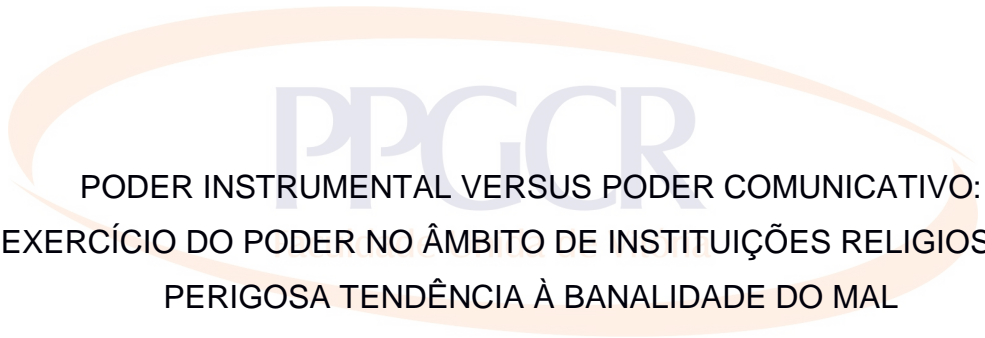


FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

NENROD DOUGLAS DE OLIVEIRA SANTOS



PPGCR
PODER INSTRUMENTAL VERSUS PODER COMUNICATIVO:
O EXERCÍCIO DO PODER NO ÂMBITO DE INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS E A
PERIGOSA TENDÊNCIA À BANALIDADE DO MAL

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 02/06/2016.

Vitória
2016

NENROD DOUGLAS DE OLIVEIRA SANTOS

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 02/06/2016.

PODER INSTRUMENTAL VERSUS PODER COMUNICATIVO:
O EXERCÍCIO DO PODER NO ÂMBITO DE INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS E A
PERIGOSA TENDÊNCIA À BANALIDADE DO MAL

PPGCR
Faculdade Unida de Vitória

Trabalho Final de Mestrado Profissional para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação. Linha de Pesquisa: Religião e Esfera Pública.

Orientador: Prof. Dr. Cleinton Roberto Perpeto de Souza

Vitória

2016

Santos, Nenrod Douglas de Oliveira

Poder instrumental versus poder comunicativo / O exercício do poder no âmbito de Instituições religiosas e a perigosa tendência à banalidade do mal / Nenrod Douglas de Oliveira Santos. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2016.

vi, 64 f. ; il. 31 cm.

Orientador: Cleinton Roberto Perpeto de Souza

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2016.

Referências bibliográficas: f. 63-64

1. Ciências das religiões. 2. Religião e esfera pública. 3. Poder institucional. 4. Poder comunicativo. 5. Banalidade do mal. 6. Instituições religiosas. 7. Instituições religiosas e violência. 8. Instituições religiosas e exercício de poder. - Tese. I. Nenrod Douglas de Oliveira Santos. II. Faculdade Unida de Vitória, 2016. III. Título.

NENROD DOUGLAS DE OLIVEIRA SANTOS

PODER INSTRUMENTAL VERSUS PODER COMUNICATIVO: O EXERCÍCIO DO
PODER NO ÂMBITO DE INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS E A PERIGOSA
TENDÊNCIA À BANALIDADE DO MAL


Dissertação para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões no
Programa de Mestrado Profissional em
Ciências das Religiões da Faculdade Unida
de Vitória.



Doutor David Mesquiat de Oliveira – UNIDA (presidente)



Doutor Cleinton Roberto Perpeto de Souza – UNIDA (orientador)



Drnd. José Mário Gonçalves – UNIDA

RESUMO

O presente trabalho trata do poder e seu exercício no âmbito de organizações religiosas. Isso se dará a partir da análise dialética de conceitos paradoxais de poder, representados pelo paradigma instrumental e teleológico, conceituado no pensamento de Max Weber; e do poder comunicativo, presente no pensamento político de Hanna Arendt. O primeiro, consubstanciado na dimensão instrumental e estratégica do poder, orienta-se para fins e é usado como instrumento para levar outrem ao atendimento de interesses de quem exerce o poder. O segundo manifesta-se na ação coletiva, enquanto esforço exaustivo de defesa à liberdade, do respeito à pluralidade e à diversidade, prioritariamente orientado para busca permanente e insistente do diálogo e do consenso. O texto ressalta ainda que o *modus operandi* da prática do poder instrumental, se exacerbado e fortalecido pela divinização da liderança, algo comum em instituições religiosas, pode gerar e se sustentar na *Banalidade do Mal*; ou seja, o exercício do poder sustentado em uma *Responsabilidade Flutuante*, consolidando-se na transferência de responsabilidade ao sistema como poderosa arma de libertação da alma de quem abusa do poder de quaisquer manifestações posteriores de tormenta ou culpa. Desta forma, apresenta-se o paradigma do poder comunicativo, proposto por Hanna Arendt, como uma positiva ruptura dos modelos tradicionais, sendo protagonistas de princípios dialógicos, garantidores da pluralidade e de consenso. Isso é lógico, a partir do exercício do poder eclesiástico, evitando-se o autoritarismo frívolo e alienante. Situações concretas de exercício de poder, como repressão e violência no âmbito de instituições religiosas, são destacadas indicando a presença de dogmatismos e intolerâncias.

Palavras-Chave: Poder Instrumental. Poder Comunicativo. Banalidade do Mal. Instituições Religiosas. Violência.

ABSTRACT

This research is concerned with the exercise of power in religious organizations. Considering this, the methodological approach of this work was developed with the construction of a dialectical analysis that contra posed paradoxical concepts of power, represented by the instrumental and teleological paradigm, conceptualized by Max Weber, and notion of communicative power, relevant for Hanna Arendt and her political thought. The first approach, consubstantiated in the instrumental and strategic dimension of power, is end-oriented and utilized as an instrument to impose to others the attendance of the interests of powerful social actors. The latter manifests itself in collective actions, as an exhaustive effort to defend freedom and the seek for plurality and diversity, and is permanent and insistently oriented towards the building of dialogue and consensus. This dissertation also highlights that the *modus operandi* of instrumental power practices, if exacerbated and straightened by the divinization of leadership, something often recurrent in religious institutions, can generate and sustain itself upon the *Banality of Evil*; that is, the exercise of power sustained on a *Floating Responsibility*, consolidating itself with the transference of responsibility to a systemic level as a resourceful maneuver and powerful weapon for the liberation of the souls of those who abuses power from any posterior manifestations of guilt or spiritual agony. In such sense, the paradigm of communicational power, presented by Hanna Arendt, is introduced as a positive disruption of traditional models, being discussed as a promoter of dialogical principals, which are guarantors of plurality and consensus. That is logical, from the standpoint of the exercise of ecclesiastical power, avoiding frivolous and alienating authoritarianism. Real power exercise situations, such as repression and violence inside religious institutions, are highlighted, indicating the presence of dogmatisms and intolerances.

Keywords: Instrumental Power. Communicative Power. Banality of Evil. Religious Institutions. Violence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 PODER COMUNICATIVO: UM ACORDO QUANTO A AÇÃO COMUM EM UM CONTEXTO DIALÓGICO LIVRE DE VIOLÊNCIA	12
1.1 Poder, Força, Violência e Autoridade: Um Esforço de Compreensão e Diferenciação Prático-conceitual	16
1.2 Por um Poder Comunicativo: Da Instrumentalidade Teleológica ao Exercício Dialogal do Poder	23
2 O MODELO TELEOLÓGICO DO PODER E A BANALIDADE DO MAL: RENÚNCIA E TRANSFERÊNCIA SISTÊMICA DE RESPONSABILIDADE ÉTICA EM INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS.....	31
2.1 O Mal Banal como Renúncia à Capacidade de Julgar e a Transferência Sistêmica de Responsabilidade Ética	36
2.2 A Engrenagem do Mal: a banalidade do mal enquanto cumprimento do dever institucional.....	39
2.3 O Mal enquanto dimensão contingencial: um esforço de análise a partir de instituições religiosas	45
CONCLUSÃO.....	61
REFERÊNCIAS.....	63

INTRODUÇÃO

O presente trabalho objetiva tratar acerca da exacerbação do uso poder instrumental em instituições religiosas, especificamente em igrejas protestantes, consubstanciado na ausência de diálogo, no dogmatismo institucional, no autoritarismo, na repressão. Sendo gerador da alienação e castrador da liberdade, da diversidade e de pluralidade. O *modus operandi* desta prática de poder, em geral, pode estar cimentado na *Banalidade do Mal*, ou seja, na transferência de responsabilidade ao sistema como poderosa arma de libertação da alma de quem abusa do poder da tormenta e da culpa.

Em contrapondo ao paradigma instrumental e teleológico, apresenta-se nestas páginas outro paradigma de poder, conceituado como poder comunicativo. Este, enquanto esforço exaustivo de defesa da liberdade, manifesto no respeito à pluralidade, à diversidade, ao diálogo e, prioritariamente, na busca permanente do consenso.

A tratativa do referido tema está localizada no âmbito da ação, particularmente refletida a partir da instância de instituições religiosas cristãs protestantes, especificamente igrejas. Para tal se ocupará detidamente no pensamento da intrigante teórica contemporânea Hannah Arendt. A escolha se justifica exatamente na pretensão de analisar, de forma central, a distinção entre poder e violência. Como contraponto será usado o pensamento de Max Weber. E como suporte Jurgen Habermas, ainda que crítico de Arendt, especificamente no que se refere a sua exacerbada ênfase na prática.

Referenciado no pensamento de Hanna Arendt, portanto, se questiona acerca da manipulação do poder instrumental, em prejuízo à efetivação do diálogo. O que possibilitaria, assim, a dominação e a opressão no âmbito das instituições supracitadas.

Desta forma, pergunta-se: em que medida a presença do poder comunicativo, proposto por Hanna Arendt, pode se configurar numa positiva ruptura dos modelos tradicionais, efetivamente consolidados no paradigma teleológico e ou instrumental do exercício do poder? Ou ainda, se essa transição não for alcançada, se instalar-se a exacerbação do poder instrumental, alimentado pela banalidade do mal, não poderia essa junção impedir a presença de princípios dialógicos, da pluralidade e do

consenso no exercício do poder eclesiástico, levando mero autoritarismo frívolo e alienante?

No objetivo de responder tais questionamentos, em um primeiro momento, através de pesquisa bibliográfica, realiza-se um resgate de fragmentos da obra da filósofa¹ judia Hannah Arendt. Autora essa que se propõe entender o poder no âmbito da teoria da ação, como uma capacidade humana, não só de agir como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles.²

Ainda em Arendt, utilizar-se-á o presente texto, do conceito de mal banal, atualizado por ela, no termo banalidade do mal. Este se manifesta enquanto subterfúgio, enquanto sustentação sistêmica e potencialização do exercício do poder como instrumento de dominação, violência e opressão. Castrador da liberdade, da pluralidade e do diálogo consensual.³

Na verdade, esse tipo de posicionamento se concretiza nas instituições como uma espécie de transferência de responsabilidade. Ao dirigir-se a Eichmann, um integrante do III Reich, em seu pirotécnico julgamento ocorrido em Jerusalém no ano de 1961, Arendt⁴ resume o sórdido alcance da banalidade do mal, na medida em que a mesma se fundamenta na perigosa prática da transferência de responsabilidade.

Buscando garantir a fidelidade ao recorte do tratamento do tema ao âmbito de instituições religiosas, mais exatamente igrejas, um esforço de levantamento bibliográfico apresentará fragmentos que refletem e demonstram as consequências do exercício do poder nestas instituições. Serão apresentados argumentos, narrativas e situações concretas, fortemente delineadas pela ideia do poder como competente instrumento de imposição do desejo alheio a outrem. Além de sua operacionalidade eficientemente orientada pela transferência de responsabilidade sistêmica, fundada e consubstanciada na banalidade do mal.

No esforço de reflexão e apresentação de situações concretas, destacam-se as leituras de Rubem Alves, ao tratar do poder religioso enquanto repressão, estereotipado no dogmatismo e intolerância. Também no texto de João Dias de Araújo, segundo o qual o uso deste expediente de poder, sombriamente se instaura nos dias atuais. Segundo ele na forma de uma *Inquisição sem fogueiras*. Ou ainda,

¹ Embora ela própria não se julgasse filósofa, mas politicóloga.

² ARENDT, Hanna. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.123

³ ARENDT, 1999, p. 274

⁴ ARENDT, 1999, p. 300-302

nas palavras de Marília de Camargo César, ao alertar para o perigo do poder, enquanto violência, gerar “Feridos em Nome de Deus, deixando de curar e ainda abrindo outras e mais agressivas feridas” o poder é uma espada que poucos manejam com graça. “É fácil errar a mão. É fácil cair na tentação de manipular”⁵.

A partir das reflexões supracitadas, o presente trabalho procura contribuir com a área das Ciências das Religiões, especificamente no se refere à análise do exercício do poder em instituições religiosas. Pensando seus desconfortos e opressões, indicando contrapontos a partir de novos paradigmas que possam exigir releituras acerca do exercício do poder nestas instituições. Indicando, assim, para uma práxis efetivamente dialógica, plural e garantidora de liberdade e de um amplo esforço em torno do consenso.

Estudos sobre política indicam que seres humanos integrados em redes sociais manipulam geralmente, dimensões de poder. Logo não se pode, de forma ingênua, acreditar-se na eliminação das dimensões que fazem com que o poder se manifeste na forma de instrumentos estratégicos e êxito de um indivíduo ou grupo, sobre outro. Contudo, os instrumentos que fortalecem, ou melhor, garantem condições equitativas de diálogo efetivo e de representação de diferentes percepções, podem com toda certeza contribuir para que a dimensão dialógica do poder previna, e até mesmo sobreponha a presença opressora da força e da violência.

Delimitando o escopo do presente trabalho ressalta-se que o mesmo não desenvolve pesquisa primária efetivada em trabalho de campo. Bem como não se propõe a disponibilizar regras, protocolos, manuais e ou orientações de prática operacional do exercício do poder em instituições religiosas.

O processo lógico de desenvolvimento do texto respeita uma ordem dedutiva, iniciando o argumento a partir de uma reflexão teórica abrangente, tratando sobre os conceitos de poder comunicativo e poder teológico, enfatizando claramente a escolha prioritária do primeiro como paradigma e orientação teórica aos passos que se seguem no decorrer do texto.

Em um segundo momento, buscar-se-á compreender o conceito de Banalidade do Mal, como renúncia à capacidade de julgar, e enquanto transferência sistêmica de responsabilidade ética. Tratar-se-á dos riscos dessa engrenagem

⁵ CÉSAR, Marília Camargo. *Feridos em Nome de Deus*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009, p. 19.

sustentada na transferência sistêmica da responsabilidade, configurando-se no discurso de cumprimento do dever institucional.

O debate do presente texto é efetivamente contextualizado, pertinente e relevante; pois, além do discurso teórico, agrega uma reflexão pontual da práxis do poder em instituições religiosas, bem como indica um contraponto ao modelo tradicional a partir do paradigma do agir comunicativo. A relevância se justifica ainda por conta da novidade de tratativa do tema, com uma abordagem inovadora, pois embora o mesmo seja tratado de forma muito semelhante em outros estudos, especificamente na práxis religiosa, ainda que não exclusivo, certamente é bastante incomum.



1 PODER COMUNICATIVO: UM ACORDO QUANTO A AÇÃO COMUM EM UM CONTEXTO DIALÓGICO LIVRE DE VIOLÊNCIA

Tradicionalmente, ao se produzir um texto, é bastante comum iniciá-lo com definições etimológicas acerca dos principais termos nele utilizados. Entretanto, a presente produção desenvolve o processo de conceituação gradualmente, de forma dialética.

Como dito anteriormente, poder aqui será refletido enquanto “práxis”, enquanto exercício, enquanto ação propriamente dita, construída por meio da interlocução entre os agentes nela envolvidos. Considerado no âmbito de instituições religiosas cristãs protestantes, mais especificamente igrejas.

No presente texto, orientando-se pela intenção do debate acerca do poder, será protagonista a filósofa Hanna Arendt, com seu conceito de poder comunicativo, suscitado aqui como referencial teórico e bússola norteadora desta produção. Desta forma, acredita-se na consolidação de uma proposição inovadora de poder, que contribua para a consolidação de um novo paradigma de poder a partir do *modus operandi* de instituições religiosas.

