

‘Divino Amor’: um olhar biopolítico (com excursão sobre o diálogo entre cidadãos crentes e não crentes)

João Roberto Barros II

PPGICAL/UNILA

'Divino Amor': um olhar biopolítico (com excuro sobre o diálogo entre cidadãos crentes e não crentes)

Resumo:

Temos como objetivo neste texto resgatar algumas passagens do filme Divino Amor (2019) à luz de uma análise biopolítica. Como declarado pelo próprio diretor, é possível observar cenas e diálogos que nos remetem diretamente à obra do filósofo Michel Foucault. O controle biopolítico dos corpos talvez seja o mais patente. Em nosso texto, buscaremos explorar algumas passagens do filme fazendo uso dos conceitos de biopolítica, poder pastoral e sexualidade. De modo adicional, traremos também uma reflexão sobre a inviabilidade de uma postura intolerante na construção de uma sociedade. Neste último ponto, discorreremos sobre um diálogo entre J. Ratzinger e J. Habermas, terminando com a reflexão de G. Vattimo sobre a relação entre cristianismo e violência. Com esses autores, pretendemos apontar caminhos para o diálogo entre cidadãos crentes e não crentes em nossa sociedade atual.

Palavras-chave: Divino Amor; biopolítica; cristianismo; violência.

'Divino Amor': una mirada biopolítica (con una digresión sobre el diálogo entre ciudadanos creyentes y no creyentes)

Resumen:

Tenemos como objetivo rescatar algunos pasajes de la película Divino Amor (2019) bajo un prisma biopolítico. De acuerdo al propio director, es posible observar escenas y diálogos que nos remiten directamente a la obra de Michel Foucault. El control biopolítico de los cuerpos tal vez sea el más evidente. En nuestro texto buscaremos explorar algunos pasajes de la película haciendo uso de los conceptos de biopolítica, poder pastoral y sexualidad. De modo adicional, presentaremos también una reflexión sobre la inviabilidad de una postura intolerante en la construcción de una sociedad. En este último punto, nos detendremos en el diálogo entre J. Ratzinger y J. Habermas, terminando con el planteo de G. Vattimo sobre la relación entre cristianismo y violencia. Con dichos autores, tenemos la pretensión de apuntar caminos para un diálogo entre ciudadanos creyentes y no creyentes en nuestra sociedad actual.

Palabras clave: Divino Amor; biopolítica; cristianismo; violencia.

'Divino Amor': a biopolitic eye (with a digression about dialog between believer and non believer citizens)

Abstract:

This essay's main goal is rescuing some passages from the movie Divino Amor (2019) in light of a biopolitical analysis. As stated by the director himself, it is possible to observe scenes and dialogs that refer directly to the works of the philosopher Michel Foucault. The biopolitical control of bodies is, perhaps, the most patent. In this essay, the aim is to explore some movie passages using concepts of biopolitics, pastoral power and sexuality. Additionally, it shall bring a reflection concerning the infeasibility of an intolerant posture in the construction of a society. About this last aspect, we shall descant about a dialog between J. Ratzinger and J. Habermas, closing with G. Vattimo's thoughts on the relation between christianism and violence. With these authors, the expectation is to indicate ways to open dialogs between believers and nonbelievers citizens inside our present society.

Keywords: Divino Amor; biopolitics; Christianity; violence.



Introdução – a biopolítica da filosofia para o cinema

Em uma entrevista concedida pelo diretor Gabriel Mascaro, ele expõe a influência do conceito de biopolítica sobre a concepção do filme: “Eu penso que *Divino amor* é sobre o controle biopolítico sobre o corpo” (MASCARO, 2019, 1’). De modo muito provocativo, Mascaro e sua equipe apresentam uma distopia futurista. Nela, o Brasil é um país majoritariamente cristão e conservador onde até mesmo o carnaval foi substituído por uma espécie de *rave* cristã. É a *Festa do amor supremo*. Mesmo com esse conservadorismo como pano de fundo, a protagonista participa de cultos em uma denominação evangélica nada ortodoxa. Entre seus membros há a prática de troca de casais e relações sexuais em grupo. Mesmo considerando o cenário tão multifforme do universo evangélico no Brasil, é desnecessário dizer que se trata de uma aberração do ponto de vista bíblico.

Não obstante esse aspecto, a inspiração de Mascaro reflete bastante as pretensões do projeto foucaultiano. Isso porque, na mesma entrevista, o diretor enfatiza sua mensagem de libertação e fuga desse poder biopolítico sobre os corpos ao afirmar que é “importante terminar o filme com esse corpo não controlado, sem registro, sem documento, sem certidão de nascimento, sem nome, sem nada” (MASCARO, 2019, 6’). Perfeito alinhamento com a obra de Foucault se lembramos que sua intenção maior, ao denunciar as estratégias e os dispositivos de poder que atuam sobre nossas vidas, era de criar pontos de fuga, linhas de insurgência. Em suas palavras:

[...] meu projeto é efetivamente multiplicar por toda parte em que é possível, as ocasiões de se insurgir, em relação ao real que nos é dado (...). Podemos nos insurgir contra um tipo de relação familiar, contra uma relação sexual, podemos nos insurgir contra uma forma de pedagogia, contra um tipo de informação (FOUCAULT, 2019: 89).

Nesse sentido, é importante retratar, mesmo que de forma alegórica, esses modos de controle sobre o corpo que o filme denuncia. Relevante também se levamos em consideração as palavras do diretor, ao afirmar que estamos em um “mundo no qual nos deparamos com nacionalismo, populismo e religiosidade, onde a cultura do corpo [aparece] em uma agenda conservadora” (MASCARO, 2019, 2’).

Diante dessas informações, desenvolveremos nosso argumento com o objetivo de salientar a relação entre biopolítica e poder pastoral na obra de Foucault. Analisaremos no primeiro tópico como a biopolítica se caracteriza pelo controle da vida biológica da população. Enfatizaremos as diferenças entre disciplina e biopolítica, mas sempre com o intuito de esclarecer como ambas contribuem para um processo normalizador.

No segundo tópico, veremos como a sexualidade é tratada pelo poder pastoral. A ênfase do argumento estará na eficácia do dispositivo de sexualidade para o bom governo da população.

O terceiro tópico será dedicado a uma das técnicas de si analisadas por Foucault no âmbito do poder pastoral. Segundo ele, a confissão foi importante para o exercício do poder sobre a sexualidade dos indivíduos. Um ponto que será mencionado é o fato dessa técnica ser reapropriada por alguns dispositivos contemporâneos.

No quarto e último tópico, apresentaremos um debate complementar acerca do diálogo entre cidadãos crentes e cidadãos não crentes em nossa democracia. Como ponto de partida, analisaremos um encontro entre Ratzinger e Habermas, explorando um caminho que aponta para a inviabilidade de uma postura intolerante na construção de uma sociedade. Nesse ponto, os argumentos de Vattimo serão muito valiosos.

O controle biopolítico sobre a vida¹

Há um ponto no filme no qual a protagonista faz uma busca para saber quem é o pai da criança em seu ventre. Acessando uma base de dados a partir de seu próprio local de trabalho, ela insere informações sobre o material genético de seu bebê e escolhe alguns perfis de homens de sua igreja à procura do pai da criança. Ou seja, há uma base de dados com as informações genéticas de cada indivíduo daquela sociedade. Isso é o controle biopolítico em seu mais alto grau. Nosso intuito neste tópico é discorrer sobre a noção de biopolítica tal como proposta por Foucault, proporcionando uma análise filosófica sobre esse trecho do filme.

Foucault propõe que analisemos os mecanismos de poder dentro de um grande marco que ele chama de biopoder. Em *História da sexualidade 1* ele menciona que o biopoder é a grade de inteligibilidade que nos proporciona compreender como a vida passa a ser um objeto de administração política. Em suas palavras:

Esse biopoder foi (...) um elemento indispensável no desenvolvimento do capitalismo; ele não pôde se afirmar senão ao preço de uma inserção controlada dos corpos no aparato de produção [disciplina] e mediante um ajuste dos fenômenos da população aos processos econômicos [biopolítica]. (...) A invasão do corpo vivente, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram nesse momento indispensáveis (FOUCAULT, 1976: 185; 2010: 133)².

Como objeto último da biopolítica está a população. A população é um produto dos dispositivos de poder, pois é um grupo que sofre várias intervenções e é estudado em suas minúcias. Sempre com o intuito de viabilizar um melhor governo sobre ela. Será encarada também como sujeito, na medida em que se faz necessário regular a maneira como se conduz. Como objeto, a população aparece como “o foco ao qual apontam os mecanismos [ou dispositivos] para obter dela determinado efeito” (FOUCAULT, 2004: 44; 2007: 63).

Outra marca fundamental que distingue a população é sua diferença frente ao sujeito coletivo constituído pelo contrato social (FOUCAULT, 2004: 108; 2007: 66). Foucault não está falando de um conjunto de indivíduos considerados como sujeitos de direitos, tal qual moldado pela teoria contratualista moderna. Para ele, os dispositivos de segurança são ferramentas de governo que permitem encarar a população como um foco de intervenção permanente. Com isso, estamos diante de um poder produtivo, um tipo de poder capaz de criar corpos e subjetividades.

A população passa a ser uma categoria fundamental, pois é tida como uma “força produtiva” (FOUCAULT, 2004: 71; 2007: 91). É a população que será capaz de transformar recursos em riquezas. Nesse sentido, a relação população-riqueza-produção estará cada vez mais evidente para os governantes da Modernidade.

A biopolítica agirá sobre os desejos da população, já que justamente o desejo é parte natural do indivíduo quando busca a satisfação de seus interesses. Os dispositivos de segurança atuarão na produção de interesses coletivos por meio do desejo. Desse modo, a produção de interesses é a resultante da soma de desejos naturais e dispositivos artificiais que atuam sobre os primeiros (FOUCAULT, 2004: 75; 2007: 96).

¹ Sobre este tema remetemos ao texto *A cidade biopolítica – dispositivos de segurança, população e homo oeconomicus*, *Problemata* (2016).

² Algumas referências às obras de Foucault serão compostas pelo original seguido da tradução.



Resgatando o abordado sobre os Fisiocratas e a primazia da circulação de grãos no séc. XVIII, os dispositivos de segurança apresentam uma vantagem em relação aos dispositivos disciplinares. Os primeiros são marcados pela sua liberalidade, pois permitem regular a realidade tendo em conta a natureza inevitável dos fenômenos. A disciplina, por sua vez, prescreve e limita de forma considerável a liberdade.

Um dispositivo de segurança (...) só pode funcionar bem com a condição de que se dê algo que é justamente a liberdade, no sentido moderno que adota no séc. XVIII: já não as franquias e os privilégios associados a uma pessoa, mas a possibilidade de movimento, deslocamento, processo de circulação da gente e das coisas (FOUCAULT, 2004: 50; 2007: 71).

Tendo uma visão mais ampla dos argumentos de Foucault, considerando tanto a fase da disciplina como a fase da biopolítica, é possível contribuir com o seguinte argumento:

Relativamente aos procedimentos do poder disciplinar (...) mecanismos do biopoder implicarão um modo próprio de agenciamento do espaço, uma forma precisa de normalização (...). Na biopolítica, o agenciamento do espaço corresponderá ao problema da organização de um “meio” que permita a circulação das coisas e das pessoas. A normalização, por sua vez, irá se referir aos procedimentos de regulação que atuam sobre os processos gerais da vida. E o corpo a ser singularizado como objeto e sujeito dos mecanismos de poder é o corpo coletivo das populações (FONSECA, 2011: 242).

Considerando a sociedade biopolítica, é possível também compreender a condução da população com vistas à constituição de uma sociedade normalizada. Seria uma “sociedade de normalização”, ou seja, uma sociedade de indivíduos conduzidos através de espaços minuciosamente recortados e dispostos por relações de poder (FOUCAULT, 1997: 225; 2010: 228).

Essa sociedade de normalização está caracterizada por um exercício produtivo do poder sobre os espaços e sobre a população. É justamente no séc. XVIII que se dá a “invenção das tecnologias positivas de poder” que representarão um dos traços mais marcantes dessa nova “arte de governar” incidente sobre a população (FOUCAULT, 1999: 4-5; 2008: 55-56). Essa inovação levará o exercício do poder a níveis que ainda não haviam sido alcançados até aquele momento, já que sua eficácia e minúcia propiciarão ao governante resultados antes inalcançáveis. Considerando diferentes âmbitos, “(...) vemos essa espécie de imensa evolução que tende a duplicar uma operação (...) com toda uma técnica concertada de análise, eleições meditadas, gestão contínua das almas, das condutas e, finalmente, dos corpos” (FOUCAULT, 1999: 171; 2008: 177).

Poder pastoral e sexualidade³

Trata-se de uma leitura limitada da obra de Foucault, aquela que vê no poder pastoral apenas uma ferramenta de limitação da sexualidade. Ao nosso ver, as técnicas da pastoral cristã estão presentes ainda hoje em nossos tempos nos mais diversos âmbitos do mercado, por exemplo. O que seria do mercado se não fosse sua capacidade de suscitar e produzir novos desejos nos indivíduos? Se por um lado Foucault faz uma extensa análise das técnicas do cuidado de si dentro do pastorado para ressaltar o papel central da sexualidade, também é verdade que encontramos no *homo oeconomicus*, por exemplo, uma formulação utilizada por Foucault para

³ Para um argumento mais detalhado sobre este ponto remetemos ao texto *Pastorado cristiano em Foucault – servicio, sexualidad y apatheia*, *Problemata* (2012).

sinalizar o poder produtivo dos modernos dispositivos que suscitam desejos de modo constante ao atuarem sobre a população. A produção de desejos, e não só a repressão, terá papel importantíssimo para uma melhor condução da população.

Uma das matrizes do poder concebido como condução de condutas é o poder pastoral. Segundo Foucault, o poder pastoral caracteriza-se, desde os hebreus, por conduzir uma multiplicidade em movimento. Para o pastor, não se trata de conservar um território. Antes, é prioritário que o pastor seja capaz de conduzir a população de um ponto a outro, tendo perfeitas condições de exercer seu poder sobre todos e cada um dos indivíduos a seu comando.

Algo que une o debate acerca da biopolítica e do pastorado cristão na obra de Foucault foi o que ele chamou de dispositivo de sexualidade. Ele será um ingrediente fundamental para um bom governo da população. O dispositivo de sexualidade é justamente esta conexão entre o biológico e o subjetivo próprios da população. Isso porque tal dispositivo foi classificado por ele, em *História da sexualidade 1*, como o “coração deste problema econômico e político da população” (FOUCAULT, 1976: 36; 2010: 28). Tendo a população como foco e a sexualidade como dispositivo fundamental, temos a possibilidade de perceber a formação de toda uma rede de observações sobre o sexo, a fim de determinar e influir sobre as constantes próprias da natureza da população.

Desenvolvendo e usando saberes específicos sobre o sexo, o Estado, o mercado e atores da sociedade passaram a exercer um governo sobre a conduta dos indivíduos, considerados nas suas mais diversas faixas etárias e ambientes, “como meio de controle econômico e de sujeição política” (FOUCAULT, 1976: 163; 2010: 118). Na sua forma mais avançada de desenvolvimento, o Estado governamental somente problematiza o corpo e o sexo utilizando-se de “diversas tecnologias de controle, de tipo disciplinar (escola, prisão, hospital) e de tipo biopolítico (higiene pública, sistema de segurança, medicalização geral da população)”, fazendo-o já na forma de sujeição (FARHI NETO, 2010: 93).

Do mesmo modo, encontramos em *Segurança, Território, População*, quando Foucault afirma que os hábitos, os temores, as exigências e os preconceitos da população/público “é um conjunto susceptível de sofrer a influência da educação, das campanhas [de saúde pública]” (FOUCAULT, 2004: 77; 2007: 102). E prossegue afirmando que “o exame médico, a investigação psiquiátrica, o informe pedagógico e os controles familiares [são] mecanismos de duplo impulso: prazer e poder” (FOUCAULT, 1976: 62; 2010: 47). Com este duplo impulso busca-se um “*optimum*”, mascarado pelo “bem de todos” (FOUCAULT, 1976: 35; 2010: 27).

É partindo desta perspectiva que o governo das populações usa o dispositivo de sexualidade para exercer um poder sobre o querer e o pensar dos indivíduos, influenciando assim sobre a “conduta” deles (FOUCAULT, 1976: 66; 2010: 50). Usando de um conjunto prático-discursivo sobre a sexualidade, atores políticos, de mercado ou lideranças sociais conseguiram estender à toda a população uma técnica de “direção de consciências”⁴ que antes estava restrita apenas a casos particulares (FOUCAULT, 1976: 145; 2010: 106).

Ao inserir esta técnica no aparato administrativo-burocrático do Estado, foi possível usar em escala populacional uma técnica antes usada apenas em âmbitos mais restritos. Assim, o Estado, o mercado e outros atores não cessam de conduzir a população, “animado, por um lado, pelo desenvolvimento de toda uma série de aparatos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de toda uma série de saberes”, frutos da mesma racionalidade governamental (CUTRO, 2010: 117).

⁴ Para um argumento mais aprofundado sobre a direção de consciência em Foucault, remetemos ao texto *Direção de Consciência em Foucault: Conexão entre Ética e Filosofia Política*, Numen (2011).



Por tornar o Estado e demais atores capazes de alcançar os corpos dos indivíduos (disciplina), intervir em constantes populacionais (biopolítica) e produzir estados subjetivos, alterando seus pensamentos e desejos, é que o dispositivo de sexualidade, formulado sobre o sexo, possibilitou “agrupar em uma unidade artificial elementos anatômicos, funções biológicas, condutas (...) e permitiu o funcionamento como princípio causal desta mesma unidade fictícia” (FOUCAULT, 1976: 204; 2010: 147).

A confissão

Em alguns trechos do filme a protagonista procura um confessor na forma de *drive thru* para exteriorizar suas inquietações diante de um pastor. Vejamos como isso pode ser interpretado à luz dos conceitos trabalhados por Foucault.

Um conceito extensamente estudado por Foucault foi o cuidado de si (*epimeleia heautou*). Com ele, objetivava encontrar uma alternativa para o processo normalizador levado a cabo pela biopolítica.⁵

Não obstante, Foucault assevera que o cuidado de si antigo foi transformado em cuidado pelos outros (*epimeleia ton allon*) durante a cristandade medieval. Ou seja, um cuidado de si caracterizado pela vigilância e governança exercida pelos outros. Essa transformação resultou em uma perda de autonomia por parte do cristão, “expressa na substituição do cuidado de si (*epimeleia heautou*) pelo cuidado dos outros (*epimeleia ton allon*)” (ORTEGA, 1999: 94). Essa perda pode ser constatada de variadas formas dentro da prática cristã: a penitência, a confissão, a escritura de si ou o jejum como forma de abstinência. Para nossos objetivos, daremos ênfase à prática da confissão.

De acordo com Foucault, atualmente vivemos em uma sociedade extremamente confessional. Seja na escola, diante de um médico, um policial, ou com amigos e demais instituições da vida ocidental moderna, damos sobrevida à prática da confissão das mais diversas formas. Isso porque a confissão passou a ser uma maneira de nos identificarmos perante as outras pessoas, de sermos, de alguma forma, autênticos com nós mesmos.

Ao praticar o ato de falar sobre si mesmo, sobre seus desejos e faltas, o confessante torna-se sujeito no duplo sentido da palavra: 1) por um lado, é sujeito de sua própria confissão, na medida em que se compromete e se submete ao conteúdo do que foi externalizado; 2) por outro lado, é sujeito causador, gerador de uma verdade que provém de seu íntimo, sendo ele mesmo a autoridade que o coíbe. A autovigilância seria, assim, segundo Foucault, a “marca específica do Cristianismo”, palavra-chave no ato da confissão e noção fundamental para entender a inovação apresentada pelo Cristianismo na história da sexualidade e na produção da verdade (FOUCAULT, 2001: 566; 2010: 811). Ao confessar, a pessoa não apenas declara uma verdade sobre si mesma e sobre sua identidade, mas também “condiciona suas relações com os demais” a tal declaração, “submetendo-se àquela verdade pelo único fato de que foi efetivamente dita” (CANDIOTTO, 2007: 8).

A peremptória e sempiterna exigência de sinceridade por parte de nossa sociedade nunca deixou de estar acompanhada de contingências e arbitrariedades históricas que influenciaram o modo como dizemos e nos relacionamos com uma verdade a respeito de nós mesmos. Esta perspectiva introduz uma modificação essencial no modo como nos relacionamos com a verdade diante da problematização daquilo que nos é dado pensar ou fazer.

⁵ Sobre esse ponto, remetemos ao texto *Práticas do prazer e formação da bios em Foucault*, Prometeus (2014).

A confissão seria mais uma prática de si compreendida como exercício (*askêsis*) constante de si mesmo, noção antiga que continuou a vigorar no Cristianismo primitivo. A busca pela verdade atrelada à busca pela própria salvação ainda era marcante neste novo período estudado por Foucault. Não obstante, há uma diferença fundamental nessa relação entre salvação e verdade. Foucault chama nossa atenção para o que ele denomina de “jogo da verdade” próprio da prática do cuidado de si cristão, no qual a verdade nunca pertence ao indivíduo (FOUCAULT, 2001: 1.623; 2010: 1.087).

Segundo Foucault, o jogo da verdade é uma das principais técnicas do cuidado de si empregadas pelo Cristianismo. Essa técnica consistia em buscar a pureza da alma e o acesso à verdade através da prática da confissão, pressupondo sempre que o confessante estava em falta com a verdade. Ele nos esclarece que a prática cristã da confissão pressupôs sempre que o confessante era uma pessoa destituída de verdades, que todo e qualquer desejo e pensamento que se ocultava no profundo de sua alma poderia ser identificado com movimentos malignos, provenientes do inimigo de Deus. Assim, o *eu* deveria ser destruído, ou ao menos anulado, para que a natureza divina pudesse sobressair-se em sua vida.

O longo caminho que leva à salvação somente poderia ser percorrido mediante uma contínua purificação da alma do peregrino. Esse procedimento, baseado na prática da confissão, fazia com que o indivíduo externasse seus pensamentos e emoções e os comparasse a um conjunto de regras previamente estabelecidas. Desse modo, pureza de alma e acesso à verdade faziam parte de um círculo que buscava a “revelação de si” por parte do indivíduo (FOUCAULT, 2001: 1.624; 2010: 1.088).

[...] a confissão é um ritual de discurso no qual o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; também é um enunciado que surge na relação de poder, pois não se confessa na presença, ao menos virtual, de outra pessoa, que não é simplesmente um interlocutor, mas a instância que requer a confissão, que a impõe, que a valora e intervém para julgar, castigar, perdoar, consolar, reconciliar; [...] um ritual, finalmente, onde somente a enunciação, independentemente de suas consequências externas, produz modificações intrínsecas naquele que a articula: torna-o inocente, redime-o, purifica-o, descarrega-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação (FOUCAULT, 1976: 82-83; 2010: 62).

Essa exigência quanto à exposição do *eu* veio acompanhada de outra com relação à verdade: