógica política da religiosidade fundamentalista: dominação, colonização e negação do outro. As considerações do bispo John Shelby Spong podem ser pertinentes para esta introdução:

Se um determinado sistema religioso possui a verdade - algo "uma vez entregue", de forma imutável, a seus fundadores, como a epístola de Judas parece reivindicar – então segue-se rapidamente que esse sistema claramente tem o monopólio da salvação ou do caminho para o sagrado. Portanto, não deveria ser surpreendente ver essa reivindicação registrada de forma vigorosa e, na maioria das vezes, ofensiva. Se a salvação é encontrada apenas em nossa tradição de fé, então aqueles que estão fora de nosso sistema são perdidos, são mal educados ou são invencivelmente ignorantes. Se eles estiverem perdidos, qualquer tática de conversão ou estratégia missionária é apropriada, pois é nosso dever e nosso encargo “sob Deus” estender a mão para salvá-los, quer eles queiram ser salvos ou não. Se eles são mal educados, podemos nos relacionar com eles e seus entendimentos religiosos como lamentáveis, desinformados e primitivos, sem nunca nos preocuparmos em entender o papel que esses valores religiosos desempenham em sua vida corporativa. Finalmente, se eles são invencivelmente ignorantes, então qualquer tática que possa ser usada para abri-los à verdade pode ser justificada. Isso torna a crueldade, a tortura e a guerra na busca da pureza da religião bastante legítimas. Esse tipo de imperialismo religioso exige que seus adeptos estejam convencidos de que eles, e somente eles, possuem a verdade absoluta. O efeito sempre presente dessa mentalidade religiosa é diminuir tanto as práticas quanto o ser de qualquer um que possa estar fora do sistema para o qual essas reivindicações estão sendo feitas. Essa diminuição, por sua vez, torna os forasteiros objetos adequados tanto para a conversão quanto para a atividade missionária. Tudo isso decorre da afirmação de que a verdade suprema de Deus foi ou pode ser capturada por qualquer sistema religioso.¹⁸³

Esta descrição, embora não tenha sido articulada diretamente tomando a religiosidade fundamentalista evangélica como referência, não deixa de ser reveladora sobre o que estamos argumentando em todo este capítulo. A estrutura hermenêutica da experiência fundamentalista produz, necessariamente, um imperialismo religioso onde a crueldade, a tortura e a guerra — mesmo que seja uma guerra, uma crueldade e uma tortura simbólica — são justificáveis e às vezes, necessária. Neste sentido, religiosidades fundamentalistas agonizam, esperneiam e se inquietam diante do novo paradigma religioso, social e político que caracteriza a modernidade e a pós-modernidade: o pluralismo.

Em linhas gerais, a lógica política fundamentalista possui uma estrutura hermenêutica no seu interior que impossibilita uma vivência caridosa, servil e pacífica em uma sociedade plural. Mesmo que esse fechamento e perseguição não sejam imediatamente ou explicitamente percebidos por conta do arcabouço hermenêutico fundamentalista citado anteriormente, a demonização do diferente

¹⁸³ SPONG, J. S. *The Sins of Scripture*, p.222-223 [tradução nossa]

sempre será um pecado possível e inevitável em circunstâncias específicas. A religiosidade fundamentalista, portanto, é alérgica à pluralidade. Mas de onde surgiu este novo paradigma social, político e religioso da pluralidade? E como o fundamentalismo interage com ela?

A modernidade demarca um novo tempo. Como articulamos no desenvolvimento deste trabalho, e este novo tempo é marcado, sobretudo, por uma progressiva autonomia e emancipação dos discursos religiosos; pela constituição de uma nova epistemologia e uma nova concepção antropológica majoritariamente crítica e racionalista; por uma nova forma de lidar com o corpo e a natureza, onde eles passam a ser objetos; por um novo lugar destinado às religiões, especialmente o cristianismo ocidental; e por um progressivo desenvolvimento técnico, científico, industrial que possibilitou um mundo cada vez mais globalizado formado por novos espaços de interação das mais variadas tradições religiosas, e culturais das sociedades pelo mundo. É neste último ponto que encontramos uma boa porta para entendermos este paradigma pluralista da qual a religiosidade fundamentalista é alérgica.

A modernização libera todas as forças que contribuem para o pluralismo — urbanização, migração em massa (inclusive o turismo em massa), alfabetização geral e educação superior para um número cada vez maior de pessoas e todas as recentes tecnologias de comunicação. Na nossa modernidade globalizada, quase todo mundo fala com todo mundo, ou direta ou indiretamente. Com a exceção de algumas tribos ainda isoladas no interior da Amazônia, a maioria dos nossos contemporâneos está consciente do fato de que há modos de vida diferentes, valores diferentes, cosmovisões diferentes.¹⁸⁴

A expressão “contribuir” é muito decisiva. Isso porque, em certo sentido, o pluralismo sempre existiu. Ele não foi, necessariamente, algo que nasceu com a modernidade. O pluralismo é algo que acontece desde tempos imemoráveis no interior da humanidade e suas sociedades. Cada ser humano é diferente um do outro, e nestas diferenças, mora a pluralidade. A título de ilustração, Christian Smith mapeia esta pluralidade no interior do próprio protestantismo. Em um capítulo muito pertinente da sua obra *The Bible made impossible: why biblicism is not a truly evangelical reading of Scripture* (2012), o autor mapeia a existência das inúmeras diferenças que existem dentro das tradições e denominações cristãs que comprovam a condição plural.

¹⁸⁴ BERGER, P. *Os Múltiplos Altares da Modernidade*, p.43-44

Por exemplo, existem diferenças (1) quanto às políticas eclesiais, no tocante a organização estrutural das comunidades cristãs; (2) quanto ao livre arbítrio e predestinação, se referindo às diferenças majoritárias entre calvinistas e arminianos; (3) quanto ao sábado, e sua observância ou não; (4) quanto a moralidade ou não da escravidão; (5) quanto às funções e diferenças entre os gêneros, sobretudo no lugar da mulher da igreja; (6) quanto a pobreza e riqueza, e o que significa cada grupo e cada condição diante de Deus; (7) quanto a guerra e a paz e a legitimidade ou não da violência; (8) quanto aos dons espirituais e suas diferenças, continuidades e expressões; (9) quanto às doutrinas da expiação e as interpretações sobre a morte de Jesus e sua relação com a salvação; (10) quanto às liturgias e cultos comunitários e as diferenças de celebrações em cada denominação, e às vezes, até no interior da própria denominação; (11) quanto à relação do cristianismo com a cultura e sua postura.

Elencando estas diferenças, Smith chama a atenção para a constante e inevitável realidade da pluralidade, mostrando como a Bíblia pode ser interpretada e recorrida para sustentar as mais variadas formas de crenças, comunidades e arranjos ante os mais variados temas. Apesar de não entrar no mérito nem na razoabilidade de todas essas interpretações, Smith as cita apenas para confirmar esta condição política, cultural e teológica do protestantismo estadunidense que ele deseja chamar atenção, e que para nossa argumentação é relevante. Esta pluralidade denominacional e teológica do protestantismo — que se sustenta nas diferentes interpretações da Bíblia —, é inevitável. Tão inevitável que é possível percebê-la presente na própria literatura bíblica. Ou seja, a pluralidade não existe apenas nas formas de ler a Bíblia, mas também no interior da própria Bíblia, na sua dinâmica interna, porque o “texto é geneticamente plural: ele junta o elemento histórico com a intencionalidade ampla e descontínua que é necessário perscrutar”¹⁸⁵, de modo que “o exercício interpretativo deve, por isso, apreciar o plural de que o texto é feito”¹⁸⁶.

A multivocalidade e polissemia da Bíblia, e a diversidade e divisão a que dão origem, são fatos inegáveis, históricos, empíricos, fenomenológicos. Não é que múltiplos significados possíveis sejam necessariamente lidos nas escrituras pelas subjetividades dos leitores (embora às vezes sejam), mas sim que, mesmo quando os bons crentes devem ler os textos, as próprias palavras das escrituras podem e geralmente dão origem a mais do que uma interpretação possível, sem dúvida

¹⁸⁵ MENDONÇA, J.T. *A Leitura Infinita: A Bíblia e sua interpretação*, p.69

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.67

legítima. Essa multivocalidade e polissemia bíblica é exatamente o que explica muito por que o protestantismo em particular – a tradição que, como o campeão histórico da *sola scriptura* e da perspicuidade bíblica, promoveu principalmente o biblicismo – é extremamente fragmentado doutrinariamente, eclesiologicamente e culturalmente.¹⁸⁷

O que se quer reconhecer, diante de todos esses exemplos, é que a nova realidade social possibilitada pelos avanços técnicos, científicos e estruturais das sociedades é um tremendo desafio para quem deseja controle, poder e estabilidade. As reverberações emocionais e políticas desta nova realidade social são muitas. Em níveis emocionais, as certezas se tornam “mercadoria escassa”¹⁸⁸. Não existe mais uma única forma autorizada e intocável de ver, construir e ser no mundo. Em níveis políticos (ao menos em teoria), as garantias, privilégios e direitos não são mais exclusivos de uma comunidade ou tradição. Todas elas possuem igualdade e responsabilidades políticas as quais subscrevem.

No espaço da modernidade plural fica extremamente difícil manter e assegurar a auto-evidência do conhecimento tradicional: todas as interpretações perdem a garantia de sua exclusividade, e tornam-se hipóteses dentro de um quadro bem mais amplo de possibilidades. Uma semelhante situação provoca nos indivíduos e em suas comunidades insegurança e temor. Para uma gama significativa de pessoas, o pluralismo é visto como um peso e uma ameaça. [...] Não há como assegurar na situação moderna de pluralização a firmeza de “muros protetores” e sólidos: haverá sempre a possibilidade de brechas dispersivas. Os projetos restauradores atualmente em curso nos diversos domínios religiosos direcionam-se nitidamente para uma orientação de seus fiéis, e muitas vezes incluem a supressão ou pelo menos a limitação do pluralismo.¹⁸⁹

Existe neste novo tempo — mesmo que inicialmente isso não fosse pensado epistemologicamente como um projeto da modernidade — um inevitável encontro com o outro. Este outro relativiza a minha maneira de ver o mundo, isto é, torna-a relativa a um lugar, e por isso, torna-a legítima e compreensível apenas em determinadas circunstâncias. Como bem pontuou Walter Ferreira Sales, “o encontro com o outro os provoca a aceitar as consequências de nossa historicidade e a tornar relativo nossos esquemas mentais”¹⁹⁰. Esta relativização não é necessariamente uma maldição e um descrédito da possibilidade da verdade, mas sim, sua transformação.

¹⁸⁷ SMITH, C. *The Bible made impossible*, p.61

¹⁸⁸ BERGER, P. *Os Múltiplos Altares da Modernidade*, p.33

¹⁸⁹ TEIXEIRA, F. *O fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso*. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/04/o-fundamentalismo-em-tempos-de.html>> Acesso em: 30 jun. 2023.

¹⁹⁰ DE SOUZA, N. (Org.). *Teologia em Diálogo*, p.78

Nas sociedades plurais, a verdade deixa de possuir uma condição universal, atemporal e objetiva, para adotar uma condição local, temporária e subjetiva. Esta convicção de que “há diferentes possibilidades de definir a realidade”¹⁹¹ gera a diminuição do alcance e da estabilidade de uma determinada forma de ver o mundo, e este processo é a relativização. Tudo isto gera uma inquietação, um desconforto e uma angústia, afinal, “o pluralismo moderno enfraquece este dado-como-certo”¹⁹². Ivo Pedro Oro resume bem como este novo horizonte onde não existe mais uma plausibilidade subjetiva e social torna fértil o solo de onde florescem os fundamentalismos:

Já foi afirmado que a realidade sociocultural em crise, da qual decorre a falta de plausibilidade subjetiva e social para determinadas camadas da população, explica a necessidade da produção simbólica por parte dos fundamentalistas. O mundo pluralista, religiosa e culturalmente influenciado pelos elementos da modernidade, ameaça destruir a plausibilidade da vida pessoal, da instituição religiosa e da sociedade. Por um lado, há falta de valores fixos aceitáveis. Por outro lado, estão aí o divórcio, o aborto, a violência, a desintegração das famílias, os conflitos de gerações, as drogas, a fome, o desemprego, a incerteza do amanhã, a instabilidade social, política e econômica, tudo isso conturbando o quadro de referência. Nesse mar agitado, tudo parece instável e questionado. Há uma desorientação normativa generalizada, uma anomia. A falta de pontos claros de referência torna a vida pessoal e social insustentável. Aflora a necessidade de sinais de identidade e de novos símbolos distintivos. Acontece isso porque um mundo em total reestruturação produz a perda da identidade e da plausibilidade da vida social.¹⁹³

A possibilidade fundamentalista se nutre desse desconforto e se apresenta com uma estética bem seduzente para prover estabilidade onde há instabilidade, certeza onde há dúvidas, segurança onde há insegurança, controle onde há o caos, hierarquia onde há igualdade. Segundo a lista de Júlio Zabatiero listada ao menos três motivos do porquê o fundamentalismo é seduzente segundo o autor: porque ele apresenta (1) um fundamento epistêmico sólido, com saberes certos e verdades incontestáveis que possibilitam um edifício racional técnico e científico; (2) um fundamento existencial seguro que provê uma identidade fixa e um sentido para a vida; (3) um fundamento religioso inabalável, onde Deus seja sempre-presente-da-mesma-maneira, sendo por isso, controlável.¹⁹⁴

¹⁹¹ BERGER, P. *Os Múltiplos Altares da Modernidade*, p.130

¹⁹² *Ibid.*, p.134

¹⁹³ ORO, I.P. *O Outro é o Demônio*, p.109-110

¹⁹⁴ ZABATIERO, J. *Hermenêutica Fundamentalista*, p.19-20. Estudos de Religião, Ano XXII, n.35, 14-27, jul / dez. 2008, p.19. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/170/180>> Acesso em: 10 jul. 2023.

A partir deste contexto esboçado acima, podemos ver como o fundamentalismo e o pluralismo são, no fim, duas faces da modernidade que se tensionam mutuamente. Esta ligação torna possível um conceito para fundamentalismo no horizonte pluralista:

Em um contexto mundial globalizado, as identidades religiosas são instadas a se posicionarem criticamente acerca de si mesmas, não obstante serem provocadas a se declararem como tais, a fim de darem razão de si a esse “outro” que constantemente as interpela. Como fenômeno exclusivamente moderno, os fundamentalismos surgem então como reação à secularização, à laicização e à consequente fragmentação identitária imposta pela globalização em curso, que tende a aproximar as fronteiras até então distantes umas das outras. [...] Diante da pluralidade cultural contemporânea as pessoas ficam divididas entre o diálogo de caráter mais cosmopolita e democrático e a redução fundamentalista.¹⁹⁵

Esta redução fundamentalista que Claudio de Oliveira Ribeiro comenta, demarcam o itinerário fundamentalista em sociedades plurais. A relação fundamentalista com o Outro pode se dar tanto pela via do isolacionismo, quanto pela via da beligerância. Ou as religiosidades fundamentalistas vão se isolar, expressando com isso um total fechamento e indiferença ao outro; ou elas vão lutar e enfrentar estas formas alternativas de compreender a vida e o mundo, desejando suprimi-las, exorcizá-las ou colonizá-las. Na elaboração de Ribeiro, este novo tempo pluralista nos pergunta: iremos nos fechar e perseguir o outro, como os fundamentalistas, ou iremos aceitar e ouvir o outro, como os não-fundamentalistas?

Esta forma de conceber a religiosidade fundamentalista — como um fechamento e perseguição ao outro — apontam para a fraqueza estrutural desta forma de religiosidade. Em níveis teológicos, temos uma revelação interessante se tomarmos o Livro de Gênesis como referência.

Enquanto no primeiro capítulo parece existir um ritmo e um planejamento já premeditado da parte de Deus, no segundo capítulo, temos descobertas, novidades e evoluções. Parece que o processo criativo de Deus evolui, cresce, amadurece. É neste segundo relato que está explicitado: “Não é bom que o homem esteja só”¹⁹⁶. Deus olha para o ser humano e vê que não era bom seu atual estado (solitário). Para melhorar, para crescer, para completá-lo, para se tornar bom, o ser humano precisa do outro que lhe é semelhante e diferente ao mesmo tempo.

¹⁹⁵ RIBEIRO, C.O. *O Princípio Pluralista*, p.306

¹⁹⁶ Gênesis 2:18

Por isso, dentre as inúmeras críticas teológicas que podemos fazer às religiosidades fundamentalistas, uma delas é esta: neste fechamento, isolacionismo ou perseguição-colonização do outro, a religiosidade fundamentalista revela-se antropologicamente deficitária e incompleta, e por isso, não é boa. Não é boa para o próprio indivíduo e comunidade fundamentalista que, ao fecharem-se para o outro, perdem em autoconhecimento, aprendizado e o alargamento das suas fronteiras. Mas também não é boa socialmente, porque este fechamento e perseguição arrebata qualquer possibilidade de paz, harmonia e respeito. O movimento fundamentalista,

por eclipsar a possibilidade de reconhecimento mútuo, por não reconhecer o outro como sujeito de direito, a postura intolerante representa, sobretudo, uma ameaça à democracia. Nesse sentido, devido à atual pluralidade de tendências culturais, a incapacidade de reconhecimento da pluralidade muitas vezes se torna um obstáculo à paz. [...] Arvorados na premissa religiosa de estarem cumprindo a vontade de Deus, muitos grupos religiosos assumem a intolerância como ato de coragem e de entrega. Por intermédio do cumprimento literal de seus princípios religiosos descartam todo pensamento divergente como heresia a ser combatida. Dessa maneira, converter o outro é uma exigência divina. É uma maneira de salvar a pessoa da perdição eterna. Ao fazer isso, ele ou ela se sente um verdadeiro profeta moderno que detém sua missão.¹⁹⁷

A religiosidade fundamentalista é, portanto, fechada ao outro. A heretização, demonização e conversão do outro são as únicas possibilidades políticas dessa forma de religiosidade. Esta lógica política está esboçada na forma como a obra prima fundamentalista evangélica (*The Fundamentals: a Testimony to the Truth*) posiciona-se sobre a Igreja Católica Apostólica Romana. Com um capítulo intitulado *Is Romanism Christianity?*, Thomas Whitelaw Medhurst já inicia ilustrando, quase que perfeitamente, o que estamos pontuando sobre a religiosidade fundamentalista. Em suas primeiras linhas, ele afirma: “Estou ciente de que, se eu tentar provar que o romanismo não é cristianismo, devo esperar ser chamado de **"intolerante, severo, sem caridade"**. No entanto, não estou assustado; pois acredito que de uma compreensão correta deste assunto depende a salvação de milhões.”¹⁹⁸

Parece que a lógica política fundamentalista de colonização, dominação e perseguição do outro podem ser sintetizadas nas próprias palavras dos seus intelectuais: a religiosidade fundamentalista é intolerante, severa e sem caridade.

¹⁹⁷ RIBEIRO, C. O. *O Princípio Pluralista*, p.308

¹⁹⁸ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. *The Fundamentals*, Vol.3, p.288 [tradução nossa]

Este encaminhamento político é resultado de uma forma específica de interpretar o mundo e a vida, e é absolvida simbolicamente pela Bíblia e pela necessidade da salvação de milhões. Todas as formas de violência, crueldade, intolerância e perseguição são justificáveis e necessárias quando se possui essa dinâmica interna.

A produção é tão violenta politicamente — mesmo que os autores prefiram crer que este ataque, negação e perseguição do outro são apenas itinerários inevitáveis de quem segue a Deus e a Bíblia —, que a obra chega a comparar o “Romanismo” com o “outro evangelho” — expressão retirada de alguns escritos neotestamentários da tradição Paulina. Segundo T.W. Medhurst, o “Romanismo” deve ser enfrentado por ser perigoso, ilusório e em últimas instâncias, demoníaco.

Consideremos bem o significado dessas passagens da Escritura. Paulo diz que não pode haver outro Evangelho; a conclusão, portanto, é evidente, de que esses professores não eram professores do cristianismo, mas de uma ilusão satânica. [...] Sugiro que o ensino de Roma seja pelo menos tão diferente daquele das Sagradas Escrituras quanto o que Paulo chama de "outro evangelho"; e que, portanto, suas palavras nos autorizam a dizer que o romanismo não é cristianismo.¹⁹⁹

Perceba bem como estas citações resumem as características do percurso religioso fundamentalista que estamos demarcando ao longo de todo este capítulo: a própria Bíblia nos “autoriza a dizer que o Romanismo não é Cristianismo”. Consequentemente, a própria Bíblia nos autoriza a ser intolerantes, persecutórios, violentos, soberbos e colonizadores diante de outra tradição religiosa. Convictos de que sua interpretação da tradição católica e da Bíblia são objetivas, puras, universais e imediatas, os fundamentalistas promovem um fluxo político necessariamente violento. Eles se sentem no direito e na responsabilidade de negarem toda a tradição católica, em nome de Deus. Toda esta violência é absolvida e justificada pelo seu apelo e apego aos versículos da Bíblia, que os “autoriza” a negar o outro sob a forma de cuidado, piedade e serviço a Deus.

Fica evidente, portanto, como religiosidades fundamentalistas possuem dificuldades, desconfortos e agonias quase que patológicas, diante da pluralidade social, cultural e religiosa que a modernidade possibilitou. Por conta de uma estrutura hermenêutica específica, justificada simbolicamente por meio da Bíblia, a tradição fundamentalista é inevitavelmente e inerentemente violenta. Esta estrutura política, hermenêutica e religiosa é perigosa pois conduz a uma “exclusividade que tende a demonizar o outro como inimigo a ser conquistado, eliminado,

¹⁹⁹ Ibid., p.289-290 [tradução nossa]

destruído”²⁰⁰. Podemos concluir com as linhas proféticas e certeiras de Ivo Pedro Oro:

Os fundamentalistas colocam-se em oposição aos outros, mesmo cristãos, por não viverem radicalmente, ou melhor, literalmente, os axiomas da fé e em oposição às maiorias sociais. Têm consciência de ser um povo fiel, uma minoria eleita. Sentem-se tocados por Deus, portadores de uma verdade absoluta, virtuosos e perfeitos. Têm bem nítidos os limites que os dividem dos outros. Os outros, a grande maioria, são apóstatas, moralmente pervertidos, arrastados pelo mundo. Enquanto o “nós” (fundamentalistas) constitui o resto fiel aos princípios fundamentais e imutáveis. [...] Esses eleitos e fiéis defendem suas oposições entrenchados nos seus grupos e comunidades. Os outros, que não estão no caminho da salvação e não aderem à verdade, são o inimigo. [...] Os que a eles se contrapõem assumindo outras posições, são vistos como ameaça e, por isso mesmo, combatidos. Os eleitos sentem-se chamados a cumprir uma missão: de enfrentar uma batalha ideal, moral, política, religiosa contra qualquer coisa ou alguém.²⁰¹

O outro como ameaça a ser contida, como inimigo a ser combatido, como um demônio a ser exorcizado, como um perdido a ser salvo, como uma alma a ser redimida: esta é a orientação política da religiosidade fundamentalista. É desta maneira que ela enxerga o outro e a ele se encaminha. Esta lógica política está estruturada hermeneuticamente (a partir da negação dos elementos da pré-compreensão) e justificada simbolicamente (a partir do uso da Bíblia).

Qualquer saída para religiosidade fundamentalista evangélica passará por novas aproximações desses componentes: Bíblia, hermenêutica e política. No caso da tradição evangélica, poderíamos dizer que o caminho para um afastamento real e frutífero do fundamentalismo passará por uma reforma ou libertação hermenêutica, saindo de uma negação da condição de intérprete para a sua apreciação. Passará por uma reforma ou libertação política, imaginando novas formas de lidar com o outro e com o diferente que salte da colonização, negação e perseguição do outro, para o amor e abertura. E passará por uma reforma ou libertação simbólica da Bíblia, imaginando uma nova forma de considerá-la, identificá-la e enfim, lê-la. Eis os objetivos do próximo capítulo: imaginar saídas, registrar caminhos, apontar direções que possibilitem uma emancipação das lógicas fundamentalistas e um domínio deste pecado que espreeita as religiosidades.

²⁰⁰ SOUZA, N. et. al. *Teologia em Diálogo*, p.70

²⁰¹ ORO, I.P. *O Outro é o Demônio*, p.127-128

4

Superando o fundamentalismo religioso cristão: práticas de resistência e libertação

Até aqui, fizemos o seguinte percurso: começando por um recorte histórico, tentamos localizar nos eventos, textos e produções da primeira fase fundamentalista evangélica (1900-1925), um conceito para o que seja esta religiosidade. Por meio de uma análise interdisciplinar, recorrendo a historiadores, psicólogos, filósofos e teólogos, propomos o fundamentalismo como uma forma religiosa de compreender [hermenêutica] a si, ao outro e ao mundo, justificado simbolicamente a partir Bíblia, que gera uma política de negação, demonização e colonização do outro,. O fundamentalismo é uma hermenêutica religiosa da vida, justificada e absolvida sob a árvore simbólica da Bíblia, que gera uma política de negação e demonização do outro.

A partir deste conceito, torna-se possível pavimentar caminhos de resistência e libertação ao fundamentalismo — este vírus que espreita todas as experiências religiosas. Sem uma atenção à “tentação fundamentalista”, rapidamente podemos cair nesta tentação, e com isso, violentar, rasurar e ensanguentar o tecido social onde estamos e onde vivemos. Os caminhos teológicos de libertação e resistência que serão apresentados neste capítulo se dividirão em dois eixos: um voltado para a Bíblia, e outro para a hermenêutica. A partir das propostas imaginadas em cada um desses eixos, se espera ter como fruto uma nova dinâmica política diferente da realizada na religiosidade fundamentalista.

Quanto ao eixo da Bíblia, procuraremos mostrar como uma das saídas do fundamentalismo passa por uma outra aproximação e concepção das Escrituras Sagradas. É necessário libertar a Bíblia deste enredo. Essa outra aproximação, não diretamente exegética-textual, mas especialmente teológica-sistemática, passa, primeiramente, por uma (1) diferenciação entre Bíblia e Revelação, tentando enxergar a Bíblia na totalidade do processo revelatório, que gera, conseqüentemente, (2) o reconhecimento da sua dupla composição: divina e humana e com isso, o acolhimento da sua pluralidade e temporalidade.

Ao perceber a Bíblia no processo revelatório, ao menos duas possibilidades são descortinadas. A primeira, de libertar Deus do apequenamento e objetificação que sofre quando toda a sua revelação é vinculada apenas ao Livro. Deus e sua

Palavra, Jesus, são maiores que a Bíblia. Na leitura da Bíblia encontramos, interiormente com Deus, e Ele é muito maior e incapturável do que gostaríamos, sempre escapando pelas mãos. O humilde reconhecimento do seu Mistério e de seu elemento abissal deve ser originário na experiência de fé. A segunda possibilidade consiste no resgate das dimensões históricas e humanas que estão entrelaçadas no evento da revelação divina. Tudo isto conduz a uma nova concepção da Bíblia como uma palavra divina e humana. A Bíblia, assim compreendida, retoma sua pluralidade, temporalidade, limitação, complexidade e textura.

Quanto ao eixo hermenêutico, deseja-se enfatizar “o sujeito que interpreta”, sobretudo a partir da última fase hermenêutica, isto é, na sua fase existencial. É necessário apreciar a condição de intérprete. O objetivo é apresentar um projeto de valorização do intérprete, mostrando como esta apreciação gera um acolhimento celebrativo da pluralidade.

Deseja-se mostrar como a condição de intérprete, que é própria da condição humana, envolve o reconhecimento da finitude, mostrando como isso enfraquece a pretensão de pureza, universalidade e objetividade que marcam as interpretações fundamentalistas. Deseja-se mostrar como esta finitude é testemunhada dentro das próprias tradições bíblicas, e como esta condição — finita e interpretativa — do ser humano gera uma nova aproximação da Bíblia fora das lógicas fundamentalistas.

Espera-se que a partir destas duas práticas seja possível vislumbrar uma postura política não-fundamentalista. É necessário documentar e organizar os horizontes e referenciais teológicos que ressignifiquem as compreensões fundamentalistas da Bíblia e da Hermenêutica.

As próximas linhas desejam apresentar um ensaio teológico capaz de fornecer, mesmo que panoramicamente, sugestões, caminhos e alternativas que fortaleçam a resistência aos assédios fundamentalistas, e que pavimente novos caminhos de libertação do cativo desta religiosidade, especialmente para a tradição evangélica. Evidentemente, estas contribuições esboçadas a seguir dialogam inicialmente com a tradição que concebeu o fundamentalismo religioso: a evangélica — embora certamente, não se limitem a ela.

4.1

Libertar a Bíblia do enredo fundamentalista

A religiosidade fundamentalista-evangélica, como evidenciamos no capítulo anterior, tenta suavizar, justificar e absolver sua política de negação e colonização do outro a partir da Bíblia. Quem discorda ou destoa da sua interpretação da vida e do mundo precisa ser perseguido, combatido e eliminado porque, em última instância, está discordando da própria Bíblia e conseqüentemente de Deus. Além disso, o Livro funciona como a grande árvore simbólica por meio da qual esta religiosidade se organiza e se expande popularmente. Da Bíblia os fundamentalistas creem emergir e para a Bíblia creem retornar. A capilaridade do movimento depende, portanto, do Livro. Mas o que é a Bíblia para a religiosidade fundamentalista? Como eles a caracterizam? Como eles a inserem na sua dinâmica? Para que a Bíblia sirva como abrigo para esta religiosidade, ela precisa ser compreendida em uma determinada direção.

Evidentemente, diante do recorte temporal que escolhemos para a (re)construção do conceito de fundamentalismo nesta pesquisa, nos deparamos com uma tarefa relativamente difícil. Apesar da variedade de artigos na obra *“The Fundamentals: a Testimony to the Truth”* (1909-1915), nela não existe uma sistematização intencional das crenças evangélicas-fundamentalistas sobre a Bíblia. A maioria dos artigos apresenta suas convicções sobre a Bíblia à luz dos problemas como o liberalismo, o socialismo, o romanismo e o modernismo. Contudo, apesar da dificuldade, é possível identificar alguns contornos sobre o que seja a Bíblia a partir de alguns artigos desta obra.

Para captar o que seja a Bíblia dentro da religiosidade fundamentalista é necessário entender que para eles, a Bíblia, antes de tudo, é um livro escrito por Deus, um “livro dado pelo céu”²⁰², um livro “dado por Deus”²⁰³. Dessa convicção depende toda a fé fundamentalista. Dentro desta religiosidade, o aspecto sobrenatural da Bíblia é necessariamente enfatizado, amplificado e maximizado. Em um dos artigos, é dito que a dimensão sobrenatural da Bíblia é um elemento essencial em uma doutrina sustentável da Escritura:

²⁰² TORREY, R. A.; DIXON, A. C. *The Fundamentals*, vol.1, p.80 [tradução nossa]

²⁰³ *Ibid.*, p.82 [tradução nossa]

Eu acho que é um elemento essencial em uma doutrina sustentável da Escritura, na verdade o cerne da questão, é que [a Bíblia] contém um registro de uma verdadeira revelação sobrenatural; e é isso que a Bíblia afirma ser — não um desenvolvimento dos pensamentos do homem sobre Deus, e não o que este homem e aquele passaram a pensar sobre Deus, como eles vieram a ter as idéias de um Jeová ou Iahweh, quem originalmente era a tempestade deus do Sinai, e como eles fabricaram a partir disso o grande Deus universal dos profetas — mas uma revelação sobrenatural do que Deus revelou a Si mesmo em palavras e ações aos homens na história. E se essa afirmação de uma revelação sobrenatural de Deus cair, a Bíblia cairá, porque está ligada a ela do começo ao fim.²⁰⁴

Evidentemente, os evangélicos-fundamentalistas não negam por completo a participação da humanidade na Bíblia, eles apenas a diminuem quase que totalmente. Seria desonesto, portanto, dizer que a tradição evangélica-fundamentalista nega a humanidade dos autores. No artigo escrito por James M. Gray (*“The Inspiration of The Bible”*²⁰⁵) encontramos alguns acenos a como a teologia evangélica-fundamentalista organiza a relação entre Deus e os humanos na composição da Bíblia. Essa organização é feita ao redor do tema da inspiração. Em um momento da sua argumentação, Gray reconhece que “Moisés, Davi, Paulo, João não foram sempre e em todos os lugares inspirados, pois então sempre e em todos os lugares eles teriam sido infalíveis e inerrantes, o que não era o caso”²⁰⁶. Contudo, apesar dessas limitações próprias de todos os seres humanos, essa falibilidade ou erro “nunca foi, em nenhuma circunstância, comunicado a seus escritos sagrados.”²⁰⁷

Inclusive, a tradição evangélica-fundamentalista não tem problemas em reconhecer que nem todas as palavras que estão na Bíblia são Palavras que refletem diretamente a vontade e o caráter de Deus. Eles sabem que “há palavras de Satanás na Bíblia, palavras de falsos profetas, palavras dos inimigos de Cristo”²⁰⁸, mas que, em última instância são Palavras de Deus porque Ele, “fez com que cada palavra da Bíblia, verdadeira ou falsa, fosse registrada [...] não no sentido de que Ele as pronunciou, mas de que Ele fez com que fossem registradas infalivelmente e inerrantemente para o nosso lucro”²⁰⁹. Isso endossa a convicção fundamentalista de

²⁰⁴ Ibid., p.106 [tradução nossa]

²⁰⁵ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. *The Fundamentals*, vol.2, p.9-43 [tradução nossa]

²⁰⁶ Ibid., p.11 [tradução nossa]

²⁰⁷ Ibid., p.11 [tradução nossa]

²⁰⁸ Ibid., p.12 [tradução nossa]

²⁰⁹ Ibid., p.12 [tradução nossa]

que “nas escrituras, não estamos lidando tanto com diferentes autores humanos, mas com um Autor Divino.”²¹⁰

No artigo sobre as Escrituras (“*The Scriptures*”²¹¹) escrito pelo teólogo e pastor A.C. Dixon, depois de citar alguns versículos, elenca três consequências claras sobre a Bíblia. A primeira, de que “a Bíblia é literatura escrita por ordem de Deus”²¹²; a segunda de que “a Bíblia é literatura escrita por ordem de Deus e sob a orientação de Deus”²¹³; e a terceira de que “a Bíblia é literatura escrita por ordem de Deus, sob a orientação de Deus e preservada pelo cuidado providencial de Deus.”²¹⁴

Perceba, portanto, que embora a tradição evangélica-fundamentalista não deixe de reconhecer a humanidade dos autores das Escrituras, em última instância, permanece central a ideia de que Deus estava na origem, no desenvolvimento e na conclusão desse projeto. Deus, através do Seu Espírito, agiu “direcionando-os e capacitando-os a escrever esses livros”²¹⁵ e que esse processo da “agência divina é inescrutável, embora seus efeitos sejam cognoscíveis”²¹⁶. James Gray conclui, representando os fundamentalistas: “não nos comprometemos a dizer como o Espírito Santo operou nas mentes desses autores para produzir esses livros, assim como não nos comprometemos a dizer como Ele opera no coração humano para produzir a conversão, mas aceitamos um como aceitamos o outro no testemunho que apela à fé”²¹⁷, isto é, “não conseguimos dizer exatamente como este processo funciona, apenas cremos dessa maneira.”

Essa fé de que Deus estava envolvido, desde a origem, na composição do texto bíblico aponta para uma necessidade inevitável de defender a infalibilidade e a inerrância da Bíblia. Afinal, Deus é infalível e não erra, e se a Bíblia é sua Palavra e seu projeto, ela necessariamente é infalível e inerrante. Este é o ponto de origem da bibliologia evangélica-fundamentalista: a sobrenaturalidade do Livro. Por isso, para uma reflexão teológica que tente captar quais sejam os contornos teológicos que a Bíblia assume nas teologias evangélicas-fundamentalistas, é indispensável

²¹⁰ Ibid., p.35 [tradução nossa]

²¹¹ TORREY, R. A. et al. *The Fundamentals*, vol.4, p.264-272

²¹² Ibid., p.265 [tradução nossa]

²¹³ Ibid., p.265-266 [tradução nossa]

²¹⁴ Ibid., p.266 [tradução nossa]

²¹⁵ TORREY, R. A. et al. *The Fundamentals*, vol.2, p.11 [tradução nossa]

²¹⁶ Ibid., p.11 [tradução nossa]

²¹⁷ Ibid., p.11 [tradução nossa]

primeiramente uma atenção a essa convicção primordial — de que a Bíblia é um livro dado pelo céu e dado por Deus. Somente assim conseguiremos compreender os demais contornos da Bíblia na religiosidade evangélica-fundamentalista especialmente quanto ao (1) uso-funcionalidade e quanto ao seu (2) conteúdo-literatura.

4.1.1

Quanto ao uso e funcionalidade da Bíblia no enredo fundamentalista

Como excelente ponto de partida o artigo do pesquisador Paulo Augusto de Souza Nogueira sobre a “Leitura Bíblia Fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos”²¹⁸. Na conclusão do seu artigo, Nogueira apresenta seis notas críticas sobre a abordagem fundamentalista da Bíblia, das quais destacarei especialmente uma que nos auxilia a perceber o lugar que a Bíblia ocupa na experiência fundamentalista:

O Fundamentalismo não surge de uma nova forma de ler a Bíblia. Não é, segundo dizem, um movimento bíblico, no sentido estrito do termo. O Fundamentalismo se utiliza da Bíblia de uma forma conservadora e literal para chegar a um sistema de doutrinas que considera indispensável (i.e. fundamental). É este corpo doutrinário que constitui o centro da teologia dos fundamentalistas, ela se utiliza dos textos bíblicos como textos-prova de frias definições dogmáticas.²¹⁹

Os fundamentalistas enclausuram a Bíblia para que, utilizando-a de forma conservadora, e na maioria das vezes literal, consigam sustentar um sistema de doutrinas que consideram indispensáveis e fundamentais para a experiência de fé e política, e dessa maneira, consigam absolutizar, sacralizar e universalizar sua forma de interpretar a vida. Não é prematuro caracterizar o uso da Bíblia na religiosidade fundamentalista como uma espécie de sequestro e aprisionamento. Este lugar é importante de identificar: primeiro está a forma de perceber o mundo, não a Bíblia em si. A Bíblia é o álibi utilizado pela comunidade. Por isso que Nogueira afirma: “todo o edifício fundamentalista é sustentado não por uma sólida hermenêutica bíblica e sim por um sistema doutrinário”²²⁰. Não podemos inverter as grandezas.

²¹⁸ NOGUEIRA, P.A.S. *Leitura Bíblia Fundamentalista no Brasil*, Caminhando, p.31-49 v.7, n.2 (2002) Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1466/1490>> Acesso em: 03 jul. 2023

²¹⁹ Ibid., p.47

²²⁰ Ibid., p.41

Este sistema doutrinário e a sua aceitação é que define se uma pessoa é fundamentalista ou não. Aliás, as pessoas podem se autodenominar fundamentalistas em razão de acreditarem em verdades fundamentais, a saber: a divindade de Cristo, seu nascimento virginal, a redenção pelo sangue de Cristo, sua ressurreição corpórea, a segunda vinda de Cristo, a pecaminosidade do homem e o juízo sobre o mundo, etc. [...] Onde entra a Bíblia então? A Bíblia é vista como a fonte fidedigna para obter o conhecimento destas verdades. Ela torna-se a autoridade infalível para este corpo de doutrinas. Ao contrário do que se poderia pensar, [o que interessa] não é a dinâmica da história do povo de Deus descrita no texto bíblico, nem mesmo o conteúdo da própria Bíblia que importam. O ponto decisivo está na autoridade que o texto tem para sustentar todo este edifício dogmático. [...] É com base na aceitação ou não deste sistema de doutrinas (do qual acreditam que a Bíblia é fonte) que os fundamentalistas decidem se alguém é cristão ou não (portanto se a alma terá salvação ou perdição eternas). A função da Bíblia é dar informações (tiradas literalmente e segundo arranjos malabarísticos entre diferentes textos) para a construção deste edifício doutrinário.²²¹

Na superfície, o fundamentalismo apresenta uma defesa e valorização das Escrituras, mas subterraneamente, está acontecendo o seu sequestro. Na religiosidade fundamentalista a Bíblia ocupa o lugar de “autoridade infalível”, de “fonte” para justificar, elevar e absolutizar uma determinada leitura de mundo. Esta é sua funcionalidade. Na opinião de Nogueira, dentro da religiosidade fundamentalista, a Bíblia deixa de ser a “dinâmica da história do povo de Deus” para se tornar o guardião moral, político e espiritual de uma determinada comunidade.

Esse uso-funcionalidade da Bíblia na tradição fundamentalista também é percebida por Aíla Luzia Pinheiro e Álvaro César Pestana no artigo “Os desafios do fundamentalismo para os estudos bíblicos e teológicos”²²². Segundo os autores — que recorrem à definição articulada pelo teólogo Júlio Zabatiero — o fundamentalismo seria melhor compreendido como uma *estética do existir*, isto é, “uma forma de perceber o mundo a partir do qual se emite juízo de valor sobre uma determinada realidade”²²³. Para sustentar essa forma de perceber o mundo, os fundamentalistas são aqueles que transformam a Bíblia em um “reservatório de *dicta probantia* destinado a confirmar argumentos, proposições, teses, [os fundamentalistas são aqueles] que usam textos bíblicos para legitimar seus silogismos teológicos”²²⁴.

²²¹ Ibid., p.41

²²² ANDRADE, A. L. P.; PESTANA, A. C. *Os desafios do fundamentalismo para os estudos bíblicos e teológicos*. Encontros Teológicos, V.37, N.3, Set-Dez.2022, p.783-802 Disponível em: <<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1740>> Acesso em: 10 jul. 2023

²²³ Ibid., p.791

²²⁴ Ibid., p.795

A Bíblia, portanto, foi sequestrada pelo fundamentalismo para que por meio dela fosse possível absolutizar sua “forma de perceber a realidade” nos seus mais variados níveis. O lugar da Bíblia no fundamentalismo é um não-lugar, isto é, um cativo. A Bíblia é reduzida da sua alteridade para ser controlada e absolvida na identidade de uma comunidade específica. Para que a leitura de mundo fundamentalista fosse “divinamente” chancelada e com isso as demais pudessem ser “demonizadas”, eles precisam, constantemente, afirmar que suas considerações são “bíblicas”.

Na tradição fundamentalista a Bíblia é inserida nesta engrenagem, ocupando este lugar: como a fonte, o reservatório e a autoridade infalível para uma forma de perceber o mundo previamente estabelecida no interior de uma comunidade específica. Por isso que a interação com as demais tradições e comunidades se dão, quase que por unanimidade, de formas violentas, persecutórias e colonizadoras.

Um exemplo de como a religiosidade fundamentalista usa a Bíblia no para perpetuar a forma particular da sua comunidade de perceber o mundo, pode ser percebido com muita nitidez em um dos artigos da obra prima fundamentalista (*“The Fundamentals: a testimony to the truth”*) no artigo escrito por Frédéric Bettex (*“The Bible and Modern Criticism”*²²⁵). Neste artigo, o teólogo sueco que oferece alguns argumentos que tentem comprovar “como a Bíblia é um livro divinamente inspirado, dado pelo céu, uma comunicação de um Pai para Seus filhos e, portanto, uma revelação”²²⁶. O que parece passar despercebido na argumentação de Bettex, é que os motivos elencados na sua elaboração espelham as convicções mais elementares da identidade religiosa evangélica. Em outras palavras, seja isso intencionalmente assumido ou inconscientemente produzido, Bettex considera a Bíblia um livro inspirado apenas e na medida em que ela reforce a “forma de perceber a realidade” evangélica-fundamentalista. Enquanto a Bíblia não se rebela contra a forma evangélica de perceber o mundo, confirmando por meio de textos e versículos essa leitura particular, a Bíblia é “palavra de Deus dada pelo céu”. Veja o fluxo argumentativo utilizado pelo autor.

O primeiro argumento que ele usa é que a Bíblia é um livro “dado pelo céu”, como “nenhum outro livro sagrado do mundo”, porque ela “condena o homem e

²²⁵ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (Ed.). *The Fundamentals*, vol.1, p.76-93 [tradução nossa]

²²⁶ *Ibid.*, p.80 [tradução nossa]

todas as suas obras. Não elogia sua sabedoria, sua razão, sua arte, ou qualquer progresso que tenha feito; mas o representa como estando à vista de Deus, um pecador miserável, incapaz de fazer qualquer coisa boa e merecedor apenas da morte e da perdição sem fim”²²⁷. Essa concepção antropológica não é universal nas mais variadas tradições cristãs, e tampouco é um testemunho uníssono na Bíblia — que reconhece a justiça, bondade e retidão de muitos homens e mulheres. Ela parece ser uma continuação da doutrina calvinista da “Depravação Total”, muito popular nas tradições evangélicas. Quando Bettex vincula a sobrenaturalidade da Bíblia, seu caráter inspirado e divino, à essa interpretação antropológica popular entre os evangélicos, ele está sacralizando, sobrenaturalizando, e divinizando uma interpretação específica da Bíblia, em nome da Bíblia. Essa inversão é sutil, subterrânea, quase imperceptível, mas está ali.

Seu segundo argumento, relacionado sistematicamente com este primeiro, é de que a Bíblia é um livro “dado pelo céu” que se “exalta muito acima de todos os livros meramente humanos por anunciar o grande mistério incompreensível de que Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito; para que todo aquele que nele crê não pereça mas tenha a vida eterna”²²⁸. Segundo ele, nenhuma outra religião e nação possuem deuses que teriam “prometido a essas pessoas que, ao tomar sobre si o pecado do mundo e sofrer sua punição, ele se tornaria assim um salvador e redentor para eles”²²⁹. Repare novamente esta operação fundamentalista em atividade. Bettex vincula a sobrenaturalidade da Bíblia e a elevação da sua religiosidade (cristã evangélica) à uma interpretação específica e hegemônica na tradição evangélica sobre a morte de Jesus (como expiação-penal-substitutiva). Essa perspectiva soteriológica é tão dominante na tradição evangélica que o versículo que ele faz menção para justificar seu argumento (João 3:16) foi assimilado dentro desse esquema dogmático evangélico-fundamentalista. O autor não se pergunta se essa concepção expiatória está presente nas tradições joaninas e não-joaninas. Esse versículo foi usado para defender a interpretação teológica específica dessa comunidade sobre o que seja expiação e o que foi a morte de Jesus. Percebe-se mais uma vez a Bíblia se tornando a fonte, a autoridade infalível, a guardiã de uma forma específica de perceber o mundo. Parece que para Bettex, a

²²⁷ Ibid., p.80 [tradução nossa]

²²⁸ Ibid., p.81 [tradução nossa]

²²⁹ Ibid., p.81 [tradução nossa]

Bíblia é um livro dado pelo céu porque ela afirma exatamente o que a comunidade dele entende. A Bíblia é divina enquanto ecoa as vozes da minha comunidade. Este lugar, quase como um cativeiro, é imprescindível para a religiosidade fundamentalista justificar e absolver sua política violenta, colonial e persecutória.

Um outro argumento utilizado por Bettex para defender a sobrenaturalidade da Bíblia que exemplifica esta dinâmica fundamentalista, se dá por conta da sua “influência benéfica entre todos os tipos de pessoas”²³⁰. Segundo o autor, a Bíblia

converte para uma vida melhor o ignorante e o erudito, o mendigo na rua e o rei em seu trono, a pobre mulher morando em um sótão, o maior poeta e o mais profundo pensador, europeus civilizados e selvagens incultos. Apesar de toda a zombaria e escárnio de seus inimigos, ela foi traduzida para centenas de idiomas e pregada por milhares de missionários a milhões de pessoas. Torna o orgulhoso humilde e o dissoluto virtuoso; consola os infelizes e ensina o homem a viver pacientemente e morrer triunfante. Nenhum outro livro ou coleção de livros realiza para o homem os grandes benefícios alcançados por este livro da verdade.²³¹

Se tomarmos como referência o quadrilátero de Bebbington para sintetizar a identidade teológica evangélica (como elaborado no capítulo 1), percebemos como, seja isso intencional ou não, Frédéric Bettex vinculou a sobrenaturalidade da Bíblia ao conversionismo, crucicentrismo (e a consequente antropologia que identificam esta comunidade) próprios da forma evangélica de interpretar a si, ao outro e ao mundo. Perceba, portanto, como nos três argumentos citados acima ocorre um uso da Bíblia para defender o esquema dogmático evangélico-fundamentalista, isto é, perceba como a religiosidade fundamentalista sequestra a Bíblia para que ela seja a fonte de autoridade, infalível e inquestionável, para proteger sua forma de ver o mundo.

Esse sequestro da Bíblia para inseri-la na engrenagem fundamentalista também é explicado pelo ponto de vista sócio-psíquico — afinal, “formulações escritas trazem a promessa de tal certeza”²³² — e pelo ponto de vista sócio-político — afinal, “a suposição é que Deus, o Absoluto último, se revelou absolutamente [...] o que a Escritura diz, Deus diz”²³³, de modo que aquele que fala em nome da Bíblia, fala em nome de Deus, e por isso, compartilha da sua superioridade e poder.

Para que essas demandas psíquicas e políticas da religiosidade fundamentalista sejam supridas a partir da Bíblia, o primeiro contorno que a Bíblia

²³⁰ Ibid., p.82 [tradução nossa]

²³¹ Ibid., p.82 [tradução nossa]

²³² DUNN, J. D. G. (Ed.). *Fundamentalisms*, p.16 [tradução nossa]

²³³ Ibid., p.17 [tradução nossa]

tem na estrutura da religiosidade fundamentalista reside, portanto, no uso-funcionalidade que ele a colocou: o fundamentalismo sequestrou a Bíblia para que ela seja o reservatório e a guardiã da sua forma particular de perceber o mundo.

É por isso que a religiosidade fundamentalista enfatiza, quase que de maneira completa, única e absoluta, seu aspecto divino, sobrenatural e não-humano para que assim sua forma de perceber o mundo se torne intocável, superior e absoluta tanto quanto a Bíblia. A religiosidade fundamentalista extrapola a sobrenaturalidade da Bíblia apequenando sua humanidade, e conseqüentemente, sua historicidade. Dizer que a Bíblia é a Palavra de Deus, quer dizer, imediatamente, que Deus é o seu autor, e por isso, ela é inerrante, absoluta e superior, assim como seu autor. Dessa maneira, quem fala em nome da Bíblia fala em nome de Deus. Essa abordagem da Bíblia, como uma espécie de “docetismo”²³⁴ literário, é a abordagem preferencial para conceber a Bíblia na religiosidade fundamentalista.

Portanto, quanto ao uso-funcionalidade da Bíblia, percebe-se como o fundamentalismo precisa valorizar sua concepção embrionária — a sobrenaturalidade da Bíblia — para que assim possa sequestrá-la e coagi-la a dizer o que sua forma de perceber o mundo professa. A partir do momento em que o movimento crê falar em nome da Bíblia, já que ela é o livro dado por Deus e pelo céu, eles se sentem aptos a falarem em nome de Deus.

4.1.2

Quanto ao conteúdo e literatura da Bíblia no enredo fundamentalista

A concepção evangélico-fundamentalista quanto ao conteúdo-literatura da Bíblia também se desdobra dessa concepção matriz — da Bíblia como um livro escrito por Deus e pelo céu. O professor James Orr, no artigo *The Holy Scripture and Modern Negations*²³⁵, começa sua argumentação com duas perguntas que são importantíssimas para captar esse contorno:

Existe hoje em meio à crítica e instabilidade uma doutrina sustentável da Sagrada Escritura para a Igreja Cristã e para o mundo; e se houver, qual é essa doutrina? [...] Existe um livro que possamos considerar como o repositório de uma verdadeira

²³⁴ Uma referência a uma das correntes interpretativas dos primeiros séculos do cristianismo que negava a corporeidade, humanidade e carnalidade de Jesus de Nazaré, o Cristo.

²³⁵ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. *The Fundamentals*, vol.1, p.94-110 [tradução nossa]

revelação de Deus e um guia infalível no caminho da vida e em nossos deveres para com Deus e o homem?²³⁶

Essas duas perguntas, logo no primeiro parágrafo do artigo, apontam para uma dinâmica muito interessante: a segunda pergunta já apresenta pistas de resposta para a primeira pergunta. Assim que James se pergunta pela existência de uma “doutrina sustentável da Sagrada Escritura”, ele já revela uma síntese de como ele concebe do que se trata o conteúdo-literatura da Bíblia. O autor aponta para dois aspectos presentes na doutrina das Escrituras Sagradas no horizonte evangélico-fundamentalista: ela é um repositório [de informações verdadeiras] e um guia [de deveres] necessários para a salvação do homem. Para ele esta concepção era “dada como certa”, e só veio a ser questionado no advento da Alta Crítica. Até então era

universalmente aceito, dado como certo, que existe tal livro [que fosse o repositório de uma verdadeira revelação de Deus e guia infalível], o livro que chamamos de Bíblia. Aqui, acreditava-se, está um volume que é um registro inspirado de toda a vontade de Deus para a salvação do homem; Aceite como verdadeiro e inspirado o ensinamento desse livro, siga sua orientação e você não tropeçará, não errará ao atingir o fim supremo da existência, ao encontrar a salvação, ao apoderar-se do prêmio de uma gloriosa imortalidade.²³⁷

Por isso não é irrazoável dizer que a religiosidade evangélica-fundamentalista concebe o conteúdo e a literatura da Bíblia como um conjunto sobrenatural de informações verdadeiras das quais devemos crer, e um conjunto sobrenatural de práticas que devemos obedecer para que sejamos salvos. Contudo, para que a Bíblia corresponda a essa expectativa — ser guia e repositório —, ela passa, necessariamente, por uma diluição. Os sinais dessa diluição literária da Bíblia aparecem na continuidade da argumentação de James Orr. A necessidade mais gritante parece ser a de defender a consistência e unidade interna presente no todo da Bíblia. Afinal, se ela é um repositório de informações e um guia moral, ela precisa ser inteiramente coerente e não apresentar nenhuma tensão, contradição ou variação dentro de si. Como argumenta o teólogo fundamentalista,

Tomando a Bíblia como está, eu encontro — e você encontrará se você olhar lá também, sem nenhum aprendizado crítico particular — o que parece ser evidência de uma estrutura interna muito definida, parte se encaixando em parte e levando a parte formando uma unidade do todo nessa Bíblia. A Bíblia tem inegavelmente uma estrutura como está.²³⁸

²³⁶ Ibid., p.94 [tradução nossa]

²³⁷ Ibid., p.94 [tradução nossa]

²³⁸ Ibid., p.102 [tradução nossa]

Por isso os evangélicos-fundamentalistas foram tão críticos e se sentiram tão incomodados com a abordagem histórico-crítica da Bíblia. Quando os teólogos liberais começaram a ventilar a coexistência de mais de uma fonte na composição de um livro; quando começaram a apontar para a variedade estilística e literária; quando começaram a pontuar a existência de uma comunidade de autores que escreveram séculos depois dos acontecimentos e etc... isto é, quando eles apontaram para uma ausência de consistência, unidade e univocidade interna nas Escrituras, eles estavam atacando uma concepção muito fundamental acerca do conteúdo-literatura da Bíblia que comprometeria, conseqüentemente, seu uso-funcionalidade, e atacava, em níveis mais profundos, a noção de que Deus seja o Autor da Bíblia.

Para os fundamentalistas, todas as propostas liberais representavam um ultraje contra uma doutrina sustentável das Escrituras! Segundo Orr, caso se aceitasse as considerações da Alta Crítica você teria “a história da Bíblia praticamente virada de cabeça para baixo e [por isso] as coisas assumem um aspecto totalmente novo”²³⁹. Aceitar essas considerações acabaria afetando a “unidade do todo” que existe na estrutura da Bíblia. Essa unidade consiste na história que a Bíblia apresenta de Gênesis a Apocalipse:

A história da Bíblia é a história desse desenvolvimento do propósito redentor de Deus. As promessas da Bíblia marcam os estágios de seu progresso e de sua esperança. As alianças da Bíblia estão diante de nós na ordem de seu desdobramento. Você começa com Gênesis. O Gênesis lança o fundamento e conduz ao Livro do Êxodo; e o Livro do Êxodo, com sua introdução da doação de leis, conduz ao que se segue. Deuteronômio relembra a história das rebeliões e das leis dadas ao povo e conduz à conquista. Não preciso seguir os desenvolvimentos posteriores, descendo através da monarquia, da profecia e do resto, mas você encontra tudo reunido e cumprido no Novo Testamento. A Bíblia, como a temos, termina em Evangelho, Epístola e Apocalipse, cumprindo todas as ideias do Antigo Testamento. Ali o círculo se completa com o novo céu e a nova terra onde habita a justiça. Aqui está uma estrutura; aqui está o fato; aqui está uma estrutura, uma história conectada, uma unidade de propósito que se estende por este Livro e une todas as suas partes. Essa estrutura é uma ilusão?²⁴⁰

Evidentemente, não existe problema em aplicar uma chave interpretativa que vise conectar as mais variadas teologias presentes na Bíblia (que no caso evangélico-fundamentalista é a história da salvação vicária e substitutiva do homem pecador). Não é esta a crítica que estamos realizando aqui. Christian Smith chama

²³⁹ Ibid., p.101 [tradução nossa]

²⁴⁰ Ibid., p.102 [tradução nossa]

esses sistemas teológicos de “paradigmas”. Segundo ele, todos os teólogos, fundamentalistas e não-fundamentalistas, fazem isto em alguma medida.

Frequentemente, eles fazem o possível para identificar algum tema abrangente, um fio consistente ou uma estrutura interpretativa que trará ordem e coerência aos textos. Vamos chamá-los de “paradigmas” interpretativos. Às vezes, eles são identificados na tentativa de fornecer uma compreensão abrangente da Bíblia como um todo. Para alguns, o paradigma abrangente acaba sendo a história da salvação. Para outros, é a aliança e a eleição. Para outros ainda, a estrutura organizadora é a ideia de dispensações históricas. Alguns dizem que o paradigma é a ideia do reino de Deus. Alguns afirmam que é a libertação divina de todas as formas de opressão. Para alguns leitores, é o contraste entre a lei e a graça. Ainda para outros, o fio condutor é o amor divino simples e incondicional e a aceitação da humanidade. Então, novamente, outros pensam que o melhor paradigma de organização gira em torno das ideias de comando divino, obediência, desobediência, julgamento, punição e recompensa.²⁴¹

Este empreendimento — de tentar encontrar o fio que une os vários livros e as várias teologias da Bíblia — não é originariamente problemático. Pode-se dizer que tal tentativa é inescapável a qualquer comunidade de intérpretes. Esse paradigma se tornará um problema apenas quando (1) se presumir de que é o único paradigma teológico correto — tornando-se capaz de controlar a polifonia sempre rebelde e incontrolável da Bíblia — e quando (2) se presumir que esse paradigma não é uma opção interpretativa mas antes, a própria Bíblia. Por isso ele completa:

[...] Em todas as instâncias – e cruciais para os propósitos atuais – há sempre um conjunto significativo de textos que não fazem sentido, não parecem relevantes e não se harmonizam ou se encaixam no paradigma temático mais amplo dado. Vamos chamar essas passagens anômalas das escrituras de textos “restos”. Os paradigmas simplesmente não podem integrá-los ou entendê-los. Os textos restantes são discrepantes; eles são incongruentes e com falhas. Por isso, são incômodos para os crentes dos paradigmas pelos quais são anômalos.²⁴²

É o reconhecimento desses “restos” que é praticamente inexistente nas tradições fundamentalistas justamente porque a Bíblia, na compreensão deles, é um repositório de informações verdadeiras e guia prático e moral, totalmente unido, coerente e consistente, escrito por Um Único Autor. A consistência e unidade interna da Bíblia deixa de ser uma prática teológica-pastoral que auxilia a leitura, para se tornar um pilar indispensável da concepção fundamentalista da Bíblia. Esse pilar, contudo, é insustentável diante da própria pluralidade da qual a Bíblia é feita. As Escrituras apresentam muitas formas de pensar o mesmo tema-evento-problema e, em alguns momentos, essas formas são inconciliáveis.

²⁴¹ SMITH, C. *The Bible made impossible*, p.51 [tradução nossa]

²⁴² *Ibid*, p.52 [tradução nossa]

Certamente, em defesa dos evangélicos-fundamentalistas, eles não negam a existência de uma variedade de estilo literário e narrativo. No artigo sobre a inspiração escrito por James Gray²⁴³ ele chega a comentar sobre a presença dessa relativa pluralidade. Mas a forma como ela é diluída em nome da consistência e unidade que a Bíblia precisa possuir, é explicada atribuindo ao poder e liberdade que Deus tem, já que é o seu autor. E ele completa dizendo que essa variedade não é prejudicial para compreender a unidade da Bíblia.

Existe a variedade de estilo. Alguns pensam que se todos os escritores fossem igualmente inspirados e a inspiração estendida a suas palavras, todos deveriam possuir o mesmo estilo, como se o Espírito Santo tivesse apenas um estilo! [...] O estilo literário é um método de seleção de palavras e de composição de frases que marca a obra de um autor com a influência de seus hábitos, de sua condição social, de sua educação, de seu raciocínio, de sua experiência, de sua imaginação e de seu gênio. Estes dão sua fisionomia mental e moral e compõem seu estilo. [...] Mas Deus não é livre para agir com ou sem essas leis fixas?²⁴⁴

Perceba, portanto, como a tradição teológica evangélica-fundamentalista, embora não negue a existência da variedade literária e narrativa do texto bíblico, tenta, implacavelmente, dizer que esta pluralidade não afeta sua consistência e unidade interna. Eles precisam dizer que a Bíblia, ao possuir Um Autor, tem Uma Única Mensagem (que curiosamente é a que eles defendem). É desta forma que o “paradigma” fundamentalista segue intocável, apesar da pluralidade, ambiguidade e tensões presentes na Bíblia. Afinal, Deus, por ser Deus, pode tudo, inclusive organizar essa pluralidade em um único discurso totalmente unido e coerente. Essa diluição do conteúdo-literatura da Bíblia é uma operação fundamentalista que permite com que a totalidade do texto bíblico — que é uma biblioteca — atenda essa expectativa: de ser como um repositório de informações e guia moral que possui uma mensagem única enviada por um único Autor. Desta maneira, quem “domina” este livro, “domina” Deus e pode “dominar” em nome de Deus, e assim universalizar, absolutizar e divinizar sua forma de perceber o mundo.

Toda essa concepção quanto ao conteúdo-literatura da Bíblia torna-se ainda mais tensa quando é revestida da sobrenaturalidade da Bíblia. Segundo James Orr somente acentuando este aspecto obteremos uma doutrina satisfatória da Sagrada Escritura — isto é, uma “doutrina que responde à reivindicação que a Escritura faz

²⁴³ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. *The Fundamentals*, vol.2, p.9-43 [tradução nossa]

²⁴⁴ *Ibid.*, p.37 [tradução nossa]

de si mesma, ao lugar que ocupa na vida cristã e na experiência cristã, às necessidades da Igreja Cristã para a edificação e evangelização.”²⁴⁵ Para ele

é necessário, primeiro, uma visão mais positiva da estrutura da Bíblia do que atualmente se obtém em muitos círculos. É necessário, em segundo lugar, o reconhecimento de uma verdadeira revelação sobrenatural de Deus na história e na religião da Bíblia. É necessário, terceiro, o reconhecimento de uma verdadeira inspiração sobrenatural no registro dessa revelação. Essas três coisas, a meu ver, andam juntas - uma visão mais positiva da estrutura da Bíblia; o reconhecimento da revelação sobrenatural incorporada na Bíblia; e um reconhecimento de acordo com a reivindicação da própria Bíblia de uma inspiração sobrenatural no registro da Bíblia.²⁴⁶

Essa abordagem, embora em seu contexto seja apresentada como uma defesa da Bíblia, é prejudicial porque se revela reducionista e insustentável do ponto de vista teológico, e potencialmente perigoso do ponto de vista político. Como temos reivindicado, para que essa concepção das Escrituras enquanto repositório e guia seja afirmada, toda a variedade literária e de gêneros presentes na Bíblia — seu estilo prosaico, parabolar, metafórico, poético, legislativo, mitológico e etc. — precisam ser diluídos. Somente operando esta diluição que a Bíblia pode ser acessada e considerada este “repositório” e “guia” na busca de informações e práticas corretas.

Mas além disso, quando se considera o conteúdo-literatura da Bíblia dessa maneira, deparamo-nos com um outro perigo-potencial: a perpetuação de convicções políticas, linguísticas e morais que não cabem mais em um tempo e sociedade diferentes das que estão documentadas na Bíblia. Estamos diante de uma inevitabilidade da teologia fundamentalista: se a Bíblia é o Livro escrito por Deus, dado pelo céu, logo, o que ela articula é eterno e atemporal. Mas é necessário se perguntar: as informações e práticas de uma cultura geograficamente, temporalmente e politicamente diferentes da nossa podem ser assimiladas, sem adaptações, ressalvas e cautela? Tudo que está presente nela deve ser assumido como eterno? É neste momento que o excesso da sobrenaturalidade da Bíblia na tradição fundamentalista, alinhado a essa concepção da Bíblia como “repositório e guia”, representa um perigo.

Quem identificou os perigos dessa concepção sobre a Bíblia no universo evangélico-fundamentalista foi Rubem Alves. Segundo ele, essa marca do

²⁴⁵ TORREY, R. A.; DIXON, A. C. *The Fundamentals*, vol.1, p.100 [tradução nossa]

²⁴⁶ *Ibid.*, p.100-101 [tradução nossa]

fundamentalismo pode ser identificada já nos princípios da tradição protestante que sempre teve uma “grande tendência a uma definição cerebral do que significa ser cristão”²⁴⁷. Essa marca do

protestantismo tendeu, em conseqüência, a produzir um grande número de confissões, todas elas com o objetivo de expressar com maior clareza e precisão a essência da fé bíblica. A preocupação com a confissão correta chegou a se tornar obsessiva, produzindo um período que veio a se denominar “ortodoxia protestante”. [...] A grande atração do fundamentalismo [...] está em que, uma vez atingido um consenso sobre a expressão intelectual da fé, terminam todas as dúvidas. Todos os problemas novos podem e devem ser resolvidos em função das respostas já cristalizadas nas confissões. Deus revelou a sua vontade eterna de maneira completa e perfeita por meio da Bíblia. A Bíblia é, assim, o livro sagrado, inspirado. Suas palavras foram ditadas pelo Espírito Santo. Se dispomos de uma confissão ou um sistema de doutrinas que contenha aquilo que o Espírito falou, então estamos de posse de uma verdade absoluta, que transcende a história, e que permanecerá para sempre, aconteça o que acontecer. O fundamentalismo, assim, constrói um mundo estável e fixo, dominado por certezas, e quem quer que ali penetre verá todas as suas dúvidas terminadas. As questões que a história levanta, os novos problemas que surgem dia a dia, longe de ameaçar o universo fundamentalista, são nada mais que expressões da perversidade do homem, do seu pecado e da sua resistência à verdade bíblica.²⁴⁸

Podemos concluir, portanto, sintetizando a concepção da Bíblia, na tradição evangélica-fundamentalista, a partir da combinação dos fatores abaixo:

- (1) A Bíblia é escrita por Deus. Ele é seu Autor. Ele quem ordenou, guiou e protegeu sua redação e preservação na história. A Bíblia é o Livro de Deus, dado pelo céu. Por isso é inerrante, infalível e eterna em tudo que afirma.
- (2) A Bíblia é um reservatório de informações verdadeiras que devemos saber, entender e crer para receber a salvação.
- (3) A Bíblia é um guia prático de comportamentos que devemos obedecer, e cumprir para a salvação.
- (4) A Bíblia possui todos os seus livros em perfeita unidade, tendo o paradigma da salvação-perdição eterna como linha que os une debaixo de uma só teologia.
- (5) A Bíblia é utilizada para justificar e defender a forma de perceber o mundo fundamentalista, sacralizando-a e absolutizando-a diante de outras formas de perceber o mundo.

²⁴⁷ ALVES, R. *Dogmatismo e Tolerância*, p.71

²⁴⁸ *Ibid.*, p.71-72

Veja como todas as dificuldades que os fundamentalistas produzem no tecido social que pertencem decorrem da combinação desses fatores. Isso porque quando se questiona a visão majoritária da comunidade fundamentalista, eles dizem que estão atacando a Bíblia. E se estão atacando a Bíblia, estão atacando a Deus. E não interessa uma argumentação sólida o suficiente em nome da Bíblia, porque se a Bíblia não for assimilada dentro do paradigma fundamentalista, ela não é a Bíblia. E se não é bíblico, não é de Deus.

De igual maneira, se as discordâncias que ocorrem contra a forma de perceber o mundo fundamentalista são interpretadas como ataques à Bíblia-Deus, logo, os ataques a essas outras formas de perceber o mundo são vistas como defesas da Bíblia e de Deus, e por isso são justificadas e permitidas. Mesmo que outras formas de perceber o mundo apareçam articulando-se com versículos, se essa forma não for assimilada dentro do paradigma fundamentalista (história da salvação), ela é rejeitada.

Quando consideramos o conceito para fundamentalismo que estamos tentando construir nesta dissertação — “uma forma religiosa de compreender [hermenêutica] a si, ao outro e ao mundo, que gera uma [política] de negação, demonização e colonização do outro, justificado simbolicamente a partir [Bíblia]” — percebemos como é importante que a Bíblia seja concebida dessa forma para o sucesso dessa religiosidade. A Bíblia se torna o critério para identificar comunidades e tradições que são amigas ou inimigas, santas ou diabólicas. Toda essa política violenta acontece abaixo da árvore simbólica da Bíblia. Essa política de negação, demonização e colonização do outro, contudo, são inevitabilidades da concepção fundamentalista da Bíblia, isto é, a forma como o fundamentalismo concebe a Bíblia gera, necessariamente, essa expressão política. É um ciclo perfeito.

Obviamente, portanto, uma saída eficaz do fundamentalismo passa, primeiramente, por uma libertação da Bíblia desse enredo. Talvez seja por isso que o fundamentalismo nunca tenha sido um vírus completamente percebido e eliminado do horizonte evangélico: porque o evangelicalismo, sobretudo o que é hegemônico nos Estados Unidos e no Brasil, nunca revisaram a forma de conceber a Bíblia, e com isso, continuam compartilhando as mesmas convicções que os fundamentalistas sobre a Bíblia.

Uma libertação da Bíblia do enredo fundamentalismo passa, ao menos, por dois horizontes. É necessário

(1) conceber a Bíblia na totalidade da experiência revelatória. A Bíblia não foi a única forma de Deus se revelar, e ela é parte de um processo. Deus é diferente da Bíblia. Falar em nome da Bíblia não é a mesma coisa que falar em nome de Deus. Essa associação não pode ser imediata. Somente com essa diferenciação escaparemos do fundamentalismo.

(2) conceber a Bíblia como um Livro escrito por Deus mas também pelos humanos. Sem uma valorização da humanidade da Bíblia corre-se o risco da perpetuação de valores, práticas e concepções que não devem mais caber no horizonte contemporâneo e ocidental, além do risco de se perder a textura plural, polifônica, ambígua e histórica da literatura e conteúdo bíblico, formado por muitas comunidade no decorrer do tempo. Sem essa valorização a Bíblia pode ser diluída e domesticada por um único paradigma, justificando a dinâmica sacralização-demonização entre os diferentes paradigmas.

Creemos que dentro desses dois horizontes estão propostas razoáveis, ricas e férteis para uma concepção não-fundamentalista da Bíblia. As próximas páginas tentarão apresentar, inicialmente, caminhos já percorridos no âmbito da bibliologia que impedem o crescimento do fundamentalismo nas experiências religiosas, especialmente a cristã e evangélica.

4.1.3

Para uma concepção não-fundamentalista da Bíblia: o Livro na totalidade da Revelação

Quando se fala de Revelação no contexto cristão, especialmente o evangélico, quase que de maneira imediata e inconsciente, se pensa na Bíblia, que de maneira irrefletida e repetitiva, é considerada a Palavra de Deus. Essa associação, contudo, é perigosa se for feita sem a meditação do processo revelatório. A Bíblia é parte do processo da Revelação, mas não pode ser considerada a própria Revelação. A Revelação é um evento maior, mais misterioso e inapreensível da qual a Bíblia participa no decorrer de um longo processo ocorrido na história. Captar essa relação é importante para que a Bíblia seja proporcionalmente e devidamente concebida no interior das religiões do Livro e, especialmente, no interior do cristianismo. Somente assim uma saída eficaz ao evangelicalismo-fundamentalista será possível.

Como se deu o processo de associação entre Bíblia e Revelação? O livro de André Torres Queiruga (*Repensar a Revelação*²⁴⁹) serve como um bom guia e referência para entender esta dinâmica na história do cristianismo.

Para Queiruga, embora a revelação “acabe quase sempre reduzida à sua manifestação especializada de conhecimento mais ou menos formalizado do divino”²⁵⁰, ela é mais do que isso. A revelação acontece quando o plano do Divino, da Potência, do Sagrado, se explicita, se oferece, se manifesta, se presencializa ao plano humano. Essa manifestação é marcada pela sua variedade de possibilidades da qual a própria Bíblia testemunha. Ele diz:

Revelação é tudo: desde o rito, no qual se presencializa a ação primordial divina, até o mito, que converte a experiência do sagrado em expressão fabuladora; desde a oração, onde o Divino se faz presença dialogante, até a ação moral, onde é simples presença que manda, ampara ou julga; desde o templo ou lugares sagrados, em que a presença se configura, até as mil modalidades de hierofanias, em que aparece a infinita riqueza de seu rosto, ou até mesmo o tabu, no qual se manifesta o aspecto negativo de seu poder²⁵¹

Mas quando e como, a Bíblia, esta biblioteca, passou a ser o símbolo da Revelação? Esta associação é vista quando se nota que dentre os fenômenos reveladores (sonhos, sortes, necromancia, adivinhação, culto, teofanias, profecias etc.), a “palavra” — muito comum na experiência profética — foi a categoria mais preferencial e central para (1) salvaguardar a transcendência e pessoalidade de Deus; e (2) garantir sua compreensão e transmissão.

Na palavra a revelação narrada na Bíblia “alcança sua máxima elevação e significado: nela acaba refletindo-se, de uma maneira ou de outra, toda a consciência da comunicação entre Deus e Israel”²⁵². Isso fez com que a revelação, fosse compreendida, de forma cada vez mais unívoca, “em base ao modelo da palavra humana: como um falar categorial de Deus, que faz ouvir suas palavras, que transmite mensagens concretas, que enuncia verdades, que pronuncia oráculos, que finalmente, dita os livros sagrados”²⁵³. Contudo, não podemos rejeitar imediatamente essa escolha. A preferência dessa categoria para o mistério da revelação possui, em certo sentido, uma dimensão estrutural:

²⁴⁹ QUEIRUGA, A.T. *Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana*, São Paulo: Paulinas, 2010.- (Coleção Repensar)

²⁵⁰ QUEIRUGA, A.T. *Repensar a Revelação*, p.26

²⁵¹ *Ibid.*, p.26-27

²⁵² *Ibid.*, p.31

²⁵³ *Ibid.*, p.31

A experiência reveladora, para sê-lo e tornar-se consciente, tem que ser vivenciada como manifestação de Deus. Esse vivenciamento precisa por sua vez ser expressa, tanto para ser compreendida como para ser comunicada: o próprio receptor da experiência precisa “dizê-la” a si mesmo e, sobretudo, teria que “dizê-la” aos demais. Tal “dizer” não é sempre necessariamente verbal — pense-se, por exemplo, nas “ações simbólicas” dos pro-fetas —, porém, em suma, pode ter um reflexo verbal. De fato, acabará por tê-lo sempre, desde o momento em que queira ser transmitido à posteridade.²⁵⁴

Veja, portanto, como a preferência pela categoria da “palavra” para veicular a experiência da revelação é totalmente compreensível e legítima. Queiruga aponta como essa preferência da categoria da palavra acontece na própria dinâmica histórica testemunhada no texto bíblico no Antigo Testamento (ou Bíblia Hebraica) e no Novo Testamento — e suas recepções posteriores na patrística, catolicismo e protestantismo. Na experiência dos profetas — sujeitos que provam da manifestação-presencialização do Divino —, a palavra acaba sendo o elemento decisivo. Tanto a revelação por meio da profecia chegava por meio do “falar” e do “dizer” de Deus; quanto a manifestação-presença chegava aos demais por meio do “dizer” e do “falar” dos profetas. Logicamente, “quando os grandes profetas morriam, quando a própria profecia se converte em passado, não resta a ela outro meio de presença senão o da palavra: a princípio, ainda muitas vezes qual palavra oral recordada; e, na sua culminação, necessariamente como palavra escrita”²⁵⁵. Essa preferência pela palavra, isto é, pela verbalização e oralização da experiência revelatória conduz, inevitavelmente, aos escritos. Por isso que no exílio, etapa final do Antigo Testamento, “o processo de identificação entre a revelação e a palavra chega a seu auge”²⁵⁶:

O próprio fato da emergência de um dinamismo que leva à formação do cânon mostra como a revelação, projetada fundamentalmente no passado, se identifica com sua expressão na palavra dos livros sagrados. Estes, numa comunidade que perdeu praticamente tudo, desde as instituições até a iniciativa histórica, vão se converter no núcleo mais firme da identificação nacional. Coisa que se notará nas duas formas fundamentais de conceber nessa época a revelação. [...] Nasce, por um lado, a religião da Tora, que afinal — à parte a acentuação de certas práticas que a distinguem como o sábado, a circuncisão e a pureza ritual — gira em torno da lei. Esta adquire cada vez mais o caráter de revelação concluída no passado, e presente nos livros: aprendê-los, estudá-los e comentá-los é encontrar-se com a revelação. Atitude que, no rabinismo, levará a uma hipervalorização da palavra: por sair das profundezas de Deus, tem ela mesma uma profundidade infinita, e por isso seu sentido é inesgotável, abrindo a porta às infundáveis disquisições dos comentários.²⁵⁷

²⁵⁴ Ibid., p.32

²⁵⁵ Ibid., p.33

²⁵⁶ Ibid., p.34

²⁵⁷ Ibid., p.34

No Novo Testamento, essa preferência pela palavra também é perceptível. Certamente, o testemunho mais significativo que pauta os escritos neotestamentários é a aparição de Jesus de Nazaré, o Cristo. Sua presença viva, seus gestos e palavras constituem, para a experiência cristã, a manifestação-presencialização mais significativa de Deus, isto é, para os cristãos, Deus se revelou, como nunca antes no ser humano Jesus de Nazaré. Nenhuma profecia, nenhum templo, nenhum sonho, nenhuma teofania que já tinha manifestado Deus aos humanos foram capazes de algo tão denso, substancial e exato quanto Jesus. Porém,

nem mesmo a revelação de Jesus pôde escapar do destino de ir sendo assimilada como palavra; sua própria vida acabou chegando aos fiéis como anúncio, como *euangelion*. À medida que sua atividade terrena foi-se afastando no tempo, foram adquirindo também mais relevo e importância suas palavras, “as palavras do Senhor”. Ele próprio é chamado de Logos no Quarto Evangelho, e numa transformação cheia de consequências passa de “pregador” a “objeto da pregação”.²⁵⁸

Esse destino inevitável da Palavra de Deus Encarnada, Jesus, se tornar Palavra de Deus Escrita, deixou seus rastros já no final do período apostólico. Ali, os próprios escritos que testemunham da experiência com Jesus e sobre Jesus são agrupados, organizados e considerados também revelação. Assim como os escritos do “Antigo Testamento” foram sendo considerados “escritos sagrados”, os escritos do “Novo Testamento” também foram adquirindo essa qualidade.

Dessa forma, num ritmo mais rápido e numa escala diferente, se repete o processo geral do Antigo Testamento: o curso vivo da revelação, chegado à sua maturidade, é conceitualizado em forma de palavra de Deus. Palavra que, ademais, aparece como escrita e, por isto mesmo, fixa e sublimada em sua sacralidade. Ainda que uma vez mais devamos recordar que essa constatação não tenciona refletir aqui toda a experiência da revelação no Novo Testamento — a não ser aquele aspecto de sua compreensão que leva à “verbalização”. Desse ponto de vista, a conclusão se torna clara: tudo está preparado para que, com o afastamento da experiência viva, a tendência se acentue e vá mostrando suas consequências unilaterais.²⁵⁹

Esse fluxo identificado no Antigo e Novo Testamento — da manifestação-presencialização de Deus sendo assimilada como palavra, primeiro falada, depois oralizada e enfim escrita — quando acolhida nos períodos posteriores do cristianismo, acaba gerando, inevitavelmente, um envolvimento cada vez mais íntimo e necessário, dada a distância das experiências originárias, com a Bíblia —

²⁵⁸ Ibid., p.36

²⁵⁹ Ibid., p.38

esse corpus literário inspirado e sagrado por meio do qual Deus fala-diz, isto é, se revela.

No período marcadamente helênico que as comunidades cristãs enfrentaram nos primeiros séculos, as convicções de “Deus como autor da Bíblia” foram fortificadas. Por isso, quando a tradição evangélica-fundamentalista afirma o mesmo, não estamos diante de uma novidade — mesmo que as comunidades dos primeiros séculos não afirmassem a autoria de Deus a partir do mesmo referencial que as comunidades evangélicas-fundamentalistas. Estamos diante de algo que é antigo na tradição do cristianismo. Foi neste contexto que também se amadureceu a relação Deus-Autor e Humano-Instrumento. Essa marca foi muito central no Catolicismo pré-moderno (até o Vaticano II pelo menos) e no Protestantismo.

No Catolicismo isto está evidente, segundo Queiruga, no “Concílio de Trento”. Ali se “assume expressamente o primeiro par — sendo Deus autor de ambos os Testamentos — e dá uma versão reforçada do segundo, ao referir-se não só às Escrituras mas também às tradições como ditadas pelo Espírito Santo”²⁶⁰. No protestantismo o efeito foi parecido. Os reformadores também partiam da mesma concepção medieval de fundo: Deus como autor das Escrituras. E além disso, devido o seu princípio fundamental (*Sola Scriptura*), “interessava-lhes salientar a autoridade da Bíblia insistindo na letra”²⁶¹.

Toda essa recepção — medieval, católica e protestante — acabaram fazendo com que a fé e a teologia funcionassem partindo sempre de pressupostos literalistas, que tendiam a identificar, sem mediação nenhuma, a letra bíblica com a pura revelação de Deus²⁶². Certamente, com uma religiosidade que concebe a revelação dessa forma, fez com que o novo ambiente Iluminista e Moderno “não pudesse ser assimilado no que tinha de novos interrogantes e possibilidades renovadoras; [fez com que] as propostas modernistas — nem sempre válidas como respostas, porém urgentes como perguntas — não pudessem sequer ser discutidas”²⁶³. Para o teólogo galego, portanto, a crise estava dada. Segundo ele este novo ambiente (Iluminista-Moderno), que questionou a evidência tradicionalmente aceita que identificava (acriticamente) a Bíblia à Palavra de Deus,

²⁶⁰ Ibid., p.40

²⁶¹ Ibid., p.41

²⁶² Ibid., p.41

²⁶³ Ibid., p.42

fez a revelação “surgir como um grande tema teológico”. Tanto a defesa como o ataque participavam do mesmo pressuposto: se tudo o que se diz na Bíblia foi de algum modo “ditado” por Deus, tem que ser verdade em cada uma de suas afirmações e de suas palavras; logo, não pode haver ali nenhum tipo de erro. [...] Contudo, os dados mais elementares de uma leitura que começa a ser crítica tomaram profundo e inescusável o problema. Se aparecem — e foram aparecendo com crescente abundância — contradições entre a letra da Bíblia e determinadas verdades históricas ou científicas, cabem três possibilidades: [a] ou a Bíblia se equivoca, e então não é palavra de Deus (negação iluminista da inspiração e da revelação); (b) ou é a ciência quem está se equivocando (repúdio às afirmativas de Galileu e negativa ortodoxa a toda crítica da Bíblia); (c) ou, então — e esta é a alternativa que muito lentamente se irá impor à consciência teológica —, é mister mudar a perspectiva e buscar uma nova compreensão da inspiração-revelação. A história da compreensão moderna da revelação equivale em boa medida à história deste problema.²⁶⁴

Quando Queiruga depara-se com esse problema, ele conclui que uma das consequências mais inevitáveis de uma concepção da Revelação e da Bíblia nessas categorias é uma progressiva intelectualização da fé. Trabalhar desta forma faz com que a Revelação se converta “numa lista de verdades manifestadas ao ser humano”²⁶⁵. Os prejuízos de tal intelectualização são enormes. O próprio fundamentalismo pode ser considerado a partir dessa consequência, como tentou demonstrar Paulo Nogueira citado no início desta exposição.

Para uma emancipação do fundamentalismo é urgente enxergar a Bíblia no todo do processo revelatório. Quando isto acontece o que surge de novo? Ou Quais consequências essa associação — da Bíblia na totalidade do processo revelatório — desvela para um enfrentamento eficaz do fundamentalismo?

Uma primeira consequência desse arranjo, é o resgate do fundamento da Revelação: Deus em sua condição misteriosa, profunda, inapreensível e incontrolável. Quando se pensa em revelação, não se deveria imaginar imediatamente um texto, mas sim, um Ser. Embora a Bíblia seja um registro parcialmente objetivado da experiência com esse Ser-Transcendente, abrindo-o em seu mistério, este Ser-Transcendente continua, fundamentalmente, fechado. A revelação abre mas ainda fecha. Ela revela, mas também oculta. Ela fala, permanece emudecida.

Parece ser esta uma das contribuições de Paul Tillich ao dizer que “tudo que é essencialmente misterioso não pode perder seu caráter de mistério, mesmo quando é revelado”²⁶⁶. Segundo Tillich, é necessário preservar as duas proposições: “que

²⁶⁴ Ibid., p.42-43

²⁶⁵ Ibid., p.44

²⁶⁶ TILLICH, P. *Teologia Sistemática*, p.122

Deus se revelou a si mesmo e que Deus é um mistério infinito para as pessoas a quem ele se revelou”²⁶⁷. Esse pensamento dele condiz com a forma como ele considera a dinâmica revelatória. Para ele, em Deus, o fundamento da Revelação, existem três elementos que interagem:

A vida divina é a unidade dinâmica de profundidade e forma. Na linguagem mística, a profundidade da vida divina, seu caráter inexaurível e inefável, chama-se Abismo. Na linguagem filosófica, a forma, o elemento de sentido e de estrutura da vida divina, é chamada de Logos. Na linguagem religiosa, a unidade dinâmica de ambos os elementos é chamada de Espírito. Os teólogos devem usar os três termos para designar o fundamento da revelação. É o caráter abismal da vida divina que torna a revelação misteriosa; é o caráter lógico da vida divina que torna possível a revelação do mistério; é o caráter espiritual da vida que cria a correlação de milagre e êxtase na qual a revelação pode ser recebida. É preciso utilizar cada um desses três conceitos que apontam para o fundamento da revelação. Se esquecermos o caráter abismal da vida divina, um deísmo racionalista transforma a revelação em informação. Se negligenciarmos o caráter lógico da vida divina, um teísmo irracionalista transforma a revelação em submissão heterônoma. Se esquecermos o caráter espiritual da vida divina, é impossível uma história da revelação.²⁶⁸

É por isso que Tillich revela-se preocupado com a associação direta do elemento “*Logos-lógico*” com a palavra escrita, isto é, do Logos com a Bíblia. Segundo ele, esta é a “cilada protestante”²⁶⁹ de modo que “nada contribuiu mais para a interpretação errônea da doutrina bíblica da Palavra do que a identificação da Palavra com a Bíblia”²⁷⁰. É dessa identificação imediata que surgiram consequências “como a teoria da inspiração como ditado, a desonestidade no estudo do texto bíblico, o dogma monofisita da infalibilidade de um livro etc”²⁷¹ ou também a “intelectualização da revelação”²⁷² da qual tanto Tillich quanto Queiruga criticam. É importante lembrar que o Logos de Deus, sua Palavra, “designa uma realidade reveladora, não palavras reveladoras”²⁷³, operando desta maneira, uma diferenciação inicial entre a Bíblia e Palavra de Deus. Parece ser esta a direção que Elisabeth Parmentier sugere:

A Escritura como palavra de Deus é uma metáfora, uma expressão imaginada, analógica, que não deve ser entendida como uma imediatez entre Palavra e Escritura. “Palavra da Escritura” não deve ser entendida como “Deus disse tal como está escrito”, porque a Bíblia se torna palavra divina pela leitura crente sob a inspiração do Espírito Santo. [...] A afirmação cristã de que a Bíblia é inspirada por Deus (cf. 2Tm 3,16 e 2Pe 1,20) não significa que ela seria “ditada por Deus” ou inspirada

²⁶⁷ Ibid., p.122

²⁶⁸ Ibid., p.166

²⁶⁹ Ibid., p.167

²⁷⁰ Ibid., p.168

²⁷¹ Ibid., p.168

²⁷² Ibid., p.167

²⁷³ Ibid., p.167

verbalmente, ou que ela estaria em posição de explicar tudo sem nunca errar ou contradizer-se (teoria da inerrância). Tais afirmações tornariam a tarefa da interpretação inútil! Essas orientações confundem a revelação de Deus com a letra da Bíblia, e sacralizam-na em lugar de considerá-la um caminho para Deus. A fé cristã não é fé em um livro mas em uma pessoa. Na Escritura, a Palavra Viva de Deus aceita descer na obscuridade do não-ser da “letra” com o risco de permanecer “letra morta”, para dar fruto pelo Espírito que inspira os autores e os leitores: não existe na história da Igreja doutrina da infalibilidade dos autores bíblicos (enquanto houve a doutrina da inerrância da própria Bíblia). A palavra de Deus nos atinge pela mediação humana e não em estado puro, isto é, na experiência e no testemunho humano limitado.²⁷⁴

Quando se reconhece o lugar que a Bíblia tem no processo revelatório, percebe-se que ela serve a um encontro com alguém muito maior e misterioso: Deus. E ao se reportar a Deus, resgata-se a dimensão “Abismal” desse Ser, e consequentemente, este encontro devolve ao conhecimento humano sua limitação e fragilidade, diminuindo e enfraquecendo os contornos absolutistas e inerrantes que algumas comunidades de intérpretes pensam possuir ao lidarem com o texto bíblico.

Por isso que um esquecimento do lugar que a Bíblia ocupa no processo revelatório poderá implicar, primeiramente, em uma troca de prioridades: a Bíblia, ao invés de assumir seu lugar de instrumento, se torna o próprio objeto de adoração e culto. É necessário recordar que “a Palavra de Deus é maior que a Bíblia. Os que querem encontrar tudo na letra da Bíblia não têm confiança no mistério da vida, ao qual damos o nome de Deus”²⁷⁵. Mas além disso, esse esquecimento acaba possibilitando o uso problemático e violento que a tradição fundamentalista faz dela. Dentro deste enredo, a Bíblia se trata de um repositório de verdades manifestadas ao ser humano que os fundamentalistas se apossam para justificar a universalização e absolutização de sua forma de perceber o mundo. Quando a Bíblia passa a ser proporcionalmente concebida na totalidade do processo revelatório, como uma de suas fases e não seu centro, ela além de ser emancipada desta concepção fundamentalista, ela também é revestida do mesmo elemento “abismal” que tem em Deus.

Uma segunda consequência desse arranjo — da Bíblia na totalidade do processo revelatório — é o retorno das dimensões humanas e históricas no processo da Revelação que irão produzir uma concepção sobre o que seja a Bíblia totalmente

²⁷⁴ PARMENTIER, E. *A Escritura viva*, p.35-36

²⁷⁵ KONINGS, J. *A Bíblia, sua origem e sua leitura*, p.224

nova e enriquecedora. A contribuição de Joseph Moingt é muito pertinente para um aprofundamento destas dimensões. Segundo o teólogo católico, usualmente se compreende revelação como

irrupção repentina de uma palavra divina que ilumina aquele a quem ela é dirigida, que imediatamente faz reconhecer sua autoridade divina sem contestação possível, estabelecendo uma comunicação direta entre Deus e o homem inspirado, do céu à terra, de tal maneira que ela não compreende em si nada de temporal, seja quais forem o momento em que aconteceu e seu desenvolvimento progressivo na inteligência e na expressão daquele que a recebe.²⁷⁶

Essa concepção da revelação — “como uma comunicação direta entre Deus e o homem inspirado, do céu à terra, de tal maneira que ela não compreende em si nada de temporal” — é uma aproximação extremamente superficial de toda a dinâmica, e está na base da concepção evangélico-fundamentalista. Segundo Moingt, o aprofundamento da reflexão acerca da revelação, sobretudo no cristianismo, passa pelo reconhecimento de que “ela se enraíza em um evento e em um processo histórico”²⁷⁷. A “revelação é, pois, história de Deus com os homens que acontece na história de Jesus com seus contemporâneos”²⁷⁸. Essa forma de conceber o processo revelatório, como uma historicização da Revelação, possui consequências muito frutíferas para uma concepção não-fundamentalista da Bíblia. Dentro deste horizonte, “a revelação cristã é, pois, fundamentalmente tradição, antes de tudo construção de conjunto e acima de tudo expressão escrita. Ela é aquilo que os apóstolos transmitiram daquilo que Jesus lhes havia comunicado e daquilo que ele tinha vivido com eles”²⁷⁹. Esse reconhecimento do processo histórico na experiência da revelação implica em uma nova concepção dela.

A revelação não se dá como um saber absoluto, total e definitivo, ela é contingente, não em si mesma, na medida em que vem de Deus, mas porque traz em si o evento de sua recepção, porque se realiza em uma história entregue à liberdade dos homens, ela é a história que se realiza a partir da relação de Deus com os homens no homem Jesus, ela contém a marca do tempo. Pela mesma razão, ela não é absolutamente luminosa, não tem pura clareza do conhecimento de Deus próprio da visão face a face (1Cor 13,12), ela é obscura, não em si mesma, mas naqueles que a recebem para retransmiti-la por meio da experiência que fazem dela na própria história.²⁸⁰

O resgate das dimensões humanas e históricas como pólos da experiência revelatória desafia, diretamente, a concepção fundamentalista da revelação.

²⁷⁶ MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*, p.62

²⁷⁷ *Ibid.*, p.62

²⁷⁸ *Ibid.*, p.62

²⁷⁹ *Ibid.*, p.63

²⁸⁰ *Ibid.*, p.63

Primeiro porque nas tradições evangélicas-fundamentalistas, o debate sobre a Revelação é, basicamente, o debate sobre o Livro, abandonando todas as demais dimensões e expressões que aconteceram e acontecem no evento da revelação. Mas não apenas, pois ela também desafia a compreensão fundamentalista de que este Livro é “dado pelo céu” e “escrito por Deus”, lembrando toda a participação humana que existe no processo revelatório. Parte dessa tensão está evidenciada em uma de suas conclusões:

Uma conclusão, com vastas implicações, decorre desse primeiro olhar: é que o cristianismo dificilmente pode passar por uma “religião do Livro”, ele que está fundado sobre uma tão longa (e ousemos dizê-lo, tão estreita) tradição oral, ela própria totalmente relativa a um evento da história, e não sobre uma coletânea escrita de doutrinas e de prescrições certificadas de origem divina pelo livro ou pelo corpus que os codifica.²⁸¹

Essa contribuição de Moingt está em ressonância com a contribuição de John Barton e James Barr na obra *Bible and Interpretations* (2014). Segundo os autores, o modelo tradicional de associação entre revelação e Bíblia é algo que segue o seguinte fluxo: “Deus -> Revelação -> Escritura -> Igreja”²⁸², isto é, o passo imediato após a experiência da revelação é a doação-escrita da Bíblia. Mas esse arranjo nega as dimensões humanas e históricas da experiência da revelação. Segundo os autores, um modelo mais razoável seria: “Deus -> Povo -> Tradição -> Escritura, com a revelação ligada a nenhum lugar especificamente, mas sim, derivada de todos os estágios igualmente”²⁸³. Esse arranjo que respeita a historicidade e humanidade do processo revelatório possibilita enxergar mais atentamente o momento deste processo em que a Bíblia foi concebida. “A Bíblia veio a existir porque havia homens de fé que creram com base nas promessas de Deus e na sua graça, numa época em que não havia Bíblia, e que criou a Bíblia como a cristalização escrita de sua experiência e sua tradição.”²⁸⁴

Evocando certa obviedade e em um tom relativamente cômico, os autores chegam a afirmar: “Em um sentido real, os homens da Bíblia não tinham Bíblia: não havia Bíblia no período bíblico”²⁸⁵. Uma das consequências que os autores percebem desse arranjo, é que a Bíblia pode deixar de ser o objeto e centro da fé —

²⁸¹ Ibid., p.70

²⁸² BARTON, J. *Bible and Interpretations*, p.353 [tradução nossa]

²⁸³ Ibid., p.353 [tradução nossa]

²⁸⁴ Ibid., p.349 [tradução nossa]

²⁸⁵ Ibid., p.350 [tradução nossa]

como acaba se tornando na experiência evangélica-fundamentalista — e pode voltar a ser o instrumento e expressão que serve a essa experiência.

Portanto, enxergar a Bíblia na totalidade do processo revelatório é um possível primeiro passo para libertar a Bíblia do enredo fundamentalista. Por meio desse novo arranjo, a Bíblia deixa de ser o “repositório” de verdades e “guia” prático, “escrito e dado” por Deus que serve como abrigo e álibi para a violência política desta tradição, impedindo a excessiva intelectualização da revelação. A Bíblia deixa de ser o objeto e centro da fé, para voltar a ser a expressão histórica das comunidades que experimentaram e creram em Deus em tempos e locais específicos. Mas não apenas.

Deus volta a ser o centro e origem da experiência revelatória, e com isso, a revelação readquire sua dimensão abismal que se perdeu quando o centro da Revelação se transformou na Bíblia. Na lembrança desse elemento misterioso, inefável, inapreensível, retornam também as limitações e fragilidades do conhecer humano, que frente ao Ser-Transcendente são sempre aproximativos, metafóricos e parciais. E com essa memória antropológica dos limites, a arrogância cede à humildade, e a uniformidade cede à pluralidade.

Por fim, conceber a Bíblia na totalidade do processo revelatório resgatam a historicidade e humanidade que estão atadas na composição desses escritos. Com esse retorno, volta-se a considerar os limites culturais, políticos, religiosos e morais que os escritos foram concebidos, para que com isso seja possível uma aproximação mais razoável e cabível na atualidade. Essa compreensão da Bíblia como um Livro escrito por Deus e pelos humanos é o próximo passo para uma libertação da Bíblia no enredo fundamentalista que este trabalho deseja apresentar. As páginas a seguir apresentarão pequenas contribuições que amadureçam essa concepção sobre a Bíblia.

4.1.4

Para uma concepção não fundamentalista da Bíblia: um Livro escrito por Deus e pelos humanos

Ainda sob a inspiração de André Torres Queiruga, um segundo passo (sólido e frutífero) para uma concepção não-fundamentalista da Bíblia, passa pelo reconhecimento da polaridade fundamental que está costurada no evento da

revelação: sua transcendência e imanência. Segundo Queiruga, o que “interessa de verdade para uma nova inteligência da revelação move-se justamente no campo delimitado por esses extremos”²⁸⁶. É necessário adotar como projeto, a elaboração de uma teologia da revelação que considere e respeite a unidade inseparável da palavra humana e palavra divina (sua transcendência e sua imanência) no evento da revelação. Sem uma atenção a esta polaridade, a “interpretação estará sempre aberta à dupla possibilidade: atender mais ao lado humano, arriscando-se a descuidar do divino; ou atender mais ao divino, arriscando-se a descuidar do humano”²⁸⁷. Para corresponder a este projeto, Queiruga ressalta a existência de três dimensões fundamentais que acompanham esse evento revelatório: Deus, o homem e a história.

A concepção tradicional da revelação, da qual o fundamentalismo evangélico herda suas convicções elementares, tende a acentuar a primeira dimensão fundamental: Deus. Com essa acentuação, toda a elaboração sobre a revelação acontece sob uma dinâmica vertical e transcendental. Uma ênfase descuidada nesta dimensão faz com que a figura da revelação seja “contemplada diretamente em si mesma, sem preocupar-se com elaborar os múltiplos condicionamentos humanos de sua gênese, de sua formulação e de sua recepção”²⁸⁸, afirma Queiruga.

A segunda dimensão fundamental da Revelação, o humano, aponta para o imanente ou subjetivo da experiência revelatória. Esta dimensão reconhece que “todo ser humano, tanto o individual quanto o coletivo, se torna assim, meio da revelação. Mesmo sob as contradições e o pecado, isto vale, certamente, para as religiões, sobretudo através do culto e do mito; mas vale também para a cultura, que em suas diversas formas vai ajudando a descobrir aspectos do fundo do ser [Deus].”²⁸⁹

Enfim, a terceira dimensão fundamental para uma nova inteligência acerca da revelação, considera o espaço e o local onde se realiza a comunicação entre Deus e o Humano, isto é, a história. Quando essas dimensões são consideradas juntas, pode-se romper “o esquema do ditado, e em consequência, a concepção do processo revelador como comunicação de verdades que são dadas a partir de cima”²⁹⁰,

²⁸⁶ QUEIRUGA, A. T. *Repensar a Revelação*, p.83

²⁸⁷ *Ibid.*, p.84

²⁸⁸ *Ibid.*, p.93

²⁸⁹ *Ibid.*, p.95

²⁹⁰ *Ibid.*, p.99

disntanciando-se dessa maneira, das concepções evangélicas-fundamentalistas acerca da revelação e conseqüentemente da Bíblia.

Dentre os contribuidores para essa “nova inteligência” acerca da revelação, o teólogo e filósofo judeu Abraham Joshua Heschel (1907-1972) nos serve com excelentes construções. Conciliando imanência e transcendência, palavra humana e divina, Heschel traz uma definição muito perspicaz sobre as Escrituras: “a Bíblia é mais do que a Palavra de Deus: é a Palavra de Deus e do Homem; um registro da revelação e da reação; o drama do pacto entre Deus e o homem. A canonização e a preservação da Bíblia são o feito de Israel”²⁹¹. Esta afirmação dele surge da sua convicção de que “o ato da revelação é um mistério, e o registro da revelação é um fato literário, fraseado na linguagem do homem”²⁹². Esse respeito que Heschel manifesta para as dimensões divinas, humanas e históricas presentes no evento da revelação possibilitam uma doutrina das Sagradas Escrituras muito interessante e sadia. Segundo ele, no evento da revelação há também a co-revelação do homem:

O teólogo dogmático perdeu, frequentemente, a noção da participação profunda e decisiva do homem na Bíblia, insistindo no seu caráter revelador objetivo. [...] O profeta não é um receptor passivo, um instrumento de gravação, afetado pela participação do coração e da vontade, mas que a exclui, nem é uma pessoa que conseguiu sua visão por sua própria força e trabalho. A personalidade do profeta é mais uma união de inspiração e de experiência, de invasão e de reação. Para cada objeto fora dele, existe um sentimento dentro dele; para cada acontecimento da revelação para ele, existe sua reação; para cada lampejo da verdade que lhe foi concedida, existe a compreensão que ele precisa conquistar. [...] Mesmo na hora exata do acontecimento, foi-nos dito, ele participa ativamente. Sua reação ao que lhe foi revelado transforma a revelação num diálogo. Num certo sentido, a revelação consiste de uma revelação de Deus e de uma co-revelação do homem, A participação do profeta se manifesta não apenas no que ele foi capaz de dar, mas também no que ele foi incapaz de receber.²⁹³

Esta contemplação das dimensões imanentes e transcendententes que interagem no evento da revelação e estão presentes na Bíblia evita os riscos de “reduzir a revelação a algo comum, prosaico”²⁹⁴ e também impedem-nos de “espiritualizar a Bíblia e destruir sua integridade factual”²⁹⁵. A possibilidade de contemplar a Bíblia do ponto de vista histórico e crítico está garantida quando essa dupla composição

²⁹¹ HESCHEL, A. J. *Deus em busca do homem*, p.103

²⁹² *Ibid.*, p.100

²⁹³ *Ibid.*, p.102

²⁹⁴ *Ibid.*, p.101

²⁹⁵ *Ibid.*, p.101

das Escrituras é intencionalmente reconhecida. Comentando sobre o Pentateuco, Heschel afirma:

O dogma da revelação em relação ao Pentateuco consiste de duas partes: a inspiração divina e a autoria de Moisés. A primeira parte refere-se ao mistério; a segunda, a um fato histórico. A primeira parte só pode ser mencionada e expressada em termos de grandeza e assombro; a segunda pode ser analisada, examinada e transmitida em termos de informação cronológica. [...] A essência de nossa fé na santidade da Bíblia é que as palavras contêm o que Deus quer que saibamos e que realizemos. O problema fundamental não é como essas palavras foram escritas. Por causa disso, o tema da crítica à Bíblia não é o tema da fé, da mesma maneira que a questão se o relâmpago e o trovão no Sinai foram, ou não, fenômenos naturais e irrelevantes para a nossa fé na revelação. A suposição de alguns observadores de que o Decálogo foi concedido num dia de chuva não afeta a nossa concepção do acontecimento. [...] O ato da revelação é um mistério, e o registro da revelação é um fato literário, fraseado na linguagem do homem.²⁹⁶

Mas não apenas a crítica bíblica se torna possível, justa e necessária, como também sua dimensão transcendental, divina e mística também são possíveis, justas e necessárias, permanecendo asseguradas e valorizadas:

Pode-se conceder que o texto da Escritura, que nos foi entregue em mãos, consiste de pedras preciosas de Deus e de diamantes extraídos das almas proféticas, colocados numa moldura humana. Ainda assim, quem terá a presunção de ser um especialista em diferenciar o que é divino e o que é “um pouco menos” que divino? O que é o espírito de Deus e o que é a frase de Amos? O espírito de Deus é emoldurado na linguagem do homem, e quem irá julgar o que é conteúdo e o que é moldura? Certamente, aqueles que mais presumem são os menos qualificados. Existem mais coisas entre o céu e a terra, que não se submetem ao nosso julgamento, do que gostaríamos de admitir. [...] Em sua forma atual, a Bíblia é o único objeto do mundo que não precisa de louvor ou de santificação. Em sua forma atual, a Bíblia é o único ponto do mundo de onde Deus jamais irá se ausentar. Esse é o livro ao qual Israel se refere e se submete; devemos temer que ele seja alterado, falsificado.

Todo o pensamento de Heschel se traduz, conseqüentemente, em um projeto de aproximação e apreciação das Escrituras muito inspirador e rico que ele sintetiza da seguinte forma:

A Bíblia reflete sua autoria divina e humana. Expressa na linguagem de uma era específica, fala a todas as eras; revelada em atos específicos, seu espírito é duradouro. A vontade de Deus está no tempo e na eternidade. Deus usou a linguagem do homem e criou uma obra que nenhum homem jamais havia feito. A tarefa da fé é se agarrar a essa obra, valorizar sua textura de infinito e de eternidade, e entender a polaridade de seu conteúdo continuamente.²⁹⁷

Michelangelo Priotto também tenta caminhar neste quadro — respeitando a polaridade da Bíblia enquanto Palavra de Deus e Palavra do Homem. Desta vez partindo de um teólogo católico e cristão, Priotto parece reconhecer que a Bíblia,

²⁹⁶ Ibid., p.102

²⁹⁷ Ibid., p.108-109

por ser um texto, compartilha a condição de algo escrito e por isso limitado culturalmente, geograficamente, linguisticamente e literariamente, mas ao mesmo tempo, por ser inspirada, esté em uma relação permanente com o Deus revelador:

Se a Escritura fosse simplesmente a transcrição histórica da palavra profética e apostólica de Israel e da Igreja primitiva, teria valor como livro das origens e nada mais; ao contrário, por força da inspiração, ela tem uma relação permanente com o Deus revelador que a constitui Palavra de Deus viva e eficaz. Com efeito, a inspiração escriturística não se limita ao momento criativo do escrito, mas é uma qualidade permanente da Escritura, uma força viva e constante da manifestação de Deus por todos os tempos; certamente o é na humildade de uma língua que, como a humanidade do Verbo encarnado, exprime os limites da criatura, mas não o engano ou a mentira.²⁹⁸

Johan Konings também chama atenção para essa dupla composição da Bíblia. Para ele, “a Bíblia foi escrita por escritores humanos, com todo o empenho da produção literária humana: recuperação da memória, imaginação, recursos estilísticos, conceitos e preconceitos... mas conforme a fé das comunidades bíblicas, quem conduz a sua história, em incansável diálogo com a liberdade humana, é Deus”²⁹⁹. Isto permite considerar que “a Bíblia é o livro de Deus e dos homens. É escrita por ambos: pelos homens, no papel, por Deus, na vida.”³⁰⁰

Igualmente José Tolentino Mendonça. No pensamento do cardeal português, a Bíblia também é concebida a partir desta tripla dimensão — divina, humana e histórica — que estão entrelaçadas na Revelação. Segundo ele a Bíblia

tem uma espessura histórica inalienável que é preciso considerar: escrita a dois, três mil anos, em línguas com uma expressividade muito diferente da que têm as nossas, numa gramática singularíssima, escrita sobre a água, sobre o corpo, sobre o lume, abarcando gêneros tão meticolosos e díspares que, por si só, representam um desafio colossal a qualquer leitor. Mais do que um livro, é uma biblioteca: pode ser lida como cancionero, livro de viagens, memórias de corte, antologia de preces, cântico de amor, panfleto político, oráculo profético, correspondência epistolar, livro de imagens, texto messiânico. E colada a esta humana palavra... a revelação de Deus.³⁰¹

O reconhecimento das dimensões divinas, humanas e históricas no evento da Revelação, nos ajudam a sustentar a noção de que “a Bíblia é ao mesmo tempo de Deus e do Homem, porque é resultado do seu encontro”³⁰². Essa concepção torna possível também o reconhecimento de outros dois elementos que deveriam ser

²⁹⁸ PRIOTTO, M. *Introdução geral às Escrituras*, p.94

²⁹⁹ KONINGS, J. *A Bíblia, sua origem e leitura*, p.215

³⁰⁰ *Ibid.*, p.215

³⁰¹ MENDONÇA, J.T. *A leitura infinita*, p.22

³⁰² PARMENTIER, E. *A Escritura viva*, p.36

inseridos em uma “doutrina satisfatória das Escrituras”: sua polifonia e sua temporalidade.

A Bíblia sendo Palavra de Deus e do Homem, torna possível a visualização da polifonia e pluralidade que estão derramadas na sua literatura. “A Bíblia é considerada um livro porque aparece, frequentemente, publicada em um volume único”³⁰³, argumenta Leonardo Agostini. Todavia, “a Bíblia é mais que um livro, ela é uma biblioteca”³⁰⁴ que aponta para um conjunto de vários e diferentes livros. Sem o reconhecimento da pluralidade da Bíblia não se alcançará uma compreensão justa e adequada da Bíblia, e tampouco existirá um convívio harmônico e pacífico entre as mais diversas comunidades que interpretam a Bíblia.

Talvez seja por isso que Heschel, lembrando as tradições rabínicas, assinala: “a mesma ideia é revelada a muitos profetas, mas nem dois profetas se expressam da mesma maneira”³⁰⁵. Essa variedade de expressões precisa ser percebida na Bíblia porque é justamente a existência desse elemento que impede que a Bíblia seja o instrumento que eleva e absolutiza a forma como comunidade específica percebe o mundo (mesmo que essa comunidade reivindique falar a partir dela).

É a pluralidade de autores, que aponta para a pluralidade do texto, que aponta, inevitavelmente, para a própria pluralidade de leituras e a possibilidade do outro: “é o plural do texto que funda e estimula a diversidade hermenêutica, e assim garante contra todas as presunções absolutistas, o lugar da alteridade”³⁰⁶. Aqueles que reivindicam a Bíblia para justificar sua leitura de mundo precisam ser lembrados que ela não é um único livro, mas uma biblioteca, e que por isso, ela possui uma pluralidade inerente que a impede de ser dissolvida em nome de uma única leitura e a favor de uma única mensagem. A Bíblia é, em si mesma, o dispositivo que impede a uniformização e o absolutismo que algumas comunidades pretendem possuir, porque ela mesmo é um diálogo e uma abertura, ao invés de ser um monólogo e um fechamento.

A Bíblia não é um livro, é uma biblioteca. Como uma vida não é só um dia ou uma atitude, mas uma multiplicidade de atitudes. E, tal como numa vida, tudo pode ser germinação de uma identidade — quer os momentos de raiva e os momentos de afeto, quer os momentos de conhecimento e de ignorância, quer os momentos de

³⁰³ FERNANDES, L. A. *A Bíblia e sua mensagem*, p.17

³⁰⁴ *Ibid.*, p.17

³⁰⁵ HESCHEL, A.J. *Deus em busca do Homem*, p.107

³⁰⁶ MENDONÇA, J. T. *A leitura infinita*, p.68

distância e de proximidade —, assim também, no texto bíblico, as possibilidades de acesso são múltiplas, e em certa medida, também contraditória. [...] Os livros da Bíblia reagem entre si: releem-se, apagam-se, opõem-se, confirmam-se. E este processo de releitura edifica a própria Palavra. Quando se diz que a Bíblia não tem que ser interpretada e tem que ser lida à letra, está negando-se, de certa maneira, a própria natureza desta Palavra que é uma Palavra em elaboração, em reinterpretação.³⁰⁷

A Bíblia concebida em sua pluralidade e polifonia se liberta de um enredo que tenta enclausurá-la recorrentemente em nome de uma única leitura possível. Ela revela-se mais complexa que óbvia, apontando para a necessidade do diálogo e da pluralidade de intérpretes para seu entendimento e aprofundamento.

De forma muito poética, José Tolentino Mendonça lembra uma tradição talmúdica muito edificante para o acolhimento da pluralidade e polifonia bíblica. Segundo ele, a doutrina talmúdica admitia quarenta e nove graus diferentes de significado para cada passagem da Torá, de modo que o texto deveria ser concebido como uma rede múltipla e não como um mundo unidimensional. Isso faz com que a interpretação não tenha como aspiração “encontrar um sentido, à maneira de uma fechadura ou de um sigilo que se abre, mas de apreciar o plural de que o texto é feito³⁰⁸. Essa também parece ser a contribuição de Gottfried Brakemeier, ao relacionar a pluralidade da Bíblia e o Ecumenismo:

A natureza plural da Bíblia coíbe os reducionismos teológicos, nos quais reside um dos maiores obstáculos ecumênicos. A variedade está irrevogavelmente implantada no corpo de Cristo, sendo que os limites da mesma não deveriam ser por demais estreitos. Seja mencionada somente a multiplicidade dos ministérios nos primeiros tempos. A Bíblia desautoriza a padronização do direito eclesiástico e a uniformização ritual. O mesmo vale para a piedade e as expressões do credo. A leitura seletiva da Bíblia e a “canonização” das passagens “simpáticas” equivalem à violência hermenêutica. A Sagrada Escritura lida na íntegra preconiza pluralidade como um bem, enquanto compatível e mutuamente complementar. Dá espaço para a diferença. Em tal perspectiva, a Bíblia é um livro “católico”. Abrange enorme riqueza de expressões da fé e ampara variedade confessional. Ela imprime identidade plural na igreja de Jesus Cristo.³⁰⁹

Em outras palavras, a Bíblia é plural e por ser plural, necessita ser abordada no contexto da pluralidade. Não há nada mais anti-bíblico que pretender, em nome da Bíblia, negar, colonizar e eliminar o outro. A Bíblia deve ser apreciada no contexto da pluralidade porque surgiu dela.

³⁰⁷ Ibid., p.292-293

³⁰⁸ Ibid., p.34

³⁰⁹ BRAKEMEIER, G. *A autoridade da Bíblia*, p.88-89

Um outro elemento que é resgatado quando a Bíblia é concebida em suas dimensões divinas, humanas e históricas, diz respeito ao reconhecimento da temporalidade que seus modelos sociais, morais e políticos possuem. Evidentemente, quando compreendemos que a Bíblia é um texto humano, rapidamente reconhecemos que ela foi escrita em uma era específica (mesmo que fale a todas as eras). É esse reconhecimento que adiciona à nossa aproximação da Bíblia uma boa porção de cautela. Estamos diante de uma revelação que foi assimilada em modelos culturais, políticos e morais que são diferentes do que temos hoje. Todo cuidado é pouco.

Segundo Heschel, é a incapacidade de operar uma “distinção entre o eterno e o temporal, que não concede nenhum espaço para a compreensão pessoal, ou histórica, ou para a voz da consciência”³¹⁰ que configura a postura fundamentalista. Por isso que para ele, as palavras proféticas que compõem a Bíblia “foram concedidas para serem compreendidas, não para serem repetidas mecanicamente”³¹¹. As palavras bíblicas tentam “nos ensinar como pensar nas categorias de Deus: Sua santidade, justiça e compaixão. A apropriação dessas categorias, longe de nos desobrigar da busca por novos discernimentos na nossa vida, é um desafio para que procuremos maneiras de traduzir os mandamentos bíblicos em programas adequados e determinados para as nossas próprias condições,”³¹²

A concepção evangélico-fundamentalista, quando deixa de apreciar a Bíblia em suas dimensões históricas e humanas (em nome de uma valorização perigosa e desproporcional de sua dimensão divina), perdem de vista que aquelas palavras “não são palavras de outrora que se trata de perpetuar, trata-se sim de permitir ressuscitar o encontro com Deus”³¹³. Falta a concepção reconhecimento de que a Bíblia, embora seja eternamente participativa da experiência revelatória por sua dimensão divina, possui um texto que recebe “com frequência, uma expressão condicionada à época e precisa de análise hermenêutica que determine sua mensagem essencial, o que está dizendo à situação presente, atual”³¹⁴. No

³¹⁰ HESCHEL, A.J. *Deus em busca do homem*, p.115-116

³¹¹ *Ibid.*, p.116

³¹² *Ibid.*, p.117

³¹³ PARMENTIER, E. *A Escritura viva*, p.33

³¹⁴ FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*, p.101

esquecimento dessas dimensões humanas e históricas, Joseph Fitzmyer aponta para a tentação inevitável da leitura fundamentalista da Bíblia: o literalismo.

A leitura fundamentalista da Bíblia é um entendimento literalista do texto bíblico, que considera sua forma final como a expressão *verbatim* da Palavra de Deus e a vê como clara, simples e sem ambiguidade. [...] Ao não levar em conta o caráter histórico da revelação bíblica, a leitura fundamentalista não admite que a Palavra de Deus inspirada tenha sido expressa na linguagem dos autores humanos que podem ter tido capacidades extraordinárias ou limitadas e escreveram em diversas formas literárias. Consequentemente, tende a tratar o texto bíblico como se ele tivesse sido ditado palavra por palavra pelo Espírito e considera o autor humano mero escriba que registrou a mensagem divina.³¹⁵

Mas quanto à leitura literal da Bíblia (que surge como consequência da maneira como a tradição evangélica-fundamentalista concebe a Bíblia), Michael F. Bird, traz uma nota interessante. Para ele, “ninguém — nem o fundamentalista que bate no púlpito nem o conservador obstinadamente doutrinário — interpreta a Bíblia de maneira inabalável, coerente, uniforme e estritamente literal. É impossível fazer isso, a menos que você acabe aceitando inúmeros absurdos”³¹⁶:

Ninguém, e quero dizer ninguém mesmo, pode oferecer uma interpretação sistematicamente literal da Bíblia. Para mim, essa questão sobre interpretar a Bíblia de forma literal, embora muitas vezes tratada como uma marca de conservadorismo, é simplesmente uma pista falsa e uma distração inútil da verdadeira luta para discernir a vontade de Deus nas Sagradas Escrituras. A verdadeira questão não é se interpretamos a Bíblia de forma literal, mas se a interpretamos de forma séria. Levamos a sério sua linguagem, seus contextos históricos, seus gêneros, suas complexidades, os problemas que nos apresenta, seu poder inspirador, sua beleza, a natureza árdua de suas ordenanças, sua distância histórica e estranheza cultural, seu enredo, como o Novo Testamento usa o Antigo, como a igreja a compreendeu através dos séculos e como viver obedientemente sob suas promessas? Isso é o que importa, não um compromisso com algum tipo de padrão-ouro interpretativo chamado literalismo bíblico. A fé cristã não requer literalismo bíblico; em vez disso, requer um esforço sério e sóbrio para lidar com sua importância — e isso muitas vezes é mais do que podemos suportar!³¹⁷

Poderia considerar a insistência fundamentalista no literalismo uma ilusão e uma estratégia. Uma ilusão porque nenhuma comunidade consegue realizar, “literalmente”, uma leitura literal das Escrituras. Mas é também uma estratégia porque a tradição evangélica-fundamentalista tenta, com todas as suas forças, negar os elementos da pré-compreensão — cultural, local, classe, gênero — que estão atados ao seu processo interpretativo. O aparente literalismo é a estratégia exegética desse mecanismo hermenêutico-existencial.

³¹⁵ Ibid., p.66-67

³¹⁶ BIRD, M. F. *Toda a Escritura é...*, p.120

³¹⁷ Ibid., p.122

É por isto que a aproximação que as tradições evangélicas-fundamentalistas fazem da Bíblia são, recorrentemente, violentas, sobretudo para os corpos femininos, escravizados ou LGBT's. Fazer uma aproximação da Bíblia sem discernir o tempo em que foi concebida — excessivamente patriarcal, onde a escravidão do outro e a submissão da mulher não configuravam um pecado social mas sim uma norma divinamente estabelecida — geram conclusões morais, políticas e religiosas para a sociedade contemporânea que não ajudam na libertação e promoção da dignidade de nenhum outro corpo diferente do masculino (protagonista nos tempos bíblicos). Somente o reconhecimento das dimensões divinas, humanas e históricas da revelação possibilitam um uso e uma aproximação razoável das Escrituras em outros tempos e culturas, de modo que não se incorra na sacralização da violência de outras comunidades.

Portanto, ao assumirmos que a Bíblia é um Livro escrito por Deus e pelos humanos, nos deparamos com um projeto de aproximação da Bíblia muito mais razoável e rico. Um processo que começa com o resgate das dimensões humanas e históricas que estão entrelaçadas nas páginas bíblicas. Na concepção fundamentalista da Bíblia, a dimensão divina é tão enfatizada que os contornos humanos e históricos, e as conseqüentes marcas dessa presença — sua textura, polifonia, temporalidade, contraditoriedade, complexidade, conflito, etc. — praticamente desaparecem.

Após esse resgate, é necessário reconhecer que a Bíblia, antes de ser um livro, é uma Biblioteca, e por isso, possui teologias, abordagens e considerações plurais — e às vezes, até mesmo contraditórias — sobre um mesmo assunto, de modo que tentar impor um paradigma específico para unir sua variedade literária sempre será ineficaz. O objetivo é apreciar o plural de que a Bíblia é feita.

Com esse resgate e reconhecimento, torna-se possível assumir que a literatura bíblica reflete tempos, culturas e modelos sociais diferentes dos contemporâneos, de modo que as informações e práticas que estão apresentadas lá não podem ser assimiladas e repetidas indiscriminadamente a partir de uma leitura literal. Resgatar, reconhecer e assumir.

4.2

Apreciar a condição de intérprete

Além de uma nova concepção sobre a Bíblia (livre do enredo fundamentalista), para uma saída eficaz desses laços, se faz necessário a apreciação da condição do intérprete. Na forma como os fundamentalistas compreendem o mundo, isto é, em sua hermenêutica, existe a negação dos elementos da pré-compreensão (isto é, a negação das suas mediações históricas, culturais, geográficas e econômicas; dos interesses, sentimentos, desejos, afetos e corporeidade). Esta rejeição é o que cria a ilusão de que sua tradição é universal e absoluta, introjetando nas dinâmicas políticas muitas formas de violência.

Portanto, se no interior do fundamentalismo houvesse a apreciação da condição do intérprete, a consequência seria um processo positivo de relativização que diminuiria o alcance que eles pretendem possuir, e isto enfraqueceria a forma como eles projetam suas interpretações e percepções sobre o mundo, de modo que eles converteriam sua política de negação, colonização e perseguição da diferença, para uma política de respeito, escuta e aprendizado com os diferentes.

Somente com a apreciação dessa condição interpretativa, o “respeito ético pela diferença como uma dádiva de um Deus criador que ama a diferença e que ama de maneira diferente”³¹⁸ será possível. As páginas a seguir podem ser consideradas um elogio à essa condição. E para tal, a obra de James K. A. Smith, teólogo e filósofo estadunidense, servirá como plataforma teológica e filosófica.

Quanto ao tema da interpretação, Smith localiza quatro grupos que possuem diferentes “interpretações da interpretação”³¹⁹. O primeiro, que ele considera o tradicional na religiosidade evangélica — de onde derivam os fundamentalistas —, vê a interpretação como “uma mediação que deve ser superada, restaurando uma imediação pré-lapsariana (pré-Queda)”³²⁰, sendo a condição do intérprete considerada um problema, e a imediação uma possibilidade alcançada no presente.

O segundo grupo, embora não considere a interpretação como algo que consigamos escapar totalmente no presente, também crê que a interpretação é uma

³¹⁸ SMITH, J. K. A. *A queda da interpretação*, p.45

³¹⁹ *Ibid.*, p.56

³²⁰ *Ibid.*, p.42

consequência da queda, isto é, a condição do intérprete é inerentemente ruim e problemática.

O terceiro grupo, diferente dos dois primeiros, considera a interpretação uma condição constitutiva e inescapável do ser humano, seja no presente ou no futuro. Contudo, à semelhança dos primeiros grupos, essa condição continua sendo considerada como um problema e uma fraqueza, mesmo que não possa ser superada.

Smith, como um representante do quarto grupo, embora concorde com o terceiro grupo — que considera a interpretação parte constitutiva do ser-humano —, difere deles ao ver a interpretação “incluída no pronunciamento da bondade”³²¹ original, de modo que a hermenêutica não seria um mal a ser superado, mas sim, um aspecto da criação que deveria ser afirmado como bom. Para Smith, a condição interpretativa, antes de serem um problema, é uma dádiva concedida por Deus que participa da própria natureza do ser humano:

Quando falo de interpretação como “criacional”, quero dizer que a necessidade de interpretar é “essencial” ao ser-humano; a hermenêutica é, “por natureza”, parte da existência humana. Estou, em certo sentido, afirmando que a interpretação é um estado de coisas “normativo”, “constitutivo” da vida humana — o que Heidegger descreveria como um traço “existencial”.³²²

Por isso que os conflitos políticos que o grupo que Smith chama de “teologia evangélica tradicional” (da qual o fundamentalismo nasce) surgem daqui. A sua marca principal consiste, justamente, na negação da interpretação como algo participativo da condição de criatura. Eles creem que por meio do Espírito Santo e da Bíblia, é possível sair de um conhecimento mediado para um conhecimento imediato, ou seja, totalmente puro. Ele compartilha de sua experiência:

Quando, por exemplo, ofereço uma interpretação que poderia sugerir algo contrário a uma leitura tradicional, com frequência recebo a seguinte resposta: “Bem, essa pode ser a sua interpretação, mas a minha Bíblia diz claramente que as mulheres devem ficar caladas na igreja!”. Eu estou complicando as coisas pela interpretação, sugere meu interlocutor (outra consequência de minha corrupção acadêmica, geralmente me dizem); por outro lado, meu interlocutor está simplesmente lendo o que a Palavra de Deus diz de forma muito clara. [...] Essa interpretação [geral] da interpretação foi muito bem captada por um anúncio recente em um importante periódico evangélico: “Palavra de Deus. A tradução bíblica de hoje que diz o que ela significa”, anunciava com ousadia a capa. Debaxo da fotografia, com letras garrafais em negrito, a editora anunciava: “Nenhuma interpretação se faz necessária.”³²³

³²¹ Ibid., p.44

³²² Ibid., p.51

³²³ Ibid., p.68

Essa postura contrária e fechada às diferentes interpretações é um sinal, muito evidente, deste fechamento à condição do intérprete. Esta forma de lidar com a pluralidade de leituras é fruto de uma convicção de que é possível, de alguma forma, “superar essas condições e obter uma leitura pura que ofereça o ensino explícito das Escrituras”³²⁴. Esta reivindicação de pureza é o primeiro passo para violência. Abdicar das mediações que marcam o intérprete é o primeiro ato politicamente intolerante.

“Esse desejo de imediação não é apenas impossível; ele pode ser perigoso, porque aqueles que têm esse acesso privilegiado falam por Deus e se consideram a força policial particular de Deus.”³²⁵ Quando uma determinada tradição nutre uma relação tão conflituosa assim com a condição do intérprete, a violência contra a diferença sempre aparecerá, cedo ou tarde. Por isto a pluralidade é um problema para aqueles que rejeitam esta condição:

A propensão à leitura pura, *sans courier* e sem interpretação, está totalmente associada à crença em uma interpretação verdadeira: uma interpretação que não é uma interpretação, mas uma oferta da verdade que vem das mãos de um verdadeiro *facteur de la vérité* (provedor/carteiro da verdade, que no final, é Deus. [...] Diante desse horizonte de imediação e unidade, a pluralidade é um pecado mais uma maldição do pecado original no Éden; o pluralismo é algo endêmico para um mundo caído pós-lapsariano. Em contrapartida, a “perfeita clareza” do Éden era acompanhada por uma unidade e uma uniformidade incontestáveis.³²⁶

Uma das referências teológicas que Smith utiliza para reforçar esse projeto de apreciação da condição do intérprete é a história contada no Livro de Gênesis da Bíblia Sagrada (Gn.11): a Torre de Babel. Ali, o teólogo identifica um elogio à estrutura hermenêutica da criação, que é boa porque “produz uma pluralidade de interpretações e uma diversidade de leituras”³²⁷:

O pecado de Babel foi sua busca por unidade — uma interpretação, uma língua, um povo —, que foi um abandono da diversidade criacional e da pluralidade em favor da exclusão e da violência [...] A pluralidade na interpretação não é o pecado original; é, ao contrário, a bondade original da criação: uma criação em que muitas flores desabrocham e muitas vozes são ouvidas, em que Deus é louvado por uma multidão que vem de “toda tribo, língua, povo e nação” (Apocalipse 5,9), entoando cânticos em diversas línguas, inclusive adorando por meio de uma diversidade de teologias.³²⁸

³²⁴ Ibid., p.69

³²⁵ Ibid., p.81

³²⁶ Ibid., p.93

³²⁷ Ibid., p.60

³²⁸ Ibid., p.60-61

Apesar da aparente estabilidade que um mundo unido debaixo de uma única língua-tradição-interpretação possui, uma segunda leitura da história de Babel “mostra a unidade como o pecado original, e o estímulo necessário à violência que Iahweh evita, precisamente, com a multiplicação das línguas, [promovendo] uma restauração da pluralidade”³²⁹.

No pensamento de Smith, a pluralidade de línguas é a estratégia divina para frear a maldade e violência humana que se organizaria a partir de uma única língua. De modo que, se é procedente considerar o fundamentalismo como uma negação hermenêutica (como tentamos sustentar no capítulo anterior), somente o encantamento com a beleza da condição do intérprete torna possível a emancipação e o encontro com Deus fora das lógicas fundamentalistas, Deus este também é um pluralista:

Iahweh, então, acaba por ser um pluralista, alguém que está a favor da diversidade e da multiplicidade de outros. E, por essa razão, a criação é uma ideia pluralista, e uma hermenêutica criacional tenta honrar essa diversidade não como o pecado original, mas, sim, como algo originariamente bom. Além disso, como uma hermenêutica pneumática-criacional, meu modelo identifica a multiplicidade de línguas não só como essa transgressão babelista, mas também com a experiência do Pentecostes. Pois no Pentecostes, o pneuma de Iahweh afirma a multiplicidade da criação e da era pós-babelista, em contraste direto com a busca pela unidade que deu início à construção da torre (Atos 2,1-12). Uma hermenêutica pneumática-criacional abre as portas para uma compreensão da verdade dissociada do monologismo, que, por si só, abre as portas para aqueles que foram excluídos do reino, por assim dizer — excluídos porque sua interpretação era diferente. A verdade, na criação, é plural.³³⁰

O paralelo feito entre Babel (Gênesis 11) e Pentecostes (Atos 2) talvez aponte para a beleza dupla da pluralidade: como o antídoto para a violência e como um símbolo da nova humanidade. Em Babel, a pluralidade surge para frear o projeto político de uma língua-tradição-comunidade em impor-se e dominar sobre as outras. Em Pentecostes, a pluralidade é a evidência que embeleza uma dinâmica política marcada pelo respeito, convívio e comunhão das variadas línguas-tradições-comunidades.

Somente quando se valoriza a condição interpretativa inerente ao ser humano, relativizando cada construção a uma língua, comunidade e tradição específica, que “é possível encontrar no plural o princípio de afirmação do outro”³³¹, recuperando a legitimidade do múltiplo.

³²⁹ Ibid., p.94

³³⁰ Ibid., p.97

³³¹ ROCHA, A. R. *Filosofia, Religião e Pós-Modernidade*, p.163

4.2.1

A finitude como marca fundamental do intérprete

Para que o ser humano alcance o entendimento de que sua condição interpretativa é um aspecto inevitável da existência, e que por isso, ele está “necessariamente localizado — situado em uma tradição, como parte de uma cultura e com uma história”³³², é necessário o encontro corajoso e humilde com sua finitude. Somente assim será possível destruir este “sonho evangélico de imediação”³³³ que estrutura toda violência subsequente.

Na elaboração teológica e filosófica de Smith, a finitude humana que marca nossa condição se expressa em dois aspectos: sua tradicionalidade e sua situacionalidade. No ato de interpretar, seja uma fala, um texto ou um evento, a tradição (isto é, “a língua que falo, as interpretações que me foram ensinadas em vários momentos da vida, o mundo sociocultural em que vivo etc.”³³⁴) se apresenta como uma expressão dessa finitude, limitando o alcance universal e a elevação da percepção de uma comunidade sobre a outra.

Ser finito também é estar situado. “A interpretação é sempre local, de uma localidade específica, de uma situação específica”³³⁵, lembra Smith. E este aspecto é tanto “físico-espacial”, ou seja, referente a um “lugar” e um “aqui”, quanto “temporal”, ou seja, referente a um “agora” e “neste momento”.

Uma vez que o ser humano é caracterizado por essa espacialidade e por essa situacionalidade, o intérprete nunca pode dar um passo fora da sua localidade, fora do “lá”. Eu sempre vejo algo “daqui”, desta perspectiva e desta situação, do lugar em que me encontro: em relação ao que é interpretado, em relação àqueles com quem estou me comunicando e em relação às tradições das quais sou herdeiro.³³⁶

O reconhecimento dessa finitude conduz ao entendimento de que “toda experiência da realidade é uma experiência. Isso não lhes esvazia de sua autoridade e relevância, porém as limita à extensão da comunidade a quem se destinam primeiramente, ou seja, àqueles e àquelas que partilham do mesmo horizonte histórico-cultural onde a percepção da realidade é realizada”³³⁷. Este pacto da

³³² SMITH, J. K. A. *A queda da interpretação*, p.98

³³³ *Ibid.*, p.98

³³⁴ *Ibid.*, p.138

³³⁵ *Ibid.*, p.138

³³⁶ *Ibid.*, p.139

³³⁷ ROCHA, A. R. *Filosofia, Religião e Pós-Modernidade*, p.164

localidade é o dispositivo não-violento do encontro entre as mais variadas comunidades.

É possível perceber o reconhecimento da finitude também nos mais variados livros da Bíblia. Em muitos textos, ela constantemente nos lembra que, porque somos finitos, “a visão de Deus sobre as coisas não está disponível para os intérpretes humanos”³³⁸ e que “seria o cúmulo da arrogância suspeitar que poderíamos ver as coisas exatamente como Deus as vê”³³⁹. Os testemunhos são vários, do Antigo Testamento (ou Bíblia Hebraica) ao Novo Testamento.

Paulo, em Romanos, é explícito: “Ó abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos”³⁴⁰. Ele louva a distância e a diferença que existe entre os humanos e Deus. O registro dessa finitude também aparece no diálogo entre Deus e Jó: “Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? Cinge-te os rins, como herói, interrogar-te-ei e tu me responderás. Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra?”³⁴¹, que após uma viagem cósmica e poética, silencia Jó: “Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam.”³⁴²

Nos Salmos, somos encorajados a orar: “Ensina-nos a contar nossos dias, para que tenhamos coração sábio”³⁴³, propondo o encontro com a finitude como um percurso místico de sabedoria para a vida. Igualmente Eclesiastes: “Que a tua boca não se precipite e teu coração não se apresse em proferir uma palavra diante de Deus, porque Deus está no céu, e tu na terra; portanto, que tuas palavras sejam pouco numerosas”³⁴⁴. Essa diferença de Deus, que “está no céu”, e do humano, que está “na terra”, é fundamental para abraçar a finitude, e assim, conduzir a uma experiência com o outro marcada pela humildade.

Uma outra marca que deriva da finitude humana que também deve ser considerada, é que ele não é apenas atravessado pela sua situacionalidade e pela sua tradicionalidade, mas também, pela sua pecaminosidade. Apreciar a condição do intérprete requer a coragem de encontrar-se com a iniquidade que também está

³³⁸ SPARKS, K. L. *God's Word in Human Word's*, p.292 [tradução nossa]

³³⁹ *Ibid.*, p.293

³⁴⁰ JERUSALÉM, Bíblia de. Romanos 11:33

³⁴¹ JERUSALÉM, Bíblia de. Jó 38:1-3

³⁴² JERUSALÉM, Bíblia de. Jó 42: 3

³⁴³ JERUSALÉM, Bíblia de. Salmo 90:12

³⁴⁴ JERUSALÉM, Bíblia de. Eclesiastes 5:1

gravada em nossa interioridade, e o reconhecimento de que somos pecadores é o caminho para a humildade que pacifica as relações em um pacto de misericórdia.

Este reconhecimento de si como pecador está na origem da experiência profética de Isaías. Diante de Deus, há o encontro consigo. Ele se expressa humildemente: “Ai de mim, estou perdido! Com efeito, sou homem de lábios impuros, e vivo no meio de um povo de lábios impuros!”³⁴⁵. Experiência similar parece estar sendo repetida na parábola do “fariseu e publicano”³⁴⁶ relatada no evangelho de Lucas. O fariseu se dirige a Deus a partir da sua arrogância e orgulho, e por isso, sua interpretação política das classes sociais do seu tempo é demarcada pela lógica da arrogância: “Ó Deus, te dou graças porque não sou como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano”. Já o publicano, que olha para si a partir dos limites e fragilidades que marcam sua finitude, é justificado por Deus ao se dirigir a ele dizendo: “Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!”. A conclusão de Jesus para este encontro é um horizonte: “Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado.”

Veja, portanto, em muitas tradições e literaturas bíblicas, reconhecer a finitude como marca do ser humano, é fonte de sabedoria política, mística e moral. No projeto de apreciação do intérprete há o encontro com a finitude do ser humano. O ser humano é um ser finito, e desse modo, sua forma de perceber o mundo não tem alcance universal, nem uma condição pura e absoluta. O esquecimento da finitude — que enfraquece ao mesmo tempo que resgata a condição do intérprete —, gera indivíduos e comunidades que excluem a diferença como erro, prejudicando qualquer convívio pacífico e amoroso na diversidade.

4.2.2

A interpretação da Bíblia a partir da apreciação do intérprete

Apreciar a condição finita do intérprete revoluciona a própria interpretação da Bíblia. Nenhuma interpretação pode perceber-se como pura e imediata. O ser humano que interpreta as Escrituras é finito, e isto quer dizer que ele é marcado por

³⁴⁵ JERUSALÉM, Bíblia de. Isaías 6:4

³⁴⁶ JERUSALÉM, Bíblia de. Lucas 18:9-14

sua situacionalidade, por sua tradicionalidade e por sua pecaminosidade. O novo horizonte de diálogo bíblico passa a ser marcado pela convicção de que

nunca temos simplesmente “as Escrituras” puras e não interpretadas; todo apelo ao “que a Bíblia diz” é um apelo a uma interpretação da Bíblia. Toda vez que uma pessoa promete entregar “apenas as Escrituras”, é porque, desde sempre, entregou uma interpretação que é realizada dentro de uma tradição interpretativa. A fidelidade às Escrituras é sempre a fidelidade a uma interpretação das Escrituras, e portanto, funciona apenas dentro de uma tradição interpretativa. [...] Por conseguinte, nunca temos as “próprias Escrituras” em um sentido puro e simples; antes, todo apelo às Escrituras é, desde sempre, um apelo a uma interpretação das Escrituras.³⁴⁷

A Bíblia, a partir deste horizonte, está impossibilitada de ser utilizada como fonte autoritativa para uma tradição se considerar superior a qualquer outra. Mesmo quando os fundamentalistas consideram a Bíblia a Palavra de Deus e tentam justificar suas percepções de mundo a partir daqueles textos, suas considerações permanecem leituras. Não existe uma interpretação que possa ser revestida da pureza, universalidade e totalidade que apenas Deus e sua Palavra possuem. Os intérpretes da Bíblia não podem ser revestidos da autoridade da Bíblia, mesmo que falem a partir dela. Se o intérprete é finito, sua interpretação também é, e pretender que sua leitura de um texto da Bíblia tenha esgotado os sentidos deste texto é uma idolatria, pois confundiria sua interpretação do texto com o próprio texto. Como bem enunciou Alessandro Rodrigues Rocha, “nenhuma fala pode pretender uma identificação com a realidade que não seja aquela que circunda quem a propõe. As narrativas estão condenadas aos limites daqueles que as pronunciam. Nenhuma suposta revelação divina pode potencializar discursos, conferindo-lhes alcance universal e uma decorrente univocidade.”³⁴⁸

Neste caso, os judeus — que desde muito tempo organizam sua experiência religiosa ao redor do Livro³⁴⁹ — podem servir como referencial. A apreciação da condição interpretativa é muito mais comum no interior do Judaísmo do que nas

³⁴⁷ SMITH, J. K. A. *A queda da interpretação*, p.88

³⁴⁸ ROCHA, A. R. *Filosofia, Religião e Pós-Modernidade*, p.159

³⁴⁹ O rabino Marc-Alain Ouaknin — no livro escrito com o historiador Jean Bottéro e o teólogo Joseph Moingt, *A Mais Bela História de Deus: Quem é o Deus da Bíblia* (2001) — localiza a centralidade do Livro no Judaísmo desde o retorno do exílio babilônico: “Em 586, Jerusalém é destruída, e os judeus são deportados para a Babilônia, de onde voltam em 538 antes da nossa era. O que eles trazem desse exílio? Primeiro, uma nova escrita, a escrita quadrada que se mantém do hebreu de hoje e que o Talmude considera tão importante quanto a revelação da Torá no Sinai. Em segundo lugar, o povo se une desde então em torno da Torá (e do Templo que é reconstruído). Isso é feito em função de dois personagens essenciais: Neemias e, sobretudo, Esdras, o Escriba. Começa então a influência dos escribas, letrados que estudam, discutem e comentam a Lei, e que também a estabelecem em seu texto definitivo, daí em diante intangível”, p.55-56

tradições evangélicas do Cristianismo. “A respeito de um texto, é possível dizer isto, mas também aquilo e ainda aquilo outro: a interpretação não se esgota. Existe sempre a possibilidade de um comentário sobre o comentário, infinitamente”³⁵⁰, argumenta o rabino Marc-Alain Ouaknin.

Segundo ele, a idolatria configura a tentativa de fixar “de uma vez por todas o sentido dado ao Deus único”³⁵¹. É justamente a desordem das muitas interpretações que evita o pecado da idolatria, e ao mesmo tempo, e permite a contemplação do Deus Infinito e Vivo. Somente quando existem palavras de uns e de outros, isto é, a variedade de interpretações é que “as palavras são as de um Deus vivo”³⁵². Esta apropriação da condição interpretativa é a forma de “matar o Deus idolatrado, aprisionado em um sistema pela teologia e filosofia, para deixar surgir o Deus vivo e infinito”³⁵³

Ao contrário, se nos prendemos à palavra única, se nos deixarmos cair na armadilha que consiste em dizer: “Pensamos que Deus é isto, dizemos que Deus é aquilo”, criamos uma ideologia de Deus, uma teologia que enuncia a Verdade do que é preciso pensar e falar sobre Deus. Chegamos então, simplesmente, à morte de Deus. Aprisioná-lo em uma compreensão única é assassiná-lo ou deixá-lo morrer.³⁵⁴

É por isto que para o rabino Ouaknin, os judeus não deveriam ser considerados o “povo do Livro”, mas sim, o “povo da Interpretação do Livro”³⁵⁵. É um horizonte totalmente novo de relacionamento com a Bíblia. Falta na tradição evangélica-fundamentalista, que enfatiza tão grandemente a dimensão divina do texto, a compreensão de que se o texto é Divino, ele é infinito como o seu Autor. Dentro deste horizonte, o texto não pode ser reduzido violentamente a uma única possibilidade de sentido possível. O toque com o texto é sempre uma carícia, porque ele nunca se deixa pegar nas mãos, mas “sempre escapa, mesmo se descobrimos nele milhares e milhares de sentidos diferentes”³⁵⁶. No pensamento do rabino, “só quando a revelação é interpretada ao infinito por todos os sujeitos que se exprimem, permanecemos na ordem do infinito e na idolatria”³⁵⁷.

³⁵⁰ BOTTÉRO, J.; OUAKNIN, M.; MOINGT, J. *A mais bela história de Deus*, p.62

³⁵¹ Ibid., p.63

³⁵² Ibid., p.64

³⁵³ Ibid., p.65

³⁵⁴ Ibid., p.64

³⁵⁵ Ibid., p.63

³⁵⁶ Ibid., p.66

³⁵⁷ Ibid., p.76

A idolatria é acontece quando se prefere o pensamento único, ao conflito das interpretações, de modo que a tarefa da interpretação não é “entender cada vez melhor O sentido único que o texto deve conter, pois isso seria um modo de se adequar Deus, de aprisionar o Infinito”³⁵⁸, mas sim, apreciar esta pluralidade e esta abertura. No campo da interpretação, não existe verdade definitiva, mas sim, sentidos que se opõem, se corrigem, se completam. O sentido verdadeiro é justamente essa tensão de vários sentidos, mas com a convicção de que nada será jamais definitivo.”³⁵⁹

Dentro desta concepção de idolatria, podemos então perceber na tentativa evangélica-fundamentalista de negar a contribuição de outras tradições em nome da Bíblia, um fruto idolátrico. Em nome do Livro, e conseqüentemente, em nome de Deus, a tradição fundamentalista “mata” outras tradições, os fundamentalistas “matam” os não-fundamentalistas. A Bíblia serve como um álibi para excluir, estigmatizar, demonizar e negar aqueles que não aceitam ser colonizados.

A valorização da condição do intérprete, portanto, liberta a Deus e a Bíblia de sua idolatria, além de consagrar a pluralidade como o ambiente não-idolátrico. Apenas quando intérpretes assumem sua finitude, reconhecendo humildemente sua situacionalidade, tradicionalidade e também pecaminosidade, abrindo-se ao outro, que Deus e a Bíblia são libertos do enclausuramento que os fundamentalistas operaram.

A partir da argumentação acima, espera-se ter sido possível sustentar dois horizontes teológicos que auxiliem, a começar pelos evangélicos, na resistência, enfrentamento e superação do fundamentalismo que nasceu no seu interior. É necessário libertar a Bíblia do enredo que o fundamentalismo a enclausurou, e apreciar a condição interpretativa que tem morada no interior da existência: somos seres interpretativos.

Para a libertação da Bíblia do enredo fundamentalista, é necessário conceber a Bíblia na totalidade da experiência revelatória, dimensionando-a proporcionalmente nas fases deste processo. Quando a Bíblia passa a ser concebida na totalidade da Revelação, recupera-se, primeiramente, a dimensão abismal, incapturável e misteriosa de Deus que é a origem da Revelação. Toda certeza,

³⁵⁸ Ibid., p.62

³⁵⁹ Ibid., p.65

segurança e absolutismo que marcam a postura fundamentalista são diluídas na grandiosidade, mistério e infinitude de Deus.

Mas além disso, enxergar a Bíblia na totalidade do processo revelatório também devolve ao evento da revelação as dimensões humanas e históricas. A revelação é um evento que acontece com os humanos e na história dos humanos. Isto nos ajuda a enxergar na literatura bíblica os contornos humanos e históricos, e tudo isso nos conduz a uma nova concepção da a Bíblia como a palavra de Deus mas também, a palavra dos humanos.

Essa dupla composição — divina e humana — das Escrituras, serve como fonte para uma nova concepção da literatura bíblica, e uma cautelosa aplicação do seu conteúdo. Resgata-se a pluralidade (e conseqüente complexidade) e a temporalidade daqueles textos. A partir destas práticas, a Bíblia, que deve ser concebida como uma biblioteca, ganha novamente sua textura, polifonia, e limites, sendo proporcionalmente recebida na experiência religiosa, a começar pela evangélica.

Além dessa libertação da Bíblia do enredo fundamentalista evangélico, um outro passo necessário para o enfrentamento dessa forma de religiosidade passa pela apreciação da condição de intérprete. Foi visto e defendido que toda a violência fundamentalista que é atenuada pela Bíblia decorre da sua estrutura hermenêutica.

Na maneira como o fundamentalismo interpreta a vida existe a negação dos elementos da pré-compreensão que estão atados ao evento da compreensão. Os fundamentalistas negam as mediações culturais, políticas, geográficas, econômicas e sociais que condicionam toda forma de compreensão. Nesta negação hermenêutica está a explicação do porquê os fundamentalistas falam de forma tão universais e absolutas, e o porquê de sua interação com outras comunidades e tradições, isto é, sua política, ser tão violenta e fechada.

Por isso, é necessário a apreciação da condição de intérprete. Esta condição — que é participativa e indissociável ao ser humano. O reconhecimento dos elementos que condicionam as percepções de mundo é o caminho para localizar as mais variadas tradições e comunidades, enfraquecendo seus desejos totalitários, universais e absolutos. A apreciação da condição do intérprete é o dispositivo não-violento que pacifica o encontro dos mais diversos indivíduos, discursos, comunidades e tradições desta era pluralista.

Na apreciação da condição do intérprete está o encontro do ser humano com sua própria finitude. Deste encontro, a humildade é a única experiência possível, especialmente diante do mundo espiritual, capaz de estruturar o encontro com as diferenças. Mas além disso, toda essa apreciação da condição do intérprete também acarreta uma nova aproximação da interpretação do texto bíblico. Na valorização do intérprete — respeitando a diversidade de interpretações possíveis e abandonando os caminhos de univocidade que marcam a experiência fundamentalista — a Bíblia e Deus estão protegidos de serem idolatrados, isto é, domesticados por uma única interpretação possível.

Estas práticas teológicas querem servir como avenidas por onde corre a resistência ao fundamentalismo que assedia as religiões, e especialmente, no caso dessa dissertação, a religião evangélica. Não são as únicas práticas possíveis e necessárias, mas certamente são caminhos ricos e profundos que podem ser explorados no enfrentamento do fundamentalismo religioso.

5

Conclusão

Espera-se que, após esta longa jornada, tenha sido possível agregar ao campo de debate sobre fundamentalismo cristão (a partir do caso evangélico), um conceito enriquecedor para uma interpretação cada vez mais refinada, sólida e embasada da violência política desta tradição, seja ontem, em suas origens, ou hoje, na contemporaneidade.

A partir de um recorte temporal (1900-1925), observou-se as origens históricas e teológicas do movimento fundamentalista religioso evangélico. A investigação dos eventos, documentos destas origens, somado à análise de historiadores e teólogos sobre esse tempo, nos ajudou a ver a relação tensa e ambígua do movimento fundametalista com a modernidade, e, especialmente, a centralidade da Bíblia no interior e na dinâmica desta religiosidade.

Foi visto como o fundamentalismo não representa uma inovação doutrinária e teológica diante da sua tradição evangélica, mas sim, apenas a radicalização das concepções evangélicas conservadoras já estabelecidas. Essa relação sutil que o fundamentalismo tece com a tradição evangélica deve conduzir ao reconhecimento de que sua presença nunca foi totalmente extirpada do meio evangélico, permanecendo como um vírus incubado e imperceptível no interior das tradições evangélicas.

Além disso, mostrou-se como o fundamentalismo, desde suas origens, não suportou o novo lugar da religião depois da modernidade. Essa alteração decisiva em sua abrangência, totalidade e unanimidade no novo espaço público moderno, foi um dos incômodos mais decisivos para sua radicalização e coalizão.

Tendo sido feita esta delimitação temporal, tentamos defender a hipótese central deste trabalho de conceituar o fundamentalismo a partir da interação entre hermenêutica, Bíblia e política. Como foi visto, desde as origens, o fundamentalismo é uma negação hermenêutica, absolvida e justificada a partir da recorrência simbólica ao Livro. Todo o discurso de defesa e centralidade da Bíblia, nas tradições evangélicas-fundamentalistas, esconde este movimento de sequestrar sua autoridade, e purificar, absolutizar e universalizar sua interpretação de mundo.

A violência política do fundamentalismo religioso evangélico decorre dessa rejeição hermenêutica, pois aqueles que não reconhecem as mediações e os elementos que condicionam suas interpretações de si, do outro e da vida — imaginando-se, dessa forma, universais, referenciais, puros e absolutos — só conseguem se dirigir aos demais em chaves violentas, autoritárias e colonizadoras. Essa estrutura hermenêutica fundamentalista, fonte da sua violência política, é absolvida e espiritualizada a partir do uso simbólico da Bíblia que eles dizem defender. Os versículos, capítulos e livros da Bíblia são utilizados como armas.

Reconhecendo a viabilidade deste conceito, tentamos propor duas práticas teológicas importantes para resistir e libertar a religiosidade evangélica do fundamentalismo que lhe espreita. Primeiro, sugeriu-se que a partir da libertação da Bíblia do enredo fundamentalista, buscando imaginar novas formas de concebê-la em seu conteúdo, estrutura e vínculo com a totalidade do processo revelatório, encontramos uma saída rica em possibilidades para uma nova recepção da Bíblia na tradição evangélica.

Mas também se sugeriu, aliado a este processo, a necessidade de apreciar a condição de intérprete que está no interior da existência. Para coexistir pacificamente com outras percepções da vida e do mundo, é necessário encontrar-se com os limites (temporais, culturais, econômicos, raciais, entre tantos outros) que marcam as próprias percepções e interpretações. Aqueles que negam a presença dessas condições se sentem aptos a falar em chaves universais, absolutas e puras, restando apenas a violência diante da diferença.

O fundamentalismo que espreita a tradição evangélica ontem e hoje, como se estivesse sempre à porta, precisa ser identificado, conceituado e enfrentado. E espera-se que este trabalho tenha possibilitado alguns horizontes para essa luta.

6

Referências Bibliográficas

ACAT. **Fundamentalismos, integrismos: uma ameaça aos direitos humanos.** São Paulo: Paulinas, 2001.

ALMEIDA, R.; TONIOL, R. (Orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais.** São Paulo: Editora da Unicamp, 2018.

ALVES, R. **O que é religião?** 11ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Dogmatismo e tolerância.** 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ANDRADE, A. L. P.; PESTANA, A. C. **Os desafios do fundamentalismo para os estudos bíblicos e teológicos.** *Encontros Teológicos*, V.37, N.3, Set-Dez.2022, p.783-802 Disponível em:

<<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1740> > Acesso em: 10 jul. 2023

BARTON, J. (Ed.). **Bible and Interpretation: the collected essays of James Barr.** New York: Oxford University Press, 2013.

BARR, J. **Escaping from fundamentalism.** 1ª ed. Inglaterra: SCM Press, 1984.

BEBBINGTON, D. W. **Evangelicalism in Modern Britain: a history from the 1730s to the 1980s.** Inglaterra: Routledge, 1989.

BENTO, C. **O pacto da branquitude.** 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERGER, P. L. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista.** Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

BIRD, M. F. **Toda Escritura é... sete perspectivas que todo cristão deveria ter sobre a Bíblia.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada.** 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, L. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz.** Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BOTTÉRO, J.; OUAKNIN, M.; MOINGT, J. **A mais bela história de Deus; quem é o Deus da Bíblia?** Entrevistados por Hélène Monsacré e Jean-Louis Schlegel. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

BRAKEMEIER, G. **A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento.** 1. ed. [N.I]: Sinodal, 2015.

BREKKE, T. **Fundamentalism: Prophecy and Protest in an age of Globalization.** New York: Cambridge University Press, 2012.

BRETTLER, M. Z.; ENNS, P.; HARRINGTON, D. J. **The Bible and the believer**. New York: Oxford University Press, 2012.

BRUEGGEMANN, W. **Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa**. 1ª ed. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2014.

_____. **Texts Under Negotiation: the Bible and Postmodern imagination**. Minneapolis: Fortress, 1993.

_____. Biblical Authority. Disponível em: <<https://www.religion-online.org/article/biblical-authority/>> Acesso em: 30 jun. 2023

CAMPOS, B. M. (Org.). **Fundamentalismo: terminologia, hermenêutica e apontamento**. São Paulo: Recriar, 2020.

_____. (Org.). **Fundamentalismos Religiosos em perspectiva: diferentes abordagens das Ciências da Religião**. São Paulo: Pluralidades, 2022.

CHEVITARESE, A.L.; CAVALCANTI, J.; DUSILEK, S.; MARIA, T. L. D. (Orgs.). **Fundamentalismo Religioso Cristão: olhares transdisciplinares**. Rio de Janeiro: Klíne, 2021.

DE SOUZA, N. (Org.). **Teologia em diálogo: os desafios da reflexão teológica na atualidade**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

DUNN, J. D. G. (Ed.). **Fundamentalisms: threats and ideologies in the modern world**. New York: I.B.Tauris, 2016.

ELWELL, W. A. (Ed.). **Evangelical Dictionary of Theology**. Michigan: Baker Book House, 1984.

FERNANDES, L. A. **A Bíblia e sua Mensagem: introdução à leitura e ao estudo da Bíblia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2010.

FITZMYER, J. **A Bíblia na Igreja**. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GOLDINGAY, J. **James Barr on Fundamentalism**. Disponível em: <http://johnandkathleenshow.com/wp-content/uploads/2015/05/James_Barr_on_Fundamentalism.pdf> Acesso em: 30 jun. 2023

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

GUADALUPE, J. L. P.; CARRANZA, B. (Orgs.). **Novo ativismo político no Brasil**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

GUSHEE, D. P. **After evangelicalism: the path to a new christianity**. Kentucky: Westminster John Knox, 2020.

HALÍK, T. **A noite do confessor: a fé cristã numa era de incerteza.** Prior Velho, Portugal: Paulinas, 2014.

HANKINS, B. **American Evangelicals: a contemporary history of a mainstream movement.** New York: Rowman and Littlefield Publisher, 2008

HESCHEL, A. J. **Deus em busca do homem.** São Paulo: Arx, 2006.

HOOD, R. W.; JUNIOR, P. C. H.; WILLIAMSON, W. P. **The Psychology of Religious Fundamentalism.** 1ª ed. New York: The Guilford Press, 2005.

KONINGS, J. **A Bíblia, sua origem e sua leitura: introdução ao estudo da Bíblia.** 8. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

LATOURETTE, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** 4 ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

LIENESCH, M. **In the beginning: fundamentalism, the scope trial, and the making of the antievolution movement.** North Carolina: The University of North Carolina Press, 2007.

MARSDEN, G. **Fundamentalism and American culture.** 2 ed. New York: Oxford University Press, 2006.

MENDONÇA, J. T. **A leitura infinita: a Bíblia e sua interpretação.** 1ª ed. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem: da aparição ao nascimento de Deus.** vol.II - Nascimento. São Paulo: Edições Loyola, 2012

NINJA, M. Pastor Henrique Vieira disputa vaga para contrapor o fundamentalismo religioso no Congresso Nacional. **Mídia Ninja**, São Paulo, 30 set. 2022. Disponível em:

<<https://midianinja.org/news/pastor-henrique-vieira-disputa-vaga-para-contrapor-o-fundamentalismo-religioso-no-congresso-nacional/>> Acesso em: 06 jul. 2023.

NOGUEIRA, P. A. S. **Leitura Bíblia Fundamentalista no Brasil.** Caminhando, p.31-49 v.7, n.2 (2002) Disponível em:

<<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1466/1490>> Acesso em: 03 jul. 2023

OLIVEIRA, M. A. **A religião na sociedade urbana e pluralista.** São Paulo: Paulus, 2013.

ORO, I. P. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo.** São Paulo: Paulus, 1996.

PACE, E.; STEFANI, P. **Fundamentalismo Religioso Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2002.

PACE, E.; OLIVEIRA, I. D.; AUBRÉE, M. (Orgs.). **Fundamentalismos religiosos, violência e sociedade**. São Paulo: Fonte Editorial, Edições Terceira Via, 2017.

PARMENTIER, E. **A Escritura viva: interpretações cristãs da Bíblia**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PRIOTTO, M. **Introdução geral às Escrituras**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte**. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Repensar a Revelação: a revelação divina, na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010.

RICOEUR, P. **Hermenêutica e Ideologias**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

RIBEIRO, C. O. **O princípio pluralista**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

ROCHA, A. R. **Filosofia, Religião e Pós-Modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

ROSSI, L. A. S. **O fundamentalismo bíblico como suicídio teológico**. *Revista de Interpretação bíblica latino-americana*, v.8, n.3, 23-34, 2022. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Ribla/article/view/1037245/8377>> Acesso em: 10 jul. 2023

RUTHVEN, M. **Fundamentalism: a very short introduction**. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 2007

SCHLEGEL, J. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens: integristas e fundamentalismos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SMITH, C. **The Bible made impossible: why biblicism is not a truly evangelical reading of Scriptures**. 2ª ed. Michigan: BrazosPress, 2012.

SMITH, J. K. A. **A Queda da interpretação: fundamentos filosóficos para uma hermenêutica criacional**. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

SPARKS, K. L. **God's Word in Human Word's: an evangelical appropriation of biblical scholarship**. Michigan: Baker Academic, 2008.

SPONG, J. S. **The Sins of Scripture: exposing the Bible's texts of hate to reveal the God of love**. [S.I.] Harper Collins E-books, 2005.

TAMAYO, J. J. **Fundamentalismos y diálogo entre religiones**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

TEIXEIRA, F. **O fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso.**

Disponível em:

<<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/04/o-fundamentalismo-em-tempos-de.html>> Acesso em: 30 jun. 2023.

TILLICH, P. **Teologia da Cultura.** São Paulo: Fonte Editorial, 2009

_____. **Teologia sistemática.** 8ª ed. rev. Rio Grande do Sul: Sinodal, 2019.

TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (Ed.). **The Fundamentals: a testimony to the truth.** vol. I — vol. IV. Michigan: Baker Book House, (reprinted) 1988.

VASCONCELOS, P. L. **Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações.** São Paulo: Paulinas, 2008.

VATTIMO, G. **Adeus à verdade.** Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

_____. **Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?** Rio de Janeiro: Vozes, 2018

_____. **Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso.** Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **Não ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos.** Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

ZABATIERO, J. **Hermenêutica Fundamentalista: uma estética do interpretar.**

Estudos de Religião, Ano XXII, n.35, 14-27, jul / dez. 2008, p.19. Disponível em:

<<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/170/180>> Acesso em: 10 jul. 2023.