Outros pensadores também partilharão deste cenário como coadjuvantes não menos ilustres como, por exemplo, Weber, Habermas, Rubem Alves e outros. Cada um a seu tempo oferecerá sua contribuição, com o objetivo de aprofundar e referenciar os conceitos e a circunstâncias concretas que serão aqui explanadas.

Especificamente, neste momento da presente produção, apresenta-se a conceituação e diferenciação entre os termos “violência”, “poder” e “autoridade”. Em seguida, indica-se o modelo de *poder comunicativo* como referencial eleito aqui como categoria teórica referencial, em contraponto ao modelo “Teleológico” de poder, que deriva do conceito de Teleologia, a saber, “a suposição de que existe uma finalidade ou propósito nos acontecimentos não humanos. Crença, elaborada por Aristóteles, de que a natureza tem um propósito.”⁶

Hanna Arendt gravitou nas questões da política, mais especificamente a partir de uma teoria sobre a violência e poder, sendo estas referenciadas pela sua vivência e experiência histórica. Ela viu e conviveu com muitas manifestações

⁶ HUXLEY, Sir Julian et al. Teleologia. In: O Pensamento: Filosofia, Religião, Moral. Publicações Europa-Americana, 1970. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilosofia/teleologia>>. Acesso em: 11 mar. 2016.

políticas que produziram algumas mudanças circunstanciais na forma de se enxergar o mundo. A autora faz uma análise da relação entre poder e política, a partir dos fatos da cultura ocidental, mas tendo por referência um pensamento próprio e singular.

Hanna, de família judia, nasceu em 1906, próximo a Hanover. Viveu intensamente as décadas de vinte e trinta na Europa, do final da Primeira Guerra à antessala da Segunda Guerra. Seu momento de vida permitiu viver a abertura e instalação dos partidos totalitaristas⁷. Depois da militância na juventude e das angústias da perseguição por parte do Nazismo, conseguiu fugir para Paris, vivendo desde 1934 na condição de apátrida. Em 1942 migra para os Estados Unidos onde, após 18 anos, recupera sua cidadania. Por isso, o que ela pensa, fala e escreve sobre política é resultado da sua própria experiência de vida. Do totalitarismo o legado que ela destaca é o terror, a opressão e a violência⁸.

No contexto de uma forte instabilidade na Europa e diante da impossibilidade de explicações a partir dos modelos de estado que tentava atender todas as demandas, o sentimento de instabilidade é inegável. Neste contexto Arendt evoca uma forte reflexão à “Condição Humana”, onde o poder é fazer uma obra; desta forma é possível deliberar sobre o mundo e como queremos que ele seja.

Na obra “A Condição Humana” de 1958, a partir da expressão *Vita Activa*, Arendt oferece uma compreensão da condição humana a partir de três elementos, a saber: um corpo ativo, do labor humano, que necessita de trocas e movimento; o trabalho como condição de transformação do mundo, que se difere do mundo material, constituindo assim nossas diferenças materiais; a ação, onde os seres humanos conseguem viver como seres vivos, que é a liberdade. Segundo a autora, os elementos acima citados, designam as três atividades humanas fundamentais:

Com a expressão *vita activa*, pretendendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na terra⁹.

Os seres humanos vivem remetidos a sua condição biológica, ou condição no trabalho. É mais que vontade e desejos, está relacionado com aquilo que os prende em uma comunidade; ainda que pareça ser semelhante, é plural. A *Vita Activa* só se

⁷ ARENDT, Hanna. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008, p. 295.

⁸ ARENDT, 2008, p. 295.

⁹ ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 15.

completa na medida em que se percebe os humanos como seres plurais e distintos, desde que cada um possa se distinguir nesta comunidade. Desta forma, a ação é resultado e resultante da pluralidade; esta é a condição da ação humana.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os *homens*, e não o *Homem*, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua nom*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política. Assim, o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimos as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). Mas em sua forma mais elementar, a condição humana está implícita até mesmo na Gênese “macho e fêmea Ele os criou”, se entendermos que esta versão da criação do homem diverge, princípio, da outra segundo a qual Deus originalmente criou o Homem “Adam” – a *ele*, e não *eles*, de sorte que a pluralidade dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação. A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência das leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto à natureza e a essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que existido, exista ou venha existir¹⁰.

Desse modo, o poder surge da associação política dos homens, e é, por essência, não violento, manifesto na dimensão da pluralidade ou da diversidade. Neste ponto encontra-se a novidade da teoria da ação proposta por Arendt, a liberdade é um exercício manifesto quando os homens se interagem, indo além de apenas ocupar suas necessidades privadas. Ou seja, é possível pensar que todas as atividades humanas sejam vinculadas ao fato dos homens viverem juntos em sociedade.

No entanto, segundo Arendt “[...] a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do labor requer a presença de outros, mas um ser que laborasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão”. Portanto, a ação se confunde com a própria condição humana, ou seja, a ação leva um ser humano inexoravelmente a depender do outro. Sobre isso a autora acrescenta: “Só ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus são capazes de ação, e só a ação depende inteiramente da presença de outros”¹¹.

¹⁰ ARENDT, 2007, p. 15

¹¹ ARENDT, 2007, p. 31

A inexorável necessidade do outro é exatamente o que faz do homem um ser político e, portanto, plural e diverso. Segundo Arendt, “A política se baseia na pluralidade dos homens. Deus criou o Homem, os homens são um produto humano mundano e produto da natureza humana”¹². Logo, é possível pensar que política é exatamente a arte de pluralizar-se e a competência exclusiva do homem da ação comum, do encontro antagônico e dialógico, paradoxalmente diverso e, ao mesmo tempo, construtor de consensos. Confirmando tal referência acerca da política e da ação humana:

A política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças. Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entende, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado, aquilo que pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes podem separar-se de novo umas das outras e umas contra as outras¹³.

Pensando nessa direção, relacionando-o conceitualmente e na prática, poder não é meramente instrumento para se alcançar estratégias, mas um amplo e poderoso meio de diálogo. Esse paradigma é o poder propriamente dito, implica em que a formação de um consenso esteja no princípio do poder político, o qual, em contrapartida, se atribui como fim em si à preservação do consenso que o funda. Tal concepção está fundamentada no pensamento de Aristóteles no que se refere a uma oposição entre *práxis* e *technè*, para pensar a política sobre o modelo exclusivo da *práxis*.

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*ta ton anropon pragmata*, como chama Platão), que exclui estritamente tudo o que seria apenas necessário ou útil¹⁴.

Neste ponto, talvez esteja o cerne do paradigma defendido por Arendt em contraponto ao paradigma teleológico. Ou seja, *technè* interessa-se somente pelos melhores meios de atingir um fim imposto. Desta forma, segundo Ferry, o esforço de produção de uma representação gráfica destes conceitos e categorias arendtianos ficaria com a seguinte configuração:

¹² ARENDT, Hanna. *O Que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 22

¹³ ARENDT, 2006, p. 23

¹⁴ ARENDT, 2007, p. 34.

Tabela 01: Categorias de Análise Social

Tipo de Atividade	Tipo de Racionalidade	Primado Governamental	Domínio de Atividade	Quadro Categorical
Comunicativa	Prática	Poder	Política	Interação
Instrumental e Estratégica	Técnica	Força	Econômica e Militar	Trabalho

Fonte: Adaptado de Jean Marc Ferry¹⁵

Neste caso é evidente que a estrutura da ação é inteiramente diferente: uma é comunicativa dialógica, a outra instrumental e monológica. Desta forma, considerando o pensamento de Arendt aqui exposto, a segunda não se trata mais de poder, mas resta apenas a força e essa, inevitavelmente, constituir-se-á de violência.

1.1 Poder, Força, Violência e Autoridade: Um Esforço de Compreensão e Diferenciação Prático-conceitual

É tradicionalmente comum a identificação entre poder e violência, já que poder vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomadas por sinônimos porque, em geral, têm a mesma função. Em Hanna Arendt¹⁶, no entanto, poder e violência são opostos, ou mais que isso, são antagônicos “A violência aparece quando o poder está em perigo, mas, entregue a sua própria sorte, ela termina com o desaparecimento do poder, pois o poder é aquilo que a violência não pode ser”.¹⁷ Portanto, torna-se necessário aprofundar as distinções conceituais com o intuito de deixar claro essa distinção, pois onde um governa absoluto, o outro está ausente.

Desta forma, movida pelo desejo de clareza, Hannah Arendt propõe diferenciar os seguintes conceitos: poder, vigor, força, violência e autoridade. Política e poder deveriam ser iguais ao bem comum, sinergia do humano com o outro humano e até mesmo com o meio ambiente, a favor da vida e da liberdade. Porém, ao invés do

¹⁵ FERRY, Jean Marc. Habermas Crítico de Arendt. *Educação e Filosofia*, v.17- nº 33, jan/jun. 2003, p. 32.

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Da violência*. Tradução Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 27.

¹⁷ ARENDT, 1985, p. 44.

poder e da política, tem-se, na verdade, a força e a violência relacionadas com a guerra e a imposição, a favor do extermínio do meio ambiente e das pessoas.

Em geral, ação que deveria promover o bem comum, produz violência. O bem produz uma estrutura sinérgica. Por sua vez, o mal e a morte são assinérgicos, gerando a força e a violência. A estrutura humana de amor, poder e política geram cooperação e vida. Processos assinérgicos produzem seres com estrutura de morte, não éticos, que olham apenas para suas vantagens e exploração. A estrutura sinérgica, ao contrário, está comprometida com o poder enquanto cooperação com a liberdade. Enfim, com a garantia da vida no planeta terra.

Através da força e da violência surgem direitos e leis autoritárias que prejudicam a vida das pessoas. É necessária atenção para com a força e a violência, pois tentam substituir a política e o poder. No estado, em geral, reina a força e a violência, não o poder e a política. Mas segundo Arendt, há leis que podem ser diretivas e aceitas e não impostas.

[...] levando em conta “a complexidade da lei, mesmo da lei do Estado”, [...] “há realmente leis que são ‘diretivas’ ao invés de ‘imperativas’, que são ‘aceitas’ e não ‘impostas’, e cujas “sanções” não insistem necessariamente no possível uso da força por parte de um “soberano”. Tais leis, ele as comparou “às regras de um jogo, ou às do clube, ou da Igreja”. Eu as obedeco “porque para mim, ao contrário de outros cidadãos, essas regras são ‘válidas’”¹⁸.

Poder, segundo Arendt, sempre é social, integrador, orgânico; é, ao mesmo tempo, resultado e produto da solidariedade. Aliás, é a própria teia que enreda a vida social e, com isso, evita que as discórdias degenerem ou degradem os níveis mínimos de sociabilidade e de solidariedade; é uma reserva contra a absoluta violência de “todos contra todos”.

Há, portanto, no pensamento de Hanna Arendt, uma clara distinção de poder, força, vigor e violência, sendo que essa última se fundamenta na categoria meio/objetivo.

Uma vez que a violência – distinta do poder, força ou vigor – necessita sempre de instrumentos (conforme afirmou Engels há muito tempo atrás), a revolução da tecnologia, uma revolução nos processos de fabricação, manifestou-se de forma especial no conflito armado. A própria substância da violência é regida pela categoria meio-fins, cuja mais importante característica, se aplicada às atividades humanas, foi sempre a de que os

¹⁸ ARENDT, 1985, p. 61.

fins correm o perigo de serem dominados pelos meios, que justificam e que são necessários para alcançá-los¹⁹.

Sendo assim, uma das características concernentes à violência está no fato dos fins justificarem os meios, ou seja, o que realmente importa é lograr êxito, relativizando-se assim os meios a serem utilizados. Portanto, embora sejam distintos, não há como tratar a violência por si só como um fenômeno isolado. Faz-se necessário tratá-la a partir de sua estreita relação com o poder. Segundo Arendt, “Se nos voltarmos para os debates sobre o fenômeno do poder, descobriremos logo que existe um consenso entre os teóricos políticos da esquerda e da direita de que a violência nada mais é do que a mais flagrante manifestação de poder”²⁰.

Porém há que se ressaltar que, mesmo reconhecendo a fragilidade do poder em face da violência, Arendt dá àquele um lugar insubstituível diante desta: “A violência é capaz de destruir o poder, mas nunca de substituí-lo. Nem mesmo pode reconstruí-lo ou recuperá-lo”²¹.

Poder e violência não podem coexistir; quando a violência se estabelece, o poder sai de cena. O domínio por meio da violência “pura” se concretiza no momento em que o poder está em vias de ser perdido. A substituição da violência pelo poder pode trazer aparente vitória, porém o preço é tão alto que há que se questionar se realmente há algum vitorioso. Este alto preço não é cobrado apenas de quem é derrotado, mas também de quem é supostamente vitorioso, isso em termos de seu próprio poder²².

Desta forma, é possível concluir que a violência se manifesta quando se está diante da iminência da perda efetiva do poder, ou diante da impotência utiliza-se da violência como tentativa de manter o poder. Entretanto, o que está acontecendo é exatamente o processo inverso, pois, diante do enfraquecimento do poder, geralmente se é tentado a fazer uso da violência; e o que é pior, este subterfúgio não se aplica isoladamente e leva comumente a ter-se como aliada a força. Sobre isso Arendt se posiciona clara e objetivamente, como segue:

Diz-se frequentemente que a impotência gera a violência, o que psicologicamente é verdadeiro, pelo menos quanto às pessoas possuidoras de vigor natural, moral ou fisicamente. Politicamente falando, a questão é que a perda do poder torna-se uma tentação em substituir a violência pelo

¹⁹ ARENDT, 1985, p. 4.

²⁰ ARENDT, 1985, p. 22.

²¹ ARENDT, 2007, p. 214.

²² ARENDT, 1985, p. 34.

poder – em 1968 durante a Convenção Democrata em Chicago podia-se assistir a esse processo pela televisão – e que a violência por si própria resulta em impotência. Quando a violência não é mais apoiada pelo poder, que ao mesmo tempo a restringe, a conhecida inversão dos meios pelos fins terá acontecido²³.

Por fim, acerca da violência, ainda que pareça redundante, o que quer se reafirmar, é que ambos não são só diferentes, mas diametralmente opostos. Onde um se manifesta o outro se ausentará. Poder-se-ia utilizar, analogicamente, neste momento, o texto da Epístola de São Tiago. Ao tratar da cobiça e do pecado, o apóstolo afirma: “O pecado é gerado no ventre da cobiça e, quando essa dá à luz, o resultado é a morte”. Ou seja, a violência se alimenta do poder, mas jamais poderá ser sua progenitora. Sobre isso, Arendt se posiciona com muita propriedade afirmando ser sua manifestação um resumo sobre o tema;

Resumindo: politicamente falando, é insuficiente dizer não serem poder e a violência a mesma coisa. O poder e a violência se opõem: onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder esteja em perigo, mas se se deixar que percorra o seu curso natural, o resultado será o desaparecimento do poder. Tal coisa ‘significa que não é correto pensar na não violência como o oposto da violência; falar do poder não violento é realmente uma redundância, A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo²⁴.

Ainda segundo Arendt, “outro fato importante é que o exercício do poder não é algo que se desenvolve isoladamente, pois não pertence a um único indivíduo [...] poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido”²⁵. Segundo ela, estar no poder, por exemplo, representa uma outorga, um consenso, um aceite de outrem. Portanto, trata-se de uma situação provisória, ou melhor, transitória, relacionada efetivamente à ação conjunta, não se trata de instrumentalidade objetiva, mas construção coletiva, baseada na reciprocidade e na provisoriedade.

Quando dizemos que alguém está “no poder” estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome. No momento em que o grupo, de onde se originara o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparece, “o seu poder” também desaparece²⁶.

Ainda como esforço de compreensão, fundado na linguagem cotidiana ao tratar-se do poder de um “homem poderoso” ou de uma “personalidade poderosa”,

²³ ARENDT, 1985, p. 34.

²⁴ ARENDT, 1985, p. 35.

²⁵ ARENDT, 1985, p. 27.

²⁶ ARENDT, 1985, p. 27.

há que se ressaltar que, neste caso, o uso da palavra “poder” é metafórico. Fora do campo metafórico, estaria referindo-se ao conceito de “vigor”²⁷. Com relação ao conceito de “vigor”, Arendt afirma que:

“Vigor” designa inequivocamente alguma coisa no singular, uma entidade individual; trata-se de uma qualidade inerente a um objeto ou pessoa e que pertence ao seu caráter, a qual pode manifestar-se em relação a outras coisas ou pessoas, mas que é essencialmente independente deles. O vigor do indivíduo mais forte pode sempre ser subjugado por aqueles em maior número, que frequentemente se unem para aniquilar o vigor precisamente por causa de sua independência característica²⁸.

Portanto, o vigor seria o predicado singular de um indivíduo ou coisa, como por exemplo, de possuir uma grandeza física ou mental; uma inteligência diferenciada seria a especificidade deste exemplo. Por meio desse vigor a pessoa tem a competência de dominar, não pela força ou pela imposição, mas sim pelo vigor inerente, que outro se permite contagiar, respondendo automaticamente com aceitação. É exatamente neste ponto que há que se ter cuidado, pois aqui a palavra poder muitas vezes será empregada equivocadamente, pois a mais correta deveria ser vigor.

Por sua vez o conceito de “força” também carece de argumentação, pois seu uso cotidiano, como sinônimo de violência, segundo Arendt estaria equivocado:

A “força”, que usamos frequentemente no linguajar diário como sinônimo de violência, especialmente quando a violência é usada como meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, para designar as “forças da natureza” ou as “forças das circunstâncias” (la force des choses), isto é, para indicar a energia liberada através de movimentos físicos ou sociais²⁹.

Desta forma, em Arendt é possível entender “força” movimentos físicos ou de circunstâncias, como quando nos referimos, por exemplo, a pressão do ambiente coletivo. Contudo na luta entre dois indivíduos o que decide o vencedor e o vencido não é o poder mais sim a força, sendo a força uma qualidade natural de um indivíduo isolado.

O termo autoridade pode ser classificado como o mais evasivo dos fenômenos aqui tratados, sendo, portanto o que também permite a mais livre interpretação entre todos. Poderia, portanto, ser tratado na dimensão macro ou

²⁷ ARENDT, 1985, p. 28.

²⁸ ARENDT, 1985, p. 28.

²⁹ ARENDT, 1985, p. 28.

micro da sociedade e está inexoravelmente vinculado à dimensão do reconhecimento, do respeito e do aceite por parte de quem a ela se submete.

Contudo, logo no início de seu questionamento acerca da autoridade, afirma que não se pode atualmente falar de autoridade como algo existente na atualidade, mas como algo que já existiu na história humana, há que se tratar não do que “é”. Segundo Arendt, seria muito mais prudente indagar o que foi autoridade:

Para evitar mal-entendidos, teria sido muito mais prudente indagar no título: O que foi - e não o que é - autoridade? Pois meu argumento é que somos tentados e autorizados a levantar essa questão por ter a autoridade desaparecido do mundo moderno. Uma vez que não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos, o próprio termo tornou-se enevoado por controvérsia e confusão. Pouca coisa acerca de sua natureza parece auto evidente³⁰.

A perda da autoridade relaciona-se diretamente com o questionamento do homem contemporâneo sobre sua permanência e sobrevivência com segurança do mundo político. Este mundo já vem enfrentando diversas rupturas paradigmáticas, isso por conta das revoluções sociais e políticas europeias. Atualmente o mundo e, especificamente, a Europa está diante do gritante desafio de tratar acerca de uma multidão de refugiados que gradativamente se ampliam, deixando sua terra natal e, ignorando todos e quaisquer riscos, se lançam em marcha na busca por uma alternativa qualquer que, de alguma forma, seja melhor que a condição enfrentada em sua região de origem.

Entretanto, nada se compara a radicalidade que decorre da ascensão dos regimes totalitários. Deve-se ressaltar nesse contexto o nazismo e o estalinismo, uma vez que estas manifestações não encontram na história humana, nada similar. Diferenciam-se efetivamente das manifestações tradicionais como ditaduras e tiranias. Ao tratar da *Origem do Totalitarismo*, Arendt ressalta que não só sua crueldade se manifesta de forma inédita, mas diversos outros elementos foram introduzidos à política por estes novos modelos de regimes totalitários:

O problema com os regimes totalitários não é que eles joguem a política do poder de um modo especialmente cruel, mas que atrás de suas políticas esconde-se um conceito de poder inteiramente novo e sem precedentes, assim como atrás de sua *Realpolitik* jaz um conceito de realidade inteiramente novo e sem precedentes. Supremo desprezo pelas consequências imediatas e não a falta de escrúpulos; desarraigamento e desprezo pelos interesses nacionais e não o nacionalismo; desdém em

³⁰ ARENDT, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1998, p.127.

relação aos motivos utilitários e não a promoção egoísta do seu próprio interesse; "idealismo", ou seja, a fé inabalável num mundo ideológico fictício e não o desejo de poder — tudo isso introduziu na política internacional um fator novo e mais perturbador do que teria resultado da mera agressão. O poder, como concebido pelo totalitarismo, reside exclusivamente na força produzida pela organização³¹.

Essa forma de governo, por experiência de vida e interesse acadêmico, torna-se um dos temas mais pesquisados e tratados nas obras de Hanna Arendt. Essa forma de “domínio total” é diferente das tiranias e ditaduras, compelia à organização uma força jamais vista, com uma esmagadora força de eliminação passiva de todas as forças contrárias e posições discordantes.

Não há dúvidas de que o tema do governo totalitário excede em muito o escopo da problemática que o presente texto pretende tratar. Entretanto, seria praticamente impossível compreender o conceito de “poder” em Arendt; esse sim, tão caro para o presente trabalho, sem ao menos citar, ainda que superficialmente, a questão do “domínio total”.

A autoridade, para Arendt, pode ser aplicada a indivíduos comuns e orientar suas relações, bem como, em instâncias governamentais e o que muito nos interessa, até mesmo em hierarquias eclesiásticas:

A “autoridade”, relativa ao mais indefinido desses fenômenos e, portanto como termo, objeto de frequente abuso, pode ser aplicado às pessoas. Existe a autoridade pessoal, como, por exemplo, na relação entre pai e filho, entre professor e aluno – ou pode ser aplicado a cargos, como por exemplo, ao senado romano (*auctoritas in senatu*) ou nos cargos hierárquicos da Igreja (pode um sacerdote conceder absolvição válida ainda que esteja bêbado)³².

A característica comum da autoridade na compreensão de Arendt é o reconhecimento da mesma por parte dos que são solicitados a obedecer:

A sua característica é o reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção e nem a persuasão são necessárias. (Um pai pode perder a sua autoridade seja por bater em seu filho seja por discutir com ele, isto é, seja por comportar-se como um tirano ou por tratá-lo como igual.) Para que se possa conservar a autoridade é necessário o respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e a maneira mais segura de solapá-la é a chacota³³.

A autoridade é uma forma de dominação, uma vez que exige/requer o reconhecimento e aceitação de outrem. Logo, pressupõe-se que autoridade e

³¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1980, p. 466-468

³² ARENDT, 1985, p. 28.

³³ ARENDT, 1985, p. 28.

legitimidade estão fortemente relacionadas. Destarte, autoridade exige respeito obediência, abnegação. Segundo Arendt, essa legitimidade, aqui considerada, dá-se mediante um acordo prévio e o respeito a este acordo, isso na forma de O triângulo de conceitos, é explorado por Hannah Arendt a partir de outra perspectiva. Arendt³⁴ trabalha com as categorias de *autoridade*, *poder* e *violência* (coerção):

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou de violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritativa, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos³⁵.

Sem obediência, a autoridade não faz qualquer sentido, nem surte os efeitos pretendidos. Por exemplo, se a professora mandar os alunos calarem-se e estes continuem a fazer barulho e a perturbar o bom funcionamento da aula, significa que a docente não está conseguindo exercer o seu poder de autoridade, de que é formalmente detentora no exercício das suas funções de docência.

1.2 Por um Poder Comunicativo: Da Instrumentalidade Teleológica ao Exercício Dialogal do Poder

A importância aqui dispensada ao paradigma arendtiano acerca do poder se justifica, majoritariamente, por conta da ênfase dispensada ao conceito de poder enquanto *“agir em consenso”*. Ressaltando, assim, a competência dialogal, a qual a autora faz questão de destacar e reforçar em toda sua obra.

De acordo com Habermas, Hanna Arendt propõem um modelo de poder comunicativo, ou seja, o agir unido a outros e de atuar em concordância com ele.

³⁴ ARENDT, 1998, p. 129-130.

³⁵ ARENDT, 1998, p. 130.

Ora, pressupõe-se uma comunicação norteada para um entendimento recíproco, num contexto de comunicação efetivamente livre de violência³⁶.

No entanto, há aqui presente a pretensão não só de conceituar e ou sugerir prioritariamente o modelo de “poder comunicativo”, amplamente defendido no pensamento arendtiano, mas fazê-lo em contraposição ao modelo “teleológico” de poder, investigado aqui a partir das posições de Max Weber.

Como já indicado anteriormente, no trato sobre a temática do poder, a concepção arendtiana e weberiana se diferem significativamente. Para Weber o poder se dá quando um sujeito ou grupo propõe objetivos e define os meios mais apropriados para atingi-los. Nesse contexto, o sucesso da ação está condicionado à capacidade do ator ou dos atores proponentes de influenciarem os demais sujeitos no atendimento de suas expectativas estrategicamente planejadas. Em outros termos, Weber definiu poder como a potencialidade de impor sua própria vontade ao comportamento alheio³⁷. Aprofundando o tema, Habermas afirma o seguinte:

Mas Weber parte do modelo teleológico da ação: um sujeito individual (ou um grupo, que pode ser considerado como um indivíduo) se propõe um objetivo e escolhe os meios apropriados para realizá-lo. O sucesso da ação consiste em provocar no mundo um estado de coisas que corresponda ao objetivo proposto. Na medida em que tal sucesso depende do comportamento do outro sujeito, deve o ator ter a sua disposição meios que induzam no outro o comportamento desejado. É essa capacidade de disposição sobre os meios que permite influenciar a vontade de outrem que Max Weber chama de poder³⁸.

Portanto, por teleológico, pressupõem-se uma racionalidade da ação, ou seja, o agir pensado, previsto; isso na forma de uma “atividade propositada” podendo conseqüentemente, ser considerado sob a ótica da racionalidade instrumental, sendo esta objetivamente orientada. Ainda sobre esse tema, afirma o próprio Weber “Poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade”³⁹:

Entretanto, o conceito de poder para Weber, pode ser entendido em Arendt como “violência”, pois afirma poder como entendimento mútuo, só buscado quando os sujeitos o veem como necessário para alcançar seus mútuos objetivos. Segundo

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *O Conceito de Poder de Hanna Arendt*. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org). *Coletânea Grandes Cientistas Sociais /Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980, p. 101.

³⁷ WEBER, Marx. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Ed. UnB, 1991.

³⁸ HABERMAS, 1980, p.100.

³⁹ WEBER, 1991, p. 33

Habermas⁴⁰, “Hanna Arendt, ao contrário, concebe poder como faculdade de alcançar um acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre de violência”. Poder é compreendido, portanto, como algo que se concretiza e se atualiza em ações. Logo, podemos reafirmar que Arendt e Weber se baseiam em modelos de ação efetivamente distintos.

Destarte, poder é algo “provisório”, inicia e termina na ação conjunta. Em outros termos, nasce vinculado ao grupo e em comum acordo o estabelece e desaparece no momento em que o grupo que protagonizou não existe mais. Logo, não se trata de uma entidade imutável, embora significativa e real; só existe enquanto ação conjunta, consensual e recíproca.

O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força. Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam⁴¹.

Desta forma, peculiarmente, se solidariza categoricamente com todas as potencialidades que podem ser efetivas, nunca plenamente, inteiramente materializadas. Logo, o único fundamento sólido para a manifestação do poder é a relação humana ou, segundo argumentos da própria Arendt “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns dos outros que as potencialidades das ações estão sempre presentes”⁴².

Os indivíduos que se isolam e não partilham dessa legítima convivência humana, renunciam o poder e se tornam impotentes, como destaca Arendt:

O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de organização) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja sua força e mais válidas que sejam suas razões⁴³.

Hanna Arendt completa seu argumento afirmando que, o poder, assim compreendido, corresponde a inexorável condição humana da diversidade ou, ainda

⁴⁰ HABERMAS, 1980, p. 100

⁴¹ ARENDT, 1997, p. 212.

⁴² ARENDT, 1997, p. 213.

⁴³ ARENDT, 1997, p. 213.

mais fidedigno aos conceitos arendtianos, a singular “condição humana da pluralidade”:

Se o poder fosse algo mais que essa potencialidade da convivência, se pudesse ser possuído como força ou exercido como a coação, ao invés de depender do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta. Porque o poder, como a ação, é ilimitado; ao contrário da força, não encontra limitação física na natureza humana, na existência corpórea do homem. Sua única limitação é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade⁴⁴.

Habermas, embora, por vezes se manifeste como um crítico de Arendt, ao interpretá-la reforça que o conceito de ação por ela proposto, sustenta-se no modelo “comunicativo” da ação. Ou seja, poder não é, portanto, só a capacidade humana de agir, mas de fazê-lo em consenso, em entendimento. Indo além, esta capacidade genuinamente humana, possibilita unir-se a outros e atuar em concordância com eles⁴⁵. Ou seja:

O Fenômeno fundamental do poder não consiste na instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento⁴⁶.

Dito assim, poder e violência se distinguem no efetivar-se de uma dominação política,

[...] como se poder e violência constituíssem dois aspectos distintos do exercício da mesma dominação política. O “poder” significaria, então, o assentimento dos participantes mobilizados para fins coletivos e, portanto, sua disposição de apoiar a liderança política; enquanto a “violência” significaria a faculdade de dispor sobre os recursos e meios de coação, graças aos quais uma liderança política toma decisões obrigatórias e as executa, a fim de realizar diversos objetivos coletivos⁴⁷.

Em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas, trilhando pelo caminho da racionalidade comunicativa, destaca o entendimento linguístico fio condutor de sua “Ação Comunicativa”. E, desta forma, ainda que por um viés diferenciado, corrobora com o conceito de Arendt. Sobre isso afirma Habermas a seguinte proposição:

Podemos sustentar [...] que o conceito de racionalidade comunicativa deva ser analisado segundo o fio condutor de um entendimento linguístico. O

⁴⁴ ARENDT, 1997, p. 213.

⁴⁵ HABERMAS, 1980, p. 101

⁴⁶ HABERMAS, 1980, p. 101

⁴⁷ HABERMAS, 1980, p. 101

conceito de entendimento remete a um comum acordo almejado pelos participantes e racionalmente motivado, que se mede segundo pretensões de validade criticáveis.⁴⁸

Por pretensões de validade⁴⁹ compreendem-se as diversas categorias de um saber que se concretiza de forma simbólica em exteriorizações concretizadas na dimensão da reciprocidade pretendida e alcançada na experiência coletiva. Estas exteriorizações se realizam naquilo que Habermas⁵⁰ trataria como “[...] o par conceitual 'mundo' e 'mundo da vida'. São os próprios sujeitos socialmente coletivizados que, ao tomar parte dos processos interpretativos, empregam implicitamente o conceito de mundo”. Ora, é exatamente esse “mundo da vida, intersubjetivamente partilhado que conforma o pano de fundo do agir comunicativo”⁵¹. Na verdade, seria aquilo que Arendt chama de “Vida Ativa”.

Neste particular, Arendt aponta para compreensão de algo que poderíamos num esforço analógico com o pensamento de Habermas supracitado, intitular de “vida ativa”. Termo este de significativo valor simbólico para Hanna Arendt, onde ela entende a atividade humana apresentada sob uma tríplice divisão: trabalho, obra e ação. A escolha dos termos pela autora se justificam por ela entender que estas três atividades melhor corresponderem às condições básicas pela qual a vida foi dada ao homem sobre a terra”⁵².

Ainda sobre o tema,

O trabalho é uma atividade que se tornou uma necessidade vital para o homem, ou seja, a ele estão ligados os fatores que tornam possível a sobrevivência do homem [...]. A condição para o trabalho nasce com a vida, a qual exige que supramos certas necessidades orgânicas e fisiológicas para que nos mantenhamos vivos. A obra é uma atividade que transcende o que é naturalmente dado. Ela consiste na capacidade de o homem construir um mundo artificial, ou seja, um mundo que transcenda o ambiente natural em que ele vive. E é por isso que a condição humana para a obra é o fato mesmo de estarmos no mundo, a “mundanidade”⁵³.

Por sua vez a ação é a “ação propriamente política”, isso por que efetivamente trata-se da única mediação significativa sem a mediação das coisas; tem o potencial de colocar sujeitos em efetiva inter-relação entre si, poder este permeado, ou melhor, significado, sob o signo da diversidade e ou da pluralidade.

⁴⁸ HABERMAS, 2012, p. 147.

⁴⁹ HABERMAS, 2102, p. 147.

⁵⁰ HABERMAS, 2012, p. 159.

⁵¹ HABERMAS, 2012, p. 159.

⁵² CAMPOS, Sávio Laet de Barros. *A “vita activa” em Hannah Arendt*. Disponível em: <http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/vida_activa_hannah_arendt>. pdf. Acesso em 18 de Set. de 2015, p. 3.

⁵³ CAMPOS, 2015, p. 3.

Logo, trata-se muito mais que uma “atividade meramente social” esta ação nasce da capacidade humana de inovar, de criar, de juntos produzirem algo novo. Arendt compara à natalidade, como um nascimento. “Com efeito, a condição para haver ação é a própria existência humana”⁵⁴.

Contudo, vale ressaltar que a existência proposta se manifesta na supracitada pluralidade dos sujeitos e indivíduos, que no mundo da vida são singulares e únicos, pois nenhum deles é o que o outro é. Segundo Campos⁵⁵, “[...] em outros termos, nenhum deles possui a mesma “essência” ou “natureza” do outro. Por conseguinte, qualquer um deles pode dar início a uma nova fase na vida do homem sobre a terra”.

Mas o que seria essa ação, se não a própria atividade política por excelência? Nesta relação humana, permeada pelo poder, os humanos criam os organismos políticos com o fim de proporcionarem aos novos habitantes da terra um lugar para serem recebidos. A ação como que prevê estes novos seres; decerto, sem querer determiná-los, ela os prevê exatamente como novos homens, com a habilidade de criarem coisas novas.

Destarte a ação torna-se uma atividade humana que exige, pressupõe, prescinde a alteridade e a possibilidade iminente da construção coletiva e recíproca do novo. Uma obra coletiva e significada que possibilite o agir conjunto e, por isso mesmo, comunicativo.

Não se pode pressupor que esta ação aqui defendida está despossuída plenamente de instrumentalidade e ou estratégia. Não se pode imaginar que a ação humana, principalmente esta que se refere à política, ao poder, seja despreziosa e utopicamente livre de objetividade. Intencional, onde estratégias finais justificam os meios.

O que está em jogo nesta altura do debate não é a inexistência de objetividade, mas antes sim, a disparidade que precisa ser destacada da forma como ela se manifesta no paradigma do poder/ação comunicativa e no paradigma teológico. Sobre isso Habermas argumenta: “Em vista dos pressupostos ontológicos, podemos classificar o agir teleológico como conceito que pressupõe um mundo, a saber, objetivo”.⁵⁶ Entretanto, é necessário destacar as diferenças essenciais das

⁵⁴ CAMPOS, 2015, p. 4

⁵⁵ CAMPOS, 2015, p. 4

⁵⁶ HABERMAS, 2012, p. 168.

acepções propositadamente apresentadas como oposições no presente texto e, neste particular, a complementação do argumento de Habermas é muito esclarecedora:

Aí tomamos como ponto de partida ao menos dois sujeitos que estejam agindo voltados a um fim e concretizem seus propósitos pela via da orientação segundo decisões de outros atores, e pela via da influência de outros atores. O êxito da ação é dependente de outros atores que se orientam cada qual segundo seu próprio êxito e se comportam cooperativamente apenas na medida que isso corresponda a seu *cálculo egocêntrico das vantagens*⁵⁷.

Neste ponto de vista da linguagem, embora não esteja ausente, se manifesta não pela reciprocidade ou pelo consenso, mas é concebida instrumentalmente como meio para um fim instrumental, para uma estratégia, para atender o interesse de “um” sujeito ou de “alguns” sujeitos. Sendo, portanto, “unilateral” e para Arendt, isso é violência. Continuando seu argumento, indicando que, embora a linguagem esteja manifesta, está como monólogo e não diálogo, buscando o êxito por “um” ou “alguns” almejado.

O modelo teleológico de ação aborda a linguagem como um entre muitos *media* com os quais orientados pelo próprio êxito atuam sobre os outros; determinados falantes têm assim, o intuito de ensejar que seus adversários formem e aprendam opiniões ou intenções que eles mesmos, os falantes, tenham almejado de acordo com os interesses próprios⁵⁸.

Contrapondo o modelo supracitado, Habermas sustenta que somente no modelo comunicativo de ação a linguagem permite “negociações comuns” ou em outros termos o consenso.

Somente o modelo comunicativo de ação pressupõe a linguagem como um *medium* de entendimento não abreviado, em que falantes e ouvintes, a partir do horizonte de seu mundo da vida previamente interpretado, referem-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo a fim de negociar definições comuns para as situações⁵⁹.

Por fim, ao tratar-se de poder, considerando os referenciais do modelo teleológico e o modelo de poder comunicativo, inexoravelmente se manifesta um antagonismo, uma contraposição a qual pode se resumir na seguinte distinção entre o poder como comunicação linguística unificadora e ou a violência exercida instrumentalmente.

⁵⁷ HABERMAS, 2012, p. 168-169.

⁵⁸ HABERMAS, 2012, p. 183.

⁵⁹ HABERMAS, 2012, p. 184.

Neste capítulo preferiu-se creditar maior valor a uma concepção de poder como “A capacidade de gerar consenso de uma comunicação voltada para o entendimento mútuo que se contrapõe à [...] violência; porque um acordo genuíno constitui-se um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizado para outros fins”⁶⁰. Em suma,

“[...] o poder (comunicativamente produzido) das convicções comuns origina-se do fato de que os participantes orientam-se para o entendimento recíproco e não para seu próprio sucesso”. Não utilizam linguagem 'perlocutoriamente', isto é, visando instigar outros sujeitos para um comportamento desejado, mas 'ilocutoriamente', isto é, com vistas ao estabelecimento não coercitivo de relações intersubjetivas⁶¹.

Portanto, é possível pensar em um paradigma de poder comunicativo, esse com um efeito coletivo e recíproco da fala no qual a ação, enquanto entendimento mútuo, é um fim em si e não um instrumento para determinar o alcance de uma estratégia, que se orienta por interesses pragmáticos e egocêntricos, objetivando-se resultados unilaterais e parciais.

Se poder não é um potencial para a realização de fins unilaterais, para que serve? Serve para garantir a participação e representatividade com maior nível possível de

Equidade, que nada mais é que a outorga do entendimento que a originou e para proteger as organizações e sistemas de si mesma e dos sujeitos e grupos que orientados por interesses pessoais e unilaterais queiram fazer uso do poder como coerção e, portanto, o confundam com violência que potencialmente alimenta a cultura do gérmen da mais perigosa e maior ameaça das sociedades e estruturas organizacionais democráticas, a saber, da banalidade do mal.

⁶⁰ HABERMAS, 1980, p. 102.

⁶¹ HABERMAS, 1980, p. 103.

2 O MODELO TELEOLÓGICO DO PODER E A BANALIDADE DO MAL: RENÚNCIA E TRANSFERÊNCIA SISTÊMICA DE RESPONSABILIDADE ÉTICA EM INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

Nas páginas anteriores, houve um esforço de explicitar a diferença paradigmática entre os conceitos de “Poder Teleológico”, aqui discutido a partir das concepções de Weber e “ Poder Comunicativo”, concepção defendida por Hanna Arendt, corroborada por outros autores. Destaca-se ainda o pensamento de Jurgen Habermas sobre o tema, manifesto em seu conceito de Ação Comunicativa.

O primeiro paradigma de poder apresenta-se como uma estratégia instrumental e unilateral de um grupo que, por meio da linguagem perlocutória, visa instigar outros sujeitos para um comportamento desejado e atendimento de objetivos estratégicos de um sujeito ou grupo.

O segundo, por sua vez, ilocutoriamente, isto é, com vistas ao estabelecimento não coercitivo de um consenso, procura desenvolver a reciprocidade, o consenso, o diálogo na busca de uma ação comum. Como visto anteriormente, para Arendt, o primeiro paradigma não pode ser entendido como poder, mas sim como violência.

Desta forma, o desdobramento de ambos pode, ou melhor, deve protagonizar práxis diferentes a partir do uso dos mesmos por um estado ou instituição. No presente caso presente importa tratar dos desdobramentos destes paradigmas no âmbito de organizações, mais especificamente, igrejas cristãs protestantes.

Fundamentado em uma escolha hipotética, o presente texto, pressupõem e pretende até o seu final corroborar sua inclinação em pensar que, ao migrar pelo campo do paradigma instrumental/teleológico uma organização, principalmente de caráter religioso, potencialmente inclina-se para o risco de enveredar-se sistemicamente à prática do que Arendt denominou de “Banalidade do Mal”,

Há alguns anos, em relato sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mencionei a “banalidade do mal”. Não quis, com a expressão, referir-me a teoria ou doutrina de qualquer espécie, mas antes a algo bastante factual, o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou

convicção ideológica do agente; sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade⁶².

Neste ponto buscar-se-á responder algumas questões complementares acerca do desenvolvimento e reflexos do “mal banal” em organizações. Para tal, como referência teórica, utilizar-se-á o texto de Hanna, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Um livro polêmico e profundo, onde a filósofa Hannah Arendt explora o julgamento de Adolf Eichmann, tenente-coronel da SS, a polícia política do governo hitlerista.

Iniciado em Jerusalém, no dia 11 de abril de 1961, o julgamento deu ocasião a Arendt para refletir sobre a mentalidade de um homem que esteve a serviço da violência incrivelmente atroz perpetrada no contexto do arianismo nazista. No regime do III Reich, Eichmann era o responsável por coordenar o transporte dos judeus em massa para os campos de concentração e de extermínio. Seu trabalho estava estreitamente ligado com a política de genocídio eufemisticamente chamada pelos nazistas de “Solução Final da Questão Judaica”, que consistia na execução do maior número possível de homens e mulheres pertencentes àquela etnia⁶³.

Dois pontos se destacam no referido texto, sendo o primeiro a crítica de Arendt ao uso pirotécnico do julgamento e a participação de lideranças judaicas no holocausto. O segundo é a conceituação de “Banalidade do Mal”.

Especificamente interessa, neste momento, o segundo ponto, a saber, a análise de Arendt acerca do “Mal Banal”. O qual a autora define como a transferência de responsabilidade de indivíduos para o sistema e as consequências disso nos conceitos e práticas de sujeitos no uso do poder em instituições de qualquer natureza. Essa transferência, segundo Arendt, permitia que Eichmann migrasse com fluidez da condição de monstro insensível a um burocrata obediente e bom cidadão:

[...] tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte. Ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei. [...] Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens – sempre o cuidado de estar “coberto” –, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a “obediência cadavérica”, (kadavergehorsam), como ele próprio a chamou⁶⁴.

⁶² ARENDT, Hanna. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 145.

⁶³ SILVA, Luiz Henrique De Moraes. *O modus operandi do totalitarismo e a banalização do mal em Hannah Arendt*. Disponível em: <<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2619>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

⁶⁴ ARENDT, 1999, p. 152.

Pelas declarações de Eichmann a respeito de seus atos passados como oficial nazista, Hannah Arendt intuiu que,

[...] conforme ia se acostumando ao seu trabalho criminoso, Eichmann também teria perdido a necessidade de sentir qualquer coisa sobre o que estava fazendo. Não o fazia por ódio aos judeus, nem sentia pena deles; apenas cumpria o seu trabalho. A princípio, uma espécie de suspensão da consciência moral estaria por trás dos crimes de Eichmann⁶⁵.

Ainda neste capítulo, essas e outras questões sobre Eichmann e banalidade do mal serão tratadas com mais profundidade. Agora, faz-se necessário introduzir a temática e os direcionamentos dispensados na construção deste relevante momento do presente texto.

Continuando, paralelamente serão convidados para contracenar com a protagonista principal os textos: *Inquisição sem Fogueiras*, de João Dias de Araújo, *Dogmatismo e Tolerância e Religião e Repressão*, de Rubem Alves; *Feridos em Nome de Deus*, de Marília Camargo César. Os textos supracitados servirão como uma espécie de “casos de análise” bibliográfica. Os mesmos demonstram a forma, os atos e as consequências do mal banal no exercício do poder em instituições religiosas, podendo ser fundamentado e ou alimentado pela ausência de um poder de ordem comunicativa, dialogal e consensual. Vitória

Ao pensar acerca do tema, é muito importante trazer à baila, ainda que de forma panorâmica, a utilização por Arendt do conceito de Kant, acerca do que ele chama de “mal radical”. Até porque a autora fora efetivamente provocada a tratar desse tema por uma das falas de Eichmann durante seu julgamento, quando afirma com grande ênfase: “Que tinha vivido toda sua vida segundo os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever”⁶⁶.

Tal pronunciamento provocou profundo sentimento de rejeição por parte de Hanna Arendt, que uma vez sendo grande estudiosa da filosofia moral de Kant sabia que o pensamento do mesmo está intimamente vinculado à faculdade de juízo do homem, que elimina a obediência cega.

Não se dando por contente, em seu depoimento o réu continua sua epopeia filosófica em relacionar sua atitude, ou falta dela, à Kant. Buscando explicar, segundo Arendt, de forma quase correta o imperativo categórico kantiano “O quis

⁶⁵ SILVA, Luiz Henrique de Moraes. *O modus operandi do totalitarismo e a banalização do mal em Hannah Arendt*. Disponível em: <<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2619>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

⁶⁶ ARENDT, 1999, p. 153.

dizer com minha menção a Kant, foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de lei gerais⁶⁷. Entretanto, a melhor ainda restava por vir, pois ao fazer novamente uso da palavra, segundo Hanna Arendt, afirmara o réu ter sido obrigado pelas condições do sistema a abandonar em suas práticas o imperativo categórico kantiano por imposição do sistema:

Depois de mais algumas perguntas acrescentou que lera a Crítica da Razão Pura de Kant. E explicou que a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus próprios atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa”⁶⁸.

Para Arendt, a questão tem profundidade ainda maior, pois não se tratava apenas de abandonar os imperativos kantianos, mas uma verdadeira inversão, ou ainda, uma distorção institucionalizante de sua aplicação. Sobre isso a autora tece o seguinte argumento, o que não se referiu à corte foi que “nesse período de crime legalizado pelo Estado”, como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. Ele distorcera seu teor para: aja de tal modo que o Fuher, se souber de sua atitude, aprove⁶⁹.

Hannah Arendt passa a seguir a trilha aberta por Kant, apoiando-se no conceito de mal radical em sua investigação acerca do surgimento dessa nova forma de violência e do seu alastramento e plena realização enquanto realidade política. O fio condutor de seu pensamento é a indagação sobre o mal radical, sobretudo na sua dimensão ética e política. O pano de fundo é o totalitarismo, visto como um paradigma da destruição do político.

Ou seja, o discurso indica que o mal pode ter origem não nos instintos ou na natureza pecaminosa do homem, mas sim nas faculdades racionais que o fazem livre; o que permite então pensar no mal sistêmico, externo, como resultado não da consciência de um indivíduo, mas da obrigatoriedade sistêmica imposta e obrigatoriamente aceita.

O segundo passo deste percurso é o da publicação de *Eichmann em Jerusalém – um Relato sobre a Banalidade do Mal* (1963). A novidade do livro reside

⁶⁷ ARENDT, 1999, p. 153.

⁶⁸ ARENDT, 1999, p. 153.

⁶⁹ ARENDT, 1999, p. 153.

em que o mal é visto não mais vinculado a algo de absoluto e com raízes profundas, mas do ponto de vista do seu agente, em sua banalidade.

Os crimes cometidos por Eichmann foram monstruosos, sua personalidade era apenas ordinária. Daí a ideia de que o mal nunca é radical, não possui profundidade nem dimensão demoníaca. A terrível banalidade da figura de Eichmann manifestava-se ainda na total incapacidade de pensar. O pensamento é uma abertura pela qual o mundo se nos afigura e surpreende. Eichmann, ao contrário, recorria, para lidar com as situações, a comportamentos padronizados e se expressava usando clichês e frases feitas.

Desta forma, sustenta-se a primeira pergunta desta etapa: É possível pensar que o mal não possui uma dimensão ontológica, mas contingencial? Neste particular, Arendt retém esse aspecto da reflexão kantiana acrescentando-lhe dimensão histórico-política do seu próprio tempo, contextualizando e significando de forma efetivamente relevante o tema. Isso pode ser percebido fortemente nos argumentos utilizados ao dirigir-se diretamente a Eichmann na parte final de seu texto,

Você admitiu que o crime foi cometido [...] admitiu seu papel nele. Mas afirmou nunca ter agido por motivos baixos, que nunca teve inclinação de matar ninguém, que nunca odiou judeus, que, no entanto, não podia ter agido de outra forma e que [por isso] não se sente culpado⁷⁰.

O assunto supracitado trata especificamente de uma manifestação de violência especificamente manifesta no âmbito de uma organização de macro poder político. Desta forma, caberia perguntar se o exercício do poder corporativo em instituições religiosas, mais especificamente em igrejas, salvaguardando as proporções, não poderia indicar elementos da mesma categoria e, portanto, também manifestar-se na forma do que Arendt chamou de “Banalidade do Mal”?

Se possível fosse separar intenção da ação no campo da gestão organizacional em instituições religiosas, de que modo o exercício do poder neste tipo de instituição pode vir a orientar-se pelo paradigma do mero cumprimento do dever organizacional, desassociado da responsabilidade, gerando e alimentando, assim, a banalidade do mal? A responsabilidade social de uma organização religiosa, à semelhança de outras instituições ou além destas, pressupõe ontologicamente a presença da ética e da justiça.

⁷⁰ ARENDT, 1999, p. 301.

Se as questões levantadas nos parágrafos anteriores podem também ser encontradas no tocante ao exercício do poder em instituições religiosas, encontra-se aí uma intrigante teoria; a tentativa que exige o aprofundamento sobre o tema e a tentativa, ainda que de ordem bibliográfica, de buscar inter-relações entre o conceito arendtiano da banalidade do mal e o “modus operandi” de instituições religiosas. Nisto está exatamente a proposição hipotética que se segue, perscrutando o texto de Hanna e dos autores convidados para este ato.

2.1 O Mal Banal como Renúncia à Capacidade de Julgar e a Transferência Sistêmica de Responsabilidade Ética

O mal banal caracteriza-se, portanto, pela ausência do pensamento. Essa ausência provoca a privação de responsabilidade. O praticante do mal banal submete-se de tal forma a uma lógica externa que não enxerga a sua responsabilidade nos atos que pratica. Age como mera engrenagem. Não se interroga sobre o sentido da sua ação ou dos acontecimentos ao seu redor.

O tema da banalização do mal faz uma alerta para algo que pode ser banal e pode ser altamente contaminador, que atue na direção da desumanização das e nas instituições. Trata do que acontece no indivíduo, na sociedade e na instituição quando se perdem na distinção entre o bem e o mal, o certo e o errado o ético e o antiético [como se isso fora possível]⁷¹.

No tema sobre totalitarismo, indicado anteriormente, ela já tratava da banalização do terror, indicando Hitler e Mussolini como duas faces de uma mesma moeda, que levou um povo, seus governantes ou parte significativa deles a perderem a condição de avaliar e perceberem a diferença entre o mal e o bem.

Lógico que o mal sempre foi um tema fundamental, pergunta-se se este mal está dentro ou fora do homem e se fora, onde está? Isso está presente nas narrativas do Éden, nos gregos e chega até os dias atuais. Onde está o mal? Com os deuses? Com o ser humano, no pós-iluminismo? Arendt, por sua vez, fala de forças que acontecem no indivíduo e na cultura. Logo, essa situação de não conseguir distinguir claramente, ou ao menos justificar origens e desenvolvimento do mal e do bem,

⁷¹ ARENDT, 1999, p. 318.

oferece potencialmente um grande risco como desumanização na sociedade e nas organizações.

Em todas as organizações e, sem dúvida nas religiosas, pode haver potenciais Eichmann, “fracos”, “medrosos”, “mediócre” e muito perigosos. Isso porque atuam “livres de consciência” e se acuados estiverem, não tripudiarão para usarem as brechas da burocracia institucional e outras ferramentas, para migrarem do poder enquanto “bem comum”, para o mais e perverso nível de violência sistêmica/organizacional. Ou então sucumbirem-se à obediência restituível e compensatória de cargos e ou recursos. E no campo das instituições religiosas isso ainda pode ser muito pior, pois a violência pode ser usada como punição de “bodes expiatórios”, expurgadores do pecado institucional.

A questão mais grave é que ao chegar em Jerusalém e acompanhar todos os discursos de Eichmann, a [redatora], Arendt identificou que não se tratava de um monstro, ao contrário, era um homem fraco, frágil, comum. Isso a surpreende de tal forma que chega ela a dizer que era um homem medíocre. Oras se um homem comum, até mesmo medíocre, poderia ter feito tanta maldade social, lógico que isso preocupa, pois todos poderiam ser um Eichmann. O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humanis*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo errado. Sob esse aspecto, as provas no caso de Eichmann eram ainda mais convincentes que as provas apresentadas no julgamento dos criminosos de guerra, cujas alegações de consciência tranquila podiam ser descartadas mais facilmente porque combinavam o argumento da obediência a ‘ordens superiores’ com várias bazófias sobre ocasionais desobediências⁷².

Um princípio fortemente destacado por Arendt em sua análise do julgamento de Eichmann era o da autonomia, independência,

[...] sou um homem mais que independente, não respondo a ninguém, não estou subordinado a ninguém. Respondo apenas a minha consciência e essa consciência tem apenas um mandante, nosso povo alemão, etnia pura e homogênea, vocês são através de mim e eu sou através de vocês⁷³.

Este discurso estabelece a diferença entre o líder totalitário, o tirano, o ditador. No líder totalitário há uma identificação com o povo, o povo deixa de existir, é ele que dá voz ao povo, há uma redenção racial. No tirano, no ditador o povo

⁷² ARENDT, 1999, p. 299-300

⁷³ ARENDT, 1999, p. 269.

sublima seus direitos por medo, no totalitário ele se subordina por identificação, perde sua referência, se reconhece cegamente no “grande pai”.

Para sair da sociedade anterior para a “comunidade de destino há a necessidade de mudar os valores, faz-se essa mudança com verniz de normalidade”. O anormal vira normal, ou ao menos, tem aparência de normal.

Embora o discurso durante o julgamento tentasse mostra ao contrário, Eichmann era responsável pelo transporte de judeus para os campos de extermínio. Por isso diz que nunca matou ninguém, não era capaz disso, não era um antissemita, não era demoníaco como queria deseja pintar a promotoria no julgamento. Era um carreirista, um conformista, colocava o dever acima da consciência. Com o término do nazismo, sentiu medo, pois teria que decidir por si próprio. Não sabia mais quem era, apenas se entendia a partir do sistema, se significava no sistema.

Ele diz que teve uma perda de alegria com a “solução final”, desobedeceu uma única vez, quando mandou um grupo para uma região diferente das ordens. Os mandamentos dados por Hitler eram, para ele, mandamentos divinos. Quando Heinrich Himmler queria rever a “solução final”, ele seguiu a diante com a prática do extermínio.

Mas, qual o problema da consciência sistêmica? Ela se sente tranquila, pois não está decidindo, apenas cumprindo ordens, ou melhor, alimentando o necessário e salutar sistema de onde todos dependem, onde todos se alimentam e vivem. Sua consciência ficou tranquila quando? Quando a sociedade o aceitou, aceitou o que ele fazia, ou melhor, o que o sistema exigia que ele fizesse.

Ou seja, o principio da liderança e o discurso ideológico como único discurso possível, anula o trabalho da consciência individual de chegar a decisões por sua própria conta. Seria algo do tipo: “não pergunte a mim, pergunte ao meu líder, pergunte a minha organização”.

A forma como essa ideologia é totalmente trivial, sistêmica, coletiva, se estabelece, não deixa espaço para o individuo. Novamente o anormal vira normal, o normal vira anormal. Usando termos já discutidos anteriormente, o objetivo, as estratégias justificam os meios. Como afirma Arendt, e por isso é mundialmente criticada, que Eichmann era inocente e fez o que qualquer um faria.

O problema está na transferência da decisão. O sistema decide, o outro decide, não há outra opção, não há como evitar. Logo, a que se aceitar e cumprir

ordens, ainda que dependa a vida de centenas e milhares de pessoas ou apenas de um colaborar e sua família, ou ainda de um pastor, sua família ou uma liderança local qualquer.

Essa devoção cega que o líder totalitário exerce uma espécie de fascínio, de sedução subjugadora. Ditadura fecha o espaço político, é uma degeneração da política, mas está longe do totalitarismo, porque este mobiliza não só a política, mas a família, a sociedade as pessoas. Com certeza, neste momento este autor será muito útil para restringir categoricamente a que tipo de poder está se referindo na presente argumentação. Ou seja, da forma que se tratou poder até aqui, pode gerar uma pequena incompreensão do leitor que, desavisado, pode achar que a ênfase esteja no “macro poder”, quando, na verdade, o foco e a delimitação conceitual pretendem efetivamente tratar do poder no âmbito das instituições e, de forma ainda mais específica, de instituições religiosas.

Especificamente o recorte de tratamento teórico do tema do presente texto considera, portanto, o poder não em sua macro dimensão, mas a partir do exercício do mesmo a partir de organizações religiosas e mais especificamente em igrejas protestantes.

2.2 A Engrenagem do Mal: a banalidade do mal enquanto cumprimento do dever institucional

Como anteriormente citado, a questão do mal em Arendt retorna efetivamente sua agenda como escritora e politicóloga, quando ela aceita o convite de uma revista americana para fazer a cobertura do julgamento de Eichmann, ocorrido em Jerusalém em 1962. Ao conceito de mal radical, Arendt associa o surgimento e a prática da violência extremada e sistemática contra setores da população por parte de novas formas de governo. Ao mal banal ela vai relacionar a prática dos agentes encarregados de executar as ordens governamentais.

Em todos os relatos de Arendt, verificamos uma profunda perplexidade com a forma de Eichmann falar das suas atividades como carrasco nazista. Ele usava clichês, palavras de ordens e a moral da obrigação do bom funcionário para justificar o seu comportamento. No entanto, em sua própria análise, em nenhum momento se reconhecia como criminoso, pois segundo ele, apenas cumpria a sua obrigação e o seu dever.

A partir de uma análise dos discursos durante o julgamento era possível identificar Eichmann como um ser humano normal, não possuía nenhum ódio para com o povo judeu e não era motivado por uma vontade de transgredir ou por qualquer outro tipo de maldade. No entanto, viabilizou o assassinato de milhões de pessoas. Foi justamente isso que levou Arendt a usar o termo banalidade do mal.

Ora, como um homem “comum”, “frágil” e até mesmo “mediocre”, como o descreveu Arendt, consegue praticar tantos e tão diversos crimes, não só contra os judeus, mas contra a humanidade? Como isso seria possível considerar? Como a estrutura engendra e acolhe tão efetiva discrepância? Neste sentido, Arendt remete a ideia de burocratas assassinos como dedicados pais de família.

A questão da “banalidade do mal” é com certeza muito intrigante, exatamente pelo fato de que nenhum traço de perversão ou sadismo foi demonstrado nos discursos de Eichmann. Na verdade, ao contrário, havia plena normalidade do mesmo ante a engrenagem insana de eliminação de pessoas presentes de forma tão famigerada nas execuções do Terceiro Reich. Ou seja, para Arendt, o que mais lhe espantava era exatamente o fato de que Eichmann poderia ser reconhecido como um homem “comum” e que, existiriam nas sociedades tantos outros semelhante a ele:

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humanis*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo errado. Sob esse aspecto, as provas no caso de Eichmann eram ainda mais convincentes que as provas apresentadas no julgamento dos criminosos de guerra, cujas alegações de consciência tranquila podiam ser descartadas mais facilmente porque combinavam o argumento da obediência a ‘ordens superiores’ com várias bazófilas sobre ocasionais desobediências. Mas embora a má-fé dos acusados fosse manifesta, a única base para se provar efetivamente a consciência pesada seria o fato de os nazistas, e especialmente as organizações criminosas a que Eichmann pertencera, terem estado muito ocupados em destruir a prova de seus crimes durante os últimos meses de guerra. E essa base era bastante frágil. Não fez mais que comprovar o reconhecimento de que a lei de assassinato em massa, devido a sua novidade, ainda não era aceita por outras nações; ou, na linguagem dos nazistas, que eles tinham perdido sua luta para ‘libertar’ a humanidade do ‘domínio dos subumanos’, principalmente da dominação dos Sábios de Sion; ou, em palavras comuns,

o fato não provara mais do que a admissão da derrota. Algum deles teria sofrido de consciência pesada se tivesse vencido?⁷⁴

A própria Arendt, por vezes, sentiu-se perplexa diante do que era – e ainda é – uma constatação de difícil digestão. Entretanto, optou por essa hipótese ao invés de pensar que Eichmann está hipocritamente apenas representando. O mais intrigante é que o “homem da cabine de vidro”, como Arendt por vezes se refere ao réu, poderia muito bem ser apenas mais um bom e dócil burocrata e um inteligente, eficaz cumpridor de ordens e eficiente assassino:

O “monstro da cabine de vidro”, que representava ser funcionário público honesto e obediente, cumpridor de metas e da lei, a cada dia de julgamento que se passava, tornava-se mais “arrivista de pouca inteligência, uma nulidade pronta a obedecer a qualquer voz imperativa, um funcionário incapaz de discriminação moral – em suma, um homem sem consistência própria, em que os clichês e eufemismos burocráticos faziam às vezes do caráter”⁷⁵.

O mais terrível, portanto, é que o réu em cena não seria o único, pois em qualquer estrutura sistêmica, pública, privado-religiosa, seria possível encontrar diversos *Eichmann's*. Bom funcionário, bom religioso, bom pai, bom cidadão subordinado a uma forma de poder institucional que se alimenta de vidas, de sonhos e de sangue. Segundo Arendt, este seria um dos maiores problemas da questão proposta para análise. “O problema de Eichmann é que muitos eram [e são] exatamente como ele, e muitos não eram [e não são] nem perversos, nem sádicos, mas eram [e são] são terríveis e assustadoramente normais”⁷⁶.

Por que marcharam para a morte como carneiros para o matadouro? A justiça insiste na importância de Adolf Eichmann, filho de Karl Adolf Eichmann, aquele homem dentro da cabine de vidro construída para sua proteção: altura mediana, magro, meia idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes, que ao longo de todo o julgamento fica esticando o pescoço para olhar o banco de testemunhas (sem olhar nenhuma vez para o banco da plateia), que tenta desesperadamente, e quase sempre consegue manter o autocontrole, apesar do tique nervoso que lhe retorce a boca provavelmente desde muito antes do começo deste julgamento. Em juízo estão os seus feitos, não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e o racismo⁷⁷.

A descrição meticulosa de Eichmann nas palavras de Arendt supracitadas, não foi colocada aqui por um acaso, mas tem por objetivo exatamente ressaltar a

⁷⁴ ARENDT, 1999, p. 299-300.

⁷⁵ ARENDT, 1999, p. 299.

⁷⁶ ARENDT, 1999, p. 299.

⁷⁷ ARENDT, 1999, p. 15.

plena e absoluta constatação de tratar-se de um homem comum, presente nas mais diversas sociedades humanas.

Eichmann era ordinariamente comum, peculiarmente medíocre (nos julgamentos da autora) e isso certamente revelava algo ainda mais apavorante que os próprios crimes, a saber, a capacidade de ocupar papéis estratégicos no sistema e transferir à “máquina burocrática” o lugar do “terror”, esvaindo-se de “mea-culpa”. Essa circunstância apresenta um novo criminoso nos termos arendtianos, ao qual fica praticamente impossível imputar-lhe crime. Por isso, ainda que diante da não aceitação e incompreensão pública, Hanna Arendt, em respeito aos mais profundos instintos de autopreservação axiológica, prossegue em suas convicções e afirma que Eichmann era “inocente”, ou seja, “um criminoso sem crime”,

Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – este era um tipo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado⁷⁸.

As terríveis percepções supracitadas encontram fundamente sustentação nos modernos fundamentos legais, que diferencia o dano pretendido e o dano sem pretensão, ou seja, o dano com intenção e sem intenção por parte do acusado:

Importante entre as grandes questões que estavam em jogo no julgamento de Eichmann era a ideia corrente em todos os modernos sistemas legais de que tem de haver intenção de causar dano para haver crime. A jurisprudência civilizada não conhece razões de orgulho maior que essa consideração pelo fato subjetivo. Quando esta intenção está ausente, quando, por qualquer razão, até mesmo por razões de insanidade mental, a capacidade de distinguir entre o certo e o errado fica comprometida, sentimos que não foi cometido nenhum crime⁷⁹.

Neste particular, naquele que provavelmente seja o mais intrigante momento do texto de Arendt sobre o julgamento de Eichmann, no derradeiro conteúdo, ela passa a dirigir-se diretamente a ele, como se fosse a própria corte que lhe sentenciava e “arrogantemente” e emponderadamente afirmou⁸⁰. “Você diz que seu papel na solução final foi acidental e que quase qualquer pessoa poderia ter tomado seu lugar, de forma que potencialmente quase todos os alemães são potencialmente

⁷⁸ ARENDT, 1999, p. 299.

⁷⁹ ARENDT, 1999, p. 300.

⁸⁰ ARENDT, 1999, p. 301.

culpados”. Continua seu brado de indignação, provavelmente alimentado por sua origem judaica. Neste ela não permite a mera transferência burocrática sistêmica e irresponsável de deixar “que a serpente decida pelo homem” e então Arendt conclui:

O que você quis dizer foi que onde todos, ou quase todos, são culpados, ninguém é culpado. Essa é uma conclusão realmente bastante comum, mas que não estamos dispostos a aceitar. [...] Em outras palavras, culpa e inocência diante da lei não são de natureza objetiva, e mesmo que oito milhões de alemães tivessem feito o que você fez, isso não seria desculpa para você⁸¹.

Ou seja, por mais que se pretenda, por mais que se busque justificar, transferir a “culpa” para o outrem, neste caso, para o sistema, parece ser incongruente tal tentativa, pois isso geraria um processo de culpa coletiva onde “todos e ninguém seria a máxima”. Na verdade, isso existe desde “Eva” e “Adão”, pois no mito da criação, descrito na Bíblia hebraica, descreve-se uma interminável transferência de responsabilidade onde a “serpente” é culpabilizada, para gerar o alívio das consciências individuais que estavam “nuas” diante de seu “criador”. Nessa encenação nos tempos atuais, provavelmente a serpente seria o sistema, a estrutura (o fora e acima do indivíduo), o que permitiria que os indivíduos pudessem viver personagens distintos a partir dos diferentes lugares e papéis que ocupa.

Parafraseando Cox, é preciso se posicionar, é preciso cuidar-se para que “a serpente não decida por nós” (*On not leaving it to the snake*), em livro sob o mesmo título ele mostra a responsabilidade que emerge dessa maioridade (maturidade) que o homem moderno conquistou. Ele afirma que não somos exclusivamente instrumentos do hábito e da sugestão de grupo. E aí é que está a dificuldade. No fundo sabemos que, em última análise, decidimos tudo e que até as nossas decisões de permitir que outrem decida por nós são de fato decisões nossas, por mais pusilânimes que sejam. Sabemos que, como seres humanos, somos criaturas de decisão e que de algum modo somos responsáveis pelas escolhas que fazemos⁸².

Voltar a alguns conceitos debatidos anteriormente pode ser muito útil neste hercúleo esforço de consolidar categorias teóricas acerca da tal engrenagem do mal e sua banalidade, isso enquanto cumprimento do dever institucional. Desta forma, volta ao cenário a reflexão sobre poder e violência, quando Arendt distingue poder e violência como duas faces

⁸¹ ARENDT, 1999, p. 301.

⁸² COX, Harvey. *Que a Serpente não decida por nós*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970, p. 2.

distintas da dominação política. Em termos mais precisos, O “poder” significaria então o assentimento dos participantes mobilizados para fins coletivos e, portanto, sua disposição de apoiar a liderança política⁸³.

A violência, por sua vez, “significaria, então, a faculdade de dispor sobre os meios de coação, graças aos quais uma liderança política toma as decisões obrigatórias e as executa, a fim de realizar objetivos coletivos”⁸⁴. Ora, esta concepção contribui com a construção, ou melhor, da sustentação para o conceito sistêmico de poder, que pode ser absolutamente pertinente neste esforço de localização dos “locus gênico”, onde o mal banal confortavelmente se abriga e se reproduz. Num esforço de desdobramento, poder-se-ia conceituar da seguinte forma:

[...] concebe como poder a capacidade geral de um sistema “to get things done in the interest of collective goals”, traduzindo, o fazer as coisas com o interesse em metas coletivas. Ou seja, a mobilização do consentimento produz o poder, que através da utilização dos recursos sociais transforma-se em decisões obrigatórias⁸⁵.

Desta forma, o sistema produz as decisões obrigatórias e delas se alimenta. É necessário empreender esforços para pensar-se em termos de neutralidade sistêmica, ou seja, uma autonomia entre os sujeitos que dele participa, apoiando-se na obrigatoriedade de cumprimento de normas, regras e acordos pré-estabelecidos não deixando ao indivíduo que dele participa algum espaço de decisão e ou posicionamento ético. Novamente parafraseando Cox, a serpente confortavelmente decide – por mim– por nós.

Entretanto, a irônica constatação de Hannah Arendt sobre a figura de Eichmann acrescenta um fato novo no cenário do debate, pois ainda que a corte se esforce para justificar a preeminente condenação do réu, elevando-o à categoria de “monstro”, não conseguiu em nenhum momento esconder a notória percepção de que, na verdade, tratava-se de “um palhaço”, nas palavras da própria autora.⁸⁶

Hannah Arendt apresenta, assim, uma efetiva reformulação de seu conceito sobre mal, que outrora se apoiara no radical kantiano e, a partir dessa ruptura, consolida seu conhecidíssimo pensamento. Se o mal se torna trivial, comum, cotidiano, está também vulnerável ao uso do “bem querer”. Do uso livre para

⁸³ HABERMAS, 1980, p. 101.

⁸⁴ HABERMAS, 1980, p. 101.

⁸⁵ HABERMAS, JURGEN. PARSONS, T. In: *Sociological theory and modern society*. New York, 1967, p. 310-311.

⁸⁶ ARENDT, 1999, p. 67.

qualquer fim e por isso mesmo violento, frio, calculista, instrumental e “banal”. Ou seja, o mal não como dimensão religiosa ou moral, mas como questão política, potencialmente disponível para o uso por qualquer pessoa e quaisquer instituições, inclusive religiosas.

2.3 O Mal enquanto dimensão contingencial: um esforço de análise a partir de instituições religiosas

A questão do poder em instituições religiosas está fortemente relacionada com a dimensão da autoridade e da responsabilidade. Essas dimensões dá o fundamento da operacionalidade do poder organizações religiosas, no presente texto especificamente pensada enquanto igrejas. Neste “lócus operacional” é muito comum a exacerbação do poder por parte de quem detém a autoridade institucional, bem como a subjugação de um dos atores por conta do superdimensionamento do poder enquanto outorga da esfera divina. Em outras palavras, a esfera divina que empondera uma das partes à condição supra terrena. Neste contexto, a autoridade se potencializa, pois, uma das esferas é o representante da divindade e fala em nome dela e por ela.

Historicamente essa outorga da divindade fora, de certa forma, comum a reinados seculares. No entanto trata-se de uma situação muito comum e peculiar no contexto de igrejas. Ou seja, comumente se manifesta a transferência de responsabilidade, fato esse muito propício à germinação da banalidade do mal. Sobre o tema, Zygmunt Baumann trata em termos de ator e agente:

[...] uma vez transferida a responsabilidade pela concordância do autor com direito do superior comandar, o ator é lançado em estado de agente - condição na qual vê a si mesmo cumprindo a vontade de outra pessoa. O estado de agente é oposto ao estado de autônomo [...] no estado de agente, o ator está inteiramente sintonizado à situação tal como definida e monitoradas pela autoridade superior: essa definição da situação inclui a descrição do ator como agente da autoridade⁸⁷.

Ora, essa perspectiva de transferência da responsabilidade estará presente nesta dimensão, condição a qual Baumann, com propriedade, denomina de “responsabilidade flutuante”

⁸⁷ BAUMANN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 190.

Podemos supor que o efeito geral de tal contínua transferência de responsabilidade seria uma responsabilidade flutuante, situação na qual cada um e todos os membros de uma organização estão convencidos, e assim o diriam caso indagados, de que estão sob as ordens de outra pessoa, mas as pessoas apontadas pelas outras como responsáveis passariam o bastão a uma terceira. Pode-se dizer que a organização como um todo é um instrumento para eliminar responsabilidade⁸⁸.

Essa condição de transferência de responsabilidade e de autoridade se configura como uma máscara que estabelece um ser superpoderoso em relação ao outro, enquanto suporte de sobrevivência do “status quo” do grupo, aqui se destacando enquanto grupo religioso. Nesse contexto, Marília Camargo César⁸⁹ trata sobre a questão de pessoas que são supostamente “feridos em nome de Deus”. Em seu livro com esse título, ela vai ressaltar que as pessoas têm uma necessidade muito grande de encontrar no pastor alguém que possa responder as suas necessidades e que possa exatamente dar para essas pessoas respostas prontas, lhes oferecendo, de certa forma, alguma segurança. É exatamente nessa condição que, muitas vezes, os líderes religiosos acabam usurpando de tal situação, utilizando deste instrumento para gerar dependência nas pessoas da sua liderança.

Regularmente estaria presente nestas relações a ideia de um carisma diferenciador da autoridade, dimensionador de poder. Fundamentado por vezes na prepotência, na arrogância de um lado e na fragilidade e enfermidade de outro.

As relações de dependência no campo religioso entre líderes e liderados, pastores e suas ovelhas, podem ultrapassar a dimensão institucional, vindo a configurasse em “abuso espiritual”. Estando este caracterizado como manifestação de violência, deflagrando sentimentos de medo, vergonha, dependência irrestrita. Essas situações podem, conseqüentemente, trazer conseqüências gravíssimas às instituições e seus participantes.

Especificamente Marília César define por abuso espiritual o encontro entre uma pessoa fraca e outra forte, justamente por outorga divina:

O abuso espiritual poderia ser definido como o encontro entre uma pessoa fraca e uma forte em que a forte usa o nome de Deus para influenciar a fraca e levá-la a tomar decisões que acabam por diminuí-la física, material ou emocionalmente. Na prática o abuso ocorre de formas variadas, umas escancaradas, outras sutis. Ser tachado de rebelde ou de

⁸⁸ BAUMANN, 1998, p. 190.

⁸⁹ CÉSAR, Marília de Camargo. *Feridos em Nome de Deus*. São Paulo, Mundo Cristão, 2009, p.16-17.

insubordinado apenas por ter resistido a uma ordem pastoral, por discordar dela, é um exemplo de abuso⁹⁰.

É lógico que não é simples pensar a questão da banalidade do mal ou do exercício do poder em instituições religiosas. Não é confortável pensar esse tipo de organização enquanto instrumento de opressão, enquanto instrumento de fragilização da vida, enquanto lugar que não se permite o diálogo nem a diversidade e a pluralidade de opiniões.

Não é confortável tratar deste tema em instituições religiosas, mais fácil seria ignorá-lo. Entretanto o fato de se ter conhecimento de que, no exercício de poder no campo religioso institucional, há sim a presença da banalidade do mal enquanto instrumento de opressão, lança um relevante desafio de pesquisa e investigação. A relevância está exatamente no fato de que uma instituição que deveria ser sinônimo de amparo e de solidariedade, onde as pessoas fossem curadas e tratadas, não deveria, ao contrário disso, feri-las ainda mais em nome de Deus.

No desafio supracitado se fundamenta a motivação do presente texto, a saber, que a tentativa de investigar acerca do exercício do poder em instituições religiosas, o risco é muito mais apresentar casos de opressão e ou autoritarismo. Por conta da força coercitiva do poder, que já expresse como violência, neste cenário, a questão em jogo não é apenas de operacionalidade, mas também de consciência e de fundamento para ação, não pautada pelo diálogo, pelo consenso, mas para a supremacia de um sobre o outro, para o autoritarismo instrumental e pragmático. Em termos do presente texto, tratando-se, portanto, de violência e não de poder.

Soma-se à problemática supracitada, o rápido crescimento da população evangélica no Brasil, que atualmente é já, de longe, o mais expressivo crescimento no campo religioso. Segundo, Marília César,

O crescimento rápido da população dita evangélica no Brasil, que segundo o IBGE já responde por 24% dos brasileiros, é de longe fatia religiosa que mais se expandiu nos últimos anos, produz distorções de todo tipo. Pastores despreparados, donos de um currículo obscuro, perdem-se diante da necessidade de pregar mensagens para todos os ouvidos e colaboram os desvios de rota⁹¹.

Muitos desses novos crentes que estão engrossando as estatísticas animam-se com ensinamentos de um evangelho fácil, permeado de jargões triunfalistas sustentados em teologias de prosperidade, permeados de relacionamentos

⁹⁰ CÉSAR, 2009, p. 35.

⁹¹ CÉSAR, 2009, p. 15-16.

institucionais caracterizados em exercícios de poder gerados e geradores de autoritarismos e repressões. Um discurso triunfalista de fácil acesso produzindo uma perspectiva de conquistas e resultados imediatos. Há nesta conjuntura, crenças e práticas religiosas fortemente marcadas pela busca de bens materiais e de resultados práticos e imediatistas. Lógico, que não se pode menosprezar aqui a decisão do fiel, a escolha movida por diversos motivos, inclusive os cálculos egocêntricos fundamentados em eficiência utilitária.

Não há dúvidas de que a junção dos elementos supracitados corrobora para a existência de um mercado razoavelmente disponível e favorável ao desenvolvimento de um paradigma institucional protagonista de instituições religiosas fortemente propícias a tornarem-se instrumentos de jugo e ou de dominação de um tipo de poder altamente destrutivo da liberdade e da emancipação humana.

Neste campo, o risco é a concretização de uma estrutura de poder sem limites no que se refere ao sentimento de onipotência, legalismo, farisaísmo e outros desdobramentos ainda mais terríveis, justamente porque a dimensão afetiva e de “fé” se confundem e se misturam às dimensões institucionais e burocráticas. Desta forma, líderes e liderados podem sofrer danosos impactos de uma relação efetivamente nociva. Marília César⁹² afirma que “feridas emocionais não curadas mascaram, aprofundam a não capacidade do líder de perceber as próprias faltas e carências, adubando a lavoura de uma relação abusiva”.

Neste momento, certamente há que se perguntar acerca de quais estruturas dão sustentação para esse tipo peculiar de poder ou melhor, de violência, onde processos opressivos geram repressão, produzindo relações de subordinação muito acentuadas de um indivíduo em relação ao outro. Não há dúvida de que um dos sustentáculos para a configuração de relações de poder com características tão peculiares encontra guarida no discurso de delineador da relação, de que “essa é a vontade de Deus”.

Em seu texto, ao relatar uma circunstância de opressão ocorrida em uma instituição religiosa por ela pesquisada, Marília César, cita uma circunstância na vida de um jovem a quem, de forma fictícia, chama de Marcos. No trato com um de seus pastores e também gestor de uma empresa vinculada à igreja, na área de

⁹² CÉSAR, 2009, p. 17.

educação cristã e livraria, a autora apresenta uma narrativa prática sobre a afirmação da vontade de Deus:

Ele achava que essa vontade era um alvo fixo a ser atingido. Um ponto central num círculo distante que deveria acertar, sobre pena de ser punido. Ele morria de medo de errar o alvo e se dar mal. Seu Deus era uma divindade pagã, rápida para julgar e condenar⁹³.

Esse tipo de manifestação de poder e de subordinação pode imprimir no indivíduo subjugado diversos sentimentos, absolutamente denegridores de sua salubridade emocional afetiva e institucional. Ainda segundo Marília César,

O sentimento de vergonha e indignação define a vida de Marcos [...] pude perceber as novas expectativas e frustrações que ele tinha experimentado no convívio com aqueles líderes seu exemplo está repleto de situações de abuso de poder e as consequências para ele e toda a família⁹⁴.

No entanto, mesmo diante das respostas supracitadas, ainda está presente a inquietação que leva novamente a se perguntar, mais uma vez, em que se fundamenta tal prática de exercício de poder tão nefasto, caricaturado em uma espécie de abuso espiritual. Não há dúvida de que no centro dessa questão está a dúvida e a interdição gerada a partir do dogma. Rubem Alves, em seu texto *Religião e Repressão*, trata sobre essa questão com muita propriedade:

Pensada de forma radical, a experiência da fé estabelece um interdito. Ela proíbe que sua paixão infinita seja cristalizada virtualmente, como objeto de conhecimento. A linguagem só pode denotar univocamente os objetos da experiência. E os objetos da experiência participam todos da incerteza objetiva, incomensurável com a infinita paixão da subjetividade. O mais alto símbolo que a religião criou, Deus, não pode portanto referir-se ao objeto do conhecimento, assimilável à razão⁹⁵.

Ainda sobre o tema, Alves complementa com a relevante observação: “Um Deus que se pode compreender não é Deus algum”⁹⁶. Dessa forma, portanto, Deus é um que tem em si a reserva de relevar-se ou não. Em outras palavras, é um ser inalcançável pela objetividade racional e inexprimível. A linguagem da fé, conforme Alves, não é uma linguagem de signos, mas de símbolos:

A linguagem da Fé não é uma linguagem de signos, mas uma linguagem de símbolos. Signos apontam de forma direta unívoca para os objetos a que se referem. Aqui a comunicação é direta. Os símbolos, entretanto, nunca comunicam diretamente, porque o que é para ser por eles

⁹³ CÉSAR, 2009, p. 33

⁹⁴ CÉSAR, 2009, p. 34

⁹⁵ ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo, Loyola: 2014, p. 109

⁹⁶ ALVES, 2014, p. 109.

comunicado transcende a racionalidade normativa na interioridade da experiência⁹⁷.

Diante disto, localiza-se um grande paradoxo, a saber, “a fé, portanto, proíbe que se cristalice uma linguagem absoluta. Porque experiência da fé não pode ser expressa diretamente, todas as formas de linguagem são inadequadas. Em outras palavras: a fé proíbe o Dogma”⁹⁸.

Neste particular encontra-se, portanto, um dos maiores desafios no que se refere às instituições religiosas. Se por um lado tratam da fé, e esta não pode se cristalizar em dogmas, correndo inclusive o risco de perder o sentido e significado de seu ser ontológico. De outro lado parece ser indispensável abdicar de um processo de institucionalização por conta de sua existência contingencial em um mundo secular marcadamente institucionalizado.

Coloca-se neste momento um relevante desafio dialético: Como ajuntar-se coletivamente, se agregar em um determinado espaço físico, gerindo recursos e pessoas, sem se personalizar na condição de instituição? Se essa é uma condição inevitável, o desafio está em ser uma instituição que se alimenta do discurso simbólico e livre da fé, que ao constituir-se em organização institucionalizada, oriente-se (no limite do possível) por um modelo de poder não dogmatizado e ou dogmatizador. Por um modelo de poder que preconize de fato uma ação coletiva, movida pelo diálogo e intrinsecamente orientado para o consenso e para a emancipação de seus integrantes.

Sem sombra de dúvidas, muitos que destas instituições se aproximam na verdade estão em busca de caminhos de esperança, ávidos por uma experiência comunitária significativa e significativa para suas almas; bem como para suas vidas em família e em sociedade. No entanto, na mesma proporção que se aproximam e se vinculam às instituições religiosas, também se distanciam e alimentam as estatísticas dos chamados “Sem Igrejas”,

Muitas pessoas estão desencorajadas pelas cicatrizes trazidas pela institucionalização, cristãos solapados por projetos ministeriais impessoais, relacionamentos funcionais, falta de preocupação com o discipulado, proclamação utilitarista, apelos financeiros exagerados, entre outros motivos⁹⁹.

⁹⁷ ALVES, 2014, p.110.

⁹⁸ ALVES, 2014, p.110.

⁹⁹ BOMILCAR, Nelson. *Os Sem-Igreja: buscando caminhos de esperança na experiência comunitária*. São Paulo, Mundo Cristão, 2012, p. 25.

Conforme a dimensão já relatada, a partir das leituras e narrativas de casos reais, especificamente, apresentados no texto de Marília César Camargo, o que significativamente se encontram são pessoas “feridas em nome de Deus”. À procura de uma vida comunitária libertadora e revitalizadora, infelizmente encontram instituições pesadas, repressivas, escravizantes e alienadoras. De fato, [...] seja qual for o motivo, são pessoas quase sempre envolvidas em histórias de dor, desencanto e amargura que, infelizmente, na maioria das vezes, não são curadas ou tratadas durante a jornada.¹⁰⁰

A dura reflexão em torno dos dogmas, principalmente no que se refere às questões de fé e questões institucionais, no que tange ao exercício do poder, deve se ter cuidado para que este não se operacionalize na condição de autoritarismo e violência. Neste particular, Alves se posiciona de forma desafiadora:

[...] A transformação do palpite em certeza, do risco em conhecimento absoluto, da fé em um dogma, é uma das constantes da experiência humana [...] Temos uma necessidade emocional, psíquica, de um mundo estável. É justamente nessa necessidade emocional que se constitui na origem de nossa tendência dogmática. Mas ao realizarmos a transmissão da fé para o Dogma que ocorre? O mundo se solidifica, nós nos solidificamos, a experiência se cristaliza e assim lançam-se os fundamentos para o comportamento autoritário¹⁰¹.

Ou seja, um esforço gigantesco de não confundir e, ao mesmo tempo, relacionar a dimensão da fé e a instituição. Certamente um dos maiores esforços desta construção teórica no presente trabalho seja, exatamente, pensar poder em uma instituição religiosa como instrumento que priorize a autonomia, a liberdade, a eficiência na busca pelo autodesenvolvimento, bem como a plena integração dos indivíduos comunitariamente. Lógico que se trata de uma utopia de difícil aplicabilidade concreta. No entanto, o presente trabalho indica que a escolha do paradigma de poder que fundamentará as relações institucionais certamente será vital para que a utopia da liberdade e integração comunitária possa ser ao menos sonhada.

Contrariamente a certeza dogmatizante e cristalizada, Rubem Alves indica o risco como realidade, com existência que permanece além do controle e do conhecimento absoluto. É justamente nessa busca pelo conforto, nessa busca de portos seguros, onde as principais possibilidades de armadilhas se localizam. No

¹⁰⁰ BOMILCAR, 2012, p. 25.

¹⁰¹ ALVES, 2014, p.111.

que se refere às relações de poder no campo institucional, instituições religiosas, Alves acrescenta que no curto prazo há um provisório sentimento de conforto e um preço altíssimo a se pagar em médio prazo:

Na tentação, entretanto, estabelece-se o conhecimento absoluto como ponto de partida e sobre ele se assenta existência. Elimina-se a tensão. E isto, de um ponto de vista psicológico, é gratificante. O preço? A solidificação do real, a solidificação da experiência, o dogmatismo e o autoritarismo¹⁰².

Sendo assim, não há espaço ou o mesmo se reduz de forma significativa para o imprevisível, para o novo ou, conseqüentemente, para o diálogo. No dogmatismo e no autoritarismo, não há espaço para o provisório, para o imprevisível. Portanto, a linguagem instrumental, da estratégia do êxito, do pragmatismo, ocupa o cenário.

Desta forma, uma linguagem superior ocupará a cena, definindo as relações, estabelecendo os processos, delimitando as instâncias. Por fim, definindo papéis e conseqüentemente, subjugando os indivíduos em diversas circunstâncias. Há um empoderamento, mediante o qual capacidades para oprimir se estabelecem em uma efetiva, extraordinária e poderosíssima capacidade de estabelecer controles sociais.

Capacidades essas, com eficácia e eficiência provavelmente inexistentes na mesma magnitude e peculiaridade em outras instituições. Peter Berger, sobre a questão do poder, ressalta a dimensão do controle social e da teoria dos papéis:

A pessoa age em sociedade dentro de sistemas cuidadosamente definidos de poder e prestígio. Depois que aprende sua localização, passa também, a saber, que não pode fazer muita coisa para mudar a situação [...] ¹⁰³.

Como o presente trabalho trata especificamente do poder, há uma dúvida de qual o lugar da pressão do controle social e sua relevância. Este tipo de controle se torna uma forte arma que comumente é utilizada por um determinado grupo para enquadrar seus membros recalcitrantes. Segundo Peter Berger,

Este controle social é praticamente inevitável, pois, segundo ele, nenhuma sociedade pode existir sem o controle social. Até mesmo um pequeno grupo de pessoas que se encontra apenas ocasionalmente terá de criar seus mecanismos de controle social para que o grupo não se desfaça em muito pouco tempo. No entanto, vale ressaltar que as construções que

¹⁰² ALVES, 2014, p. 112.

¹⁰³ BERGER, L. Peter. *Perspectivas Sociológicas: uma visão humanitária*. Petrópolis, Vozes, 1988, p. 81.

definem a forma de organização do grupo que se estabelece podem ter diversas performances¹⁰⁴.

Nesse particular, de forma absolutamente contundente e desafiadora, Hannah Arendt lança como contraposição o desafio da construção do consenso como o caminho para busca de uma linguagem que não se configure como absoluta definitiva, e última na construção e estabelecimento do poder em instituições organizações ou estado.

O presente trabalho propõe exatamente um significativo esforço de pensar formas e alternativas dialogais, consensuais de operacionalidade do poder. Tal modelo torna-se de imperativa prioridade a partir de organizações religiosas justamente por se manifestar como alternativa frente ao autoritarismo, enquanto instrumentalidade frívola, geradora de ídolos pensados a partir da criatividade e fragilidade humana. Logo, a ideia central que o presente texto presente indicar é que mera troca de paradigma, ou seja, a transição de um modelo meramente instrumental e centralizador para um outro que ainda que se utilize da estratégia instrumental, passe a valorizar o diálogo, a busca do consenso e do respeito à diversidade, certamente pode gerar uma eficaz transição na forma e resultados do exercício do poder em instituições religiosas, especificamente compreendida como igrejas.

Esses ídolos, nas instituições religiosas, acalmam, confortam e produzem um provisório sentimento de segurança. Depois se tornam senhores, donos dos sentimentos de seus subordinados, gerando processos de coisificação, desumanização e alienação. Tal referência pode ser encontrada em Rubem Alves, no seu texto *Religião e Opressão*:

O homem produz seu produto, se torna autônomo. E o homem se submete ao seu produto como se fora uma entidade independente e superior a ele. O produto assume a função de um deus, de um absoluto. A busca do conhecimento absoluto impulsionada pela obsessão da certeza, tende inevitavelmente, à produção de Ídolos¹⁰⁵.

Ainda acerca do dogmatismo, Rubem Alves complementa o tema, utilizando para tal um propício argumento de Hegel “O dogmatismo, como uma forma de pensar, seja no conhecimento ordinário ou no estudo da filosofia, é nada mais que a

¹⁰⁴ BERGER. 1988, p. 83.

¹⁰⁵ ALVES, 2014, p. 113.

opinião de que a verdade consiste numa proposição, que é um resultado fixo e final, e que é conhecido diretamente”¹⁰⁶.

Essa dimensão relacional de dependência, criadora de ídolos e geradora de subordinação cega e alienante, encontra nas instituições religiosas um terreno forte para germinar, principalmente no que se refere à inter-relação entre pastores e seus liderados. Segundo Marília César, a passividade do liderado se sustenta fortemente na *idolatria* com relação ao líder espiritual,

A Ovelha pode adotar uma postura passiva também porque aprende que o pastor e a pessoa que responde espiritualmente diante de Deus por sua vida e pelo seu crescimento espiritual. Algumas vezes, ouvi um pastor dizer de púlpito: “Vou prestar contas a Deus pelo que fizer a vocês”, como quem assume o peso dos erros ou das recompensas pelos acertos de toda a congregação¹⁰⁷.

Essa relação, entendida pelo viés do poder, pode ser identificada como perniciosa, garantido até mesmo situações de abuso de poder espiritual. No momento em que a palavra do pastor é equiparada à palavra divina, e o pastor permite, está dessa maneira tornando-se uma espécie de oráculo. Desta forma, se o pastor se coloca no papel de oráculo, o que parece quase inevitável, pode em algum momento cometer abuso espiritual, o que pode também levar a manifestação da prática de repressão, autoritarismo e usurpação do poder. A pergunta que se coloca, portanto, é como pode ser equacionada essa situação. Novamente ressalta-se que ainda que a relação desdobra-se à condição supracitada, não há dúvida que a liberdade, a diversidade, a pluralidade, o diálogo e tentativa extrema da busca do consenso atuarão como uma prevenção ao abuso do poder.

O diálogo, a liberdade, a emancipação e o consenso correm sério risco em contexto supracitado. O risco dessa trama de relações pessoais e institucionais deflagrarem em repressão se sustenta, exatamente, na manutenção de um sistema social onde as relações de poder confundem dimensões etéreas e dimensões reais.

Na medida em que essa dimensão de poder divino dá sustentação ao poder institucional, apresenta-se uma inegável condição de favorecimento a um potente sistema de controle social. Por vezes declaradas coletivamente, por vezes manifesto sutilmente. Este instrumento é aplicado comumente em grupos compactos, caracterizados exatamente por relações onde há o conhecimento pessoal e a

¹⁰⁶ HEGEL, *apud* ALVES, 2014, p. 113.

¹⁰⁷ CÉSAR, 2009, p. 40.

exigência indispensável do sentimento de lealdade. Berg trata dessa questão nos seguintes termos:

O que jaz no fundo dessa pressão aparentemente inevitável no sentido de um consenso será provavelmente um profundo desejo humano de ser aceito, talvez por qualquer grupo que estiver à mão¹⁰⁸.

Situações concretas que se manifestam neste modelo de relação são comuns em instituições religiosas, criando rugas irreparáveis em meio a uma confusão de idolatria e decepção. Segundo Marília César, em geral, este modelo dá sustentação ao exercício de poder entre os pentecostais e principalmente entre os neopentecostais, aqui priorizados pela ênfase da pesquisadora escolhida,

A confiança excessiva depositada em seres humanos falíveis, a necessidade de construir bezerras de ouro, a idealização da imagem do pastor e a conseqüente decepção às más teologias, cheias de sutilezas sobre a necessidade de obedecer à figura da autoridade e honrá-la, todos esses elementos deixaram marcas profundas na vida desses irmãos. Não foram ensinamentos de púlpito, mas recados sutis transmitidos no convívio diário das ovelhas com seus líderes. Era o aprendizado da caminhada lado a lado; o mais eficiente. Com isso, os mais feridos foram justamente os mais próximos¹⁰⁹.

O desejo de ser aceito, a relação interpessoal alimentada, efetiva confusão de sentimentos afetivos em meio a estruturas institucionais rígidas, pode ser o alimento eficaz para a manipulação transvestida de consenso. Sobre isso Berg afirma: “Esse desejo pode ser manipulado com toda a eficiência, como bem sabem os *terapistas* de grupo, os demagogos e outros especialistas no campo da “engenharia do consenso”¹¹⁰.

Em comunidades formadas por grupos compactos, que no julgamento do presente texto, assemelham-se ao *modus operandi* de instituições religiosas de pequeno, médio e grande porte, exatamente pela maneira “*sui generis*” de necessariamente sustentar relações interpessoais delineadas por dimensões de fé e fortes vínculos afetivos. Ou seja, a dimensão afetiva, quase passional, se destaca em relação às dimensões racionais e institucionais.

Em grupos quase primários, com o perfil supracitado, processos de consolidação da força coercitiva podem, com certa fluidez, utilizar-se de

¹⁰⁸ BERGER, 1988, p. 81.

¹⁰⁹ CÉSAR, 2009, p. 20.

¹¹⁰ BERGER, 1988, p. 81.

instrumentos potentes de controle sociais como o ridículo, a difamação e ou ainda o famigerado *disse-me-disse*, nestes meios reconhecidos como *maledicência*.

Segundo Berger configura-se como um dos mais competentes canais de comunicação, e por isso, essencial à trama social. Mas certamente, ainda que os meios supracitados sejam eficazes na sustentação, nada se compara à competência destrutiva e devastadora do opróbrio¹¹¹. Sobre o tema, Berger complementa:

Finalmente, uma das punições mais devastadoras à disposição de uma comunidade humana consiste em submeter um de seus membros ao opróbrio e ao ostracismo sistemático. De certa forma é irônico constatar que este é um mecanismo de controle favorito de grupos que se opõem em princípio ao uso da violência. Exemplo disso seria a “rejeição” entre os menonitas. Um indivíduo que quebra um dos principais tabus do grupo (por exemplo, envolver-se sexualmente com um estranho) é “rejeitado”. Isso significa que, conquanto possa continuar a trabalhar e viver na comunidade, ninguém jamais lhe dirigirá a palavra. É difícil imaginar um castigo mais cruel. Entretanto essas são as maravilhas do pacifismo¹¹².

Vale ressaltar, que o texto de Berger foi escrito na década de setenta e que se refere a grupos isolados de comunidades menonitas. Com isso, queremos dizer que a intensidade do isolamento supracitado provavelmente não continua sendo prática em grupos menonitas contemporâneos. Contudo, *mutatis mutandis*, tais práticas com outras performances não menos devastadoras cada vez mais se manifestam no cotidiano de grupos religiosos na atualidade. Como cita Marília César, ao narrar mais uma das situações de abuso de poder em uma das instituições alvo de sua pesquisa:

“Bruxo”, também era um substantivo muito usado, principalmente para quem ousasse discordar da visão “profética” do pastor ou da liderança. A passagem de 1 Samuel 15:23 era citada para justificar esse rótulo: a rebelião é como o pecado de feitiçaria. Toda pessoa que tentasse expor uma opinião contrária à liderança corria o risco de ser tachada de bruxa ou endemoninhada¹¹³.

O mais grave é que a pesquisadora ao continuar a discorrer o caso, indica que a prática de exclusão e ostracismo contava com o aceite da estrutura. Segundo Marília César, “Os colegas de trabalho pareciam não se opor a essa sistemática de abusos, ou talvez temessem expor opiniões”¹¹⁴. Há nesse contexto uma espécie de cumplicidade entre os integrantes da trama, justamente pela crença de que a voz do pastor ou do líder era a voz de um profeta a quem não cabia questionamentos. Essa

¹¹¹ BERGER, 1988, p. 81.

¹¹² BERGER, 1988, p. 81.

¹¹³ CÉSAR, 2009, p. 30.

¹¹⁴ CÉSAR, 2009, p. 30.

trama se estabelece na forma de um monólogo, com proporções de força e poder completamente desiguais. Fonte ideal que o poder se dissipe e em seu lugar permaneça, de forma velada ou declarada a violência.

Como já vimos anteriormente, Hannah Arendt trata de situação semelhante e entende que a sustentação para esse tipo de poder, ou violência, tem um tom pragmático e é estrategicamente orientado para êxito, e está sustentado exatamente na transferência da responsabilidade para algo externo ao indivíduo a terceiros ou, de forma mais acentuada, ao sistema. No caso das instituições religiosas pode ainda apoiar-se na vontade de Deus. Essa transferência produz ao ator da ação um sentimento de alívio, de conforto, de ausência de culpa diante da ação cometida. Este princípio ético desincumbe o ator de seu ato de decidir, pois essa condição é alocada ao sistema. Ao manifestar sua indignação, Hanna Arendt afirma ser essa a condição de Eichmann, ao ponto de ironicamente afirmar que ele era inocente.

Você admitiu que o crime cometido contra o povo judeu durante a guerra foi o maior crime na história conhecida, e admitiu seu papel nele. Mas afirmou nunca ter agido por motivos baixos, que nunca teve inclinação para matar ninguém, que nunca odiou os judeus, que, no entanto, não podia ter agido de outra forma e que não se sente culpado¹¹⁵.

Se este tipo de argumento pode efetivamente ser aceito é possível, portanto, alguém se sentir confortável com a ideia de uma *responsabilidade flutuante*, fundamentada em uma contínua transferência de responsabilidade.

Ainda seguindo essa reflexão, Baumann indica que este tipo de transferência é uma ferramenta muito poderosa na perpetuação de atos cruéis no âmbito das organizações:

Os laços causais em ações coordenadas são mascaradas e o próprio fato de serem mascarados é um fator superpoderoso de sua eficácia. A perpetuação coletiva de atos cruéis fica bem mais fácil pelo fato de que a responsabilidade é essencialmente “inatribuível”, enquanto cada participante desses atos está convencido de que ela compete alguma “autoridade específica”¹¹⁶.

O que é mais interessante nas proposições supracitadas não é o fato de furtar-se da responsabilidade, não pode ser entendido apenas como uma trama estratégica para a isenção posterior de culpa. Na verdade, a responsabilidade flutuante é a própria condição dos atos de crueldade e violência, isso é lógico, no

¹¹⁵ ARENDT, 1999, p. 300.

¹¹⁶ BAUMANN, 1988, p. 191.

próprio exercício do poder. Baumann fundamenta, com muita propriedade, essa consequência de desdobramentos incomensuráveis:

[...] furtar-se à responsabilidade não é apenas um estratagema a *posteriori* usado como conveniente escusa no caso de acusações de imoralidade ou, pior ainda, de ilegitimidade de uma ação; a responsabilidade flutuante, móvel, é a própria condição dos atos imorais ou ilegítimos que tem lugar com a participação obediente ou mesmo voluntária de pessoas normalmente incapazes de romper as regras da moralidade convencional¹¹⁷.

Com tom, quase conclusivo, a trama de poder, fundada na flutuação da responsabilidade, de forma velada, fragiliza a autoridade moral. Baumann pontua, de forma gritante, tal circunstância ao afirmar: “A responsabilidade flutuante significa, na prática, que a autoridade moral, como tal, fica incapacitada, sem ter sido abertamente desafiada ou negada”¹¹⁸.

Em outras palavras, não se elimina a autoridade moral, mas a enfraquece a fim de manipulá-la ao interesse da estratégia, instrumentalmente pensada como de uma parte lograr êxito de seus interesses, contando para isso com a subordinação cega e irrestrita da outra parte.

Essa antiga forma de transferência de responsabilidade já é conhecida do ocidente, desde o diálogo entre Adão, Eva e a Serpente no mito do Gênesis. Esse tipo de transferência, principalmente no caso específico de instituições religiosas, pode perfeitamente encontrar eco na ideia do dogma sustentado pela busca do absoluto. Referenciado pelo fundamento inegociável da negação da diversidade e da pluralidade.

Consequentemente, da mesma forma essa trama impossibilita permite apenas a construção de forma estratégica, por vezes dificultando ou até mesmo impedindo a construção da ação orientada por princípios dialógicos. Logo, a ação orientada por meio de um poder comunicativo, resultado de uma ação coletivamente construída e orientada para fins coletivos, não encontra sustentação nestes expedientes de poder.

No esforço de salvaguardar a fidelidade ao propósito deste momento do presente texto, seguem outras narrativas de situações concretas do exercício de poder em instituições religiosas, onde a ação é fortalecedora de circunstâncias que

¹¹⁷ BAUMANN, 1988, p. 191.

¹¹⁸ BAUMANN, 1988, p. 191.

sustentam a violência e não pelo consenso. Para tal, segue um intrigante texto do Reverendo João Dias de Araújo, presente em seu livro *Inquisição Sem Fogueiras*.

Com as narrativas e casos que seguirão não se pretende proceder com qualquer juízo de valor no que se refere às motivações e às causas que sustentaram as ações da Igreja Presbiteriana do Brasil em relação ao grupo de irmãos dissidentes na década de 70. Vale ainda ressaltar, que o tom de agressividade das palavras presentes na narrativa é de particular pertencimento do autor do livro, enquanto representante do grupo dissidente. Grupo este que futuramente acabou por deflagrar no processo de fundação da Igreja Presbiteriana Unida.

Uma narrativa interessantíssima dá-se no fato, bastante inusitado, e extremamente forte no que se refere à ação marcada por alto índice de violência institucional caracterizada no ato da colocação de cadeados nos portões do templo de um dos grupos dissidentes, como segue:

Numa reunião extraordinária, convocada no prazo de 48 horas, o PBH - Presbitério de Belo Horizonte resolveu dissolver 2ª Igreja, sem processo regular. Arbitrária e ilegalmente, o PBH arriscou-se em dono das propriedades da igreja "dissolvida". Convém frisar que a tônica das decisões do PBH, bem como, da direção geral da Igreja tem sido a preocupação com os bens e as propriedades das igrejas e nunca o povo dessas igrejas. Na reunião extraordinária que dissolveu a 2ª Igreja, o PBH tomou as seguintes medidas [...] Colocou cadeados à entrada do templo¹¹⁹.

Não há dúvidas de que cadeados na porta de um edifício é uma decisão de ordem institucional comumente utilizada para delimitar o acesso de quem a justiça decide não ser mais permitido ao referido espaço. No entanto, o que quer se destacar com a narrativa é que o cadeado, na verdade, simboliza a perda por completo da capacidade de diálogo e da construção de consenso, que assim fica, então, autorizado o uso da força e, conseqüentemente, da violência institucional.

Em outra narrativa do Revo. João Dias no mesmo texto, uma frase se tornou comum nos arraiais presbiterianos pós 1966 até 1974. Apoiando-se na célere frase “*Quem não gostar do feijão presbiteriano que saia da IPB, eram defendidas ardorosamente as ações de expurgo*”¹²⁰. Segundo o Revo. João Dias de Araújo, em certa feita, o jornalista presbiteriano, em entrevista com o presidente do supremo Concílio à época, o Revo. Boanerges Ribeiro, perguntou-lhe: “[...] e as

¹¹⁹ ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras: A história sombria da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo, Fonte Editorial, 2010, p.131

¹²⁰ ARAÚJO, 2010, p.199.

cassações, Reverendo? Os despojamentos? A resposta do presidente foi: mais uma prova de que é uma igreja boa, irmão. Uma igreja firme e responsável”¹²¹.

Ainda nessa mesma perspectiva, na campanha para reeleição de si mesmo, o presidente supracitado em sua propaganda eleitoral, espalhada em todo o território nacional, publicada no jornal oficial da denominação, *Brasil Presbiteriano*, destacava: A Igreja Presbiteriana do Brasil continua necessitando, cada vez mais, de um presidente linha dura.¹²² Desta forma, é possível considerar, com certa condição de segurança, que o exercício do poder fundamentado em ações que buscam apenas o êxito e se sustentam em tramas institucionais não pautadas por possibilidades concretas de diálogo e voltadas para a comunicação como alvo e fonte de construção da ação coletiva, podem sim desembocar em situações de uso abusivo da força e, conseqüentemente, na sustentação de estruturas geradas e geradoras da violência institucional.

Ressalta-se ainda, que as instituições religiosas, por conta do respaldo divino às fontes de poder e do discurso dogmatizante, certamente se caracterizam como um solo frutífero para a germinação do exercício do poder como prática de violência e castração da liberdade e da pluralidade.

¹²¹ ARAÚJO, 2010, p. 199.

¹²² ARAÚJO, 2010, p. 199.

CONCLUSÃO

O presente tratou acerca do poder e de seu exercício em instituições religiosas, mais especificamente, igrejas cristãs e protestantes, apresentou o poder não somente a partir de sua vertente mais tradicional, a saber, a dimensão teleológica. Vertente esta, que compreende o poder enquanto instrumento utilizado para se lograr um êxito pragmaticamente planejado, articulado de forma a levar outrem a ser agente do sucesso planejado por quem tentar a autoridade. Viu-se, portanto, que este modelo de poder pode levar à situações de domínio exacerbado, dominação unilateral, alienação por parte de alguns dos envolvidos. Por fim, esse modelo de poder pode desembocar em autoritarismos, abuso de autoridade conflitando, por fim, em situações de uso da força e de violência institucional.

Na verdade, buscou-se um contraponto, por meio da apresentação do poder comunicativo, enquanto esforço coletivo para a construção de consenso, como forte condição de salvaguarda da liberdade, da emancipação e da pluralidade.

As argumentações teóricas e as narrativas de situações concretas possibilitaram, no presente texto, o entendimento de que, provavelmente, em instituições religiosas, de forma mais acentuada do que nas outras, há fortes inclinações ao uso do poder instrumental. Este, aliado à dimensão do dogma e da crença exacerbada do líder enquanto representante direto do divino, pode ser compreendido aqui como “respaldo sobrenatural” ao detentor do poder. Podendo assim servir de sustentáculo às tramas de controle social, estabelecidas nas instituições religiosas, especificamente nas igrejas cristãs e protestantes. Qualificando as mesmas como um fértil terreno à prática da banalidade do mal.

A falta de diálogo, o não respeito à pluralidade, à diversidade e, muitas vezes, a ausência de construção coletiva de consenso, pensada enquanto poder comunicativo que possibilita a ação coletiva, enquanto prática de poder pragmático burocrático que sustenta o processo interno de controle social nas instituições religiosas.

Uma política de punição, por meio de controles institucionais e eclesiásticos, por meio de instrumentos de poder, permite dominar e levar ao sofrimento os que estão subjugados a este modelo; sem, no entanto, liberar os detentores do poder de suas consequências desastrosas, ainda que não vejam tal situação.

Os indivíduos e estruturas que contam com os instrumentos de exercício do poder e que detêm o monopólio das definições do comportamento correto, do pensar ortodoxo, da disciplina, têm assim uma importante função de controle social. Esse controle impede o aparecimento de formas desviantes, seja no campo da ética, seja no campo do pensamento. Pela instrumentalidade das disciplinas é que as definições antigas se impõem sobre as novas definições que são eliminadas no ato do seu próprio nascimento. Isso muito antes de se ter uma possibilidade de adquirir poder.

Foi possível identificar a lógica e perceber, ou talvez admitir, que sim, no campo das instituições religiosas por muitas vezes o poder, ou melhor, a violência exercida foi fundamentada em dimensões dogmatizantes castradoras da criatividade da inovação do diálogo do consenso. Com consequências terríveis à construção de uma ação comunitária emancipadora, constantemente gerada e geradora de um autoritarismo que sobrepõe a organização em relação ao organismo.

Esse exercício de poder é fortemente marcado pela exacerbação da instrumentalidade pragmática e sustentado na banalidade do mal, por meio da transferência de responsabilidade. Este, muitas vezes, leva as instituições religiosas a serem organismos frívolos, sem vida, perpetuadores de práticas de poder que se confundem ou se concretizam em uso contínuo exacerbado do vigor, força do eu da violência.

O presente texto, sem querer apresentar soluções prontas e definitivas, focou no esforço de demonstrar a diferença entre o poder enquanto ação comunicativa em contraponto ao modelo tradicional do poder instrumental. Além de indicar o risco efetivo que as instituições religiosas decidem correr ao abrir mão de não buscar o exercício do poder pautado em um princípio dialógico, consensual e, conseqüentemente resultante de práticas de garantias da pluralidade, da diversidade, da liberdade e da emancipação institucional e dos indivíduos que dela participam.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola, 2014.
- ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras: A história sombria da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- ARENDT, Hanna. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Da violência*. Tradução Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- _____. *O Que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1980.
- BAUMANN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- BERGER, Peter. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BOMILCAR, Nelson. *Os Sem-Igreja: buscando caminhos de esperança na experiência comunitária*. São Paulo, Mundo Cristão, 2012.
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. *A "vita activa" em Hannah Arendt*. Disponível em: <http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/vida_activa_hannah_arendt.pdf>. Acesso em: 18 set. 2015.
- CÉSAR, Marília de Camargo. *Feridos em nome de deus*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.
- COX, Harvey. *Que a serpente não decida por nós*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.
- DEMO, Pedro. *Introdução à sociologia: complexidade, interdisciplinaridade e desigualdade social*. São Paulo: Atlas, 2014.
- HUXLEY, Sir Julian et al. Teleologia. In: *O Pensamento: filosofia, religião, moral. publicações europa-americana*, 1970. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/sbgdicionariodefilosofia/teleologia>>. Acesso em: 11 mar. 2016.

FERRY, Jean Marc. *Habermas crítico de Arendt. educação e filosofia* – V17- nº 33, jan./jun. 2003, p. 34

FREDO, Antônio Carlos. *Poder e violência como ação estratégica*. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/8186/6991>>. Acesso em: 05 set. 2015.

HABERMAS, Jurgen. *O Conceito de Poder de Hanna Arendt*. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org). *Coletânea Grandes Cientistas Sociais /Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.

_____. *Teoria do agir comunicativo: racionalização da ação e racionalização Social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, JURGEN. PARSONS, T. In: *Sociological theory and modern socyet*. New York, 1967, p. 310-311.

LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MARCEL, Euclides André. Mance. *Dialética e exterioridade*. Disponível em: <<http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/Anadial%E9tica.htm>>. Acesso em: 22 jun. 2015.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer. *Hannah Arendt: a origem da noção de autoridade*. Disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_2_davidson.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2015.

SILVA, Luiz Henrique De Moraes. *O modus operandi do totalitarismo e a banalização do mal em Hannah Arendt*. Disponível em: <<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2619>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991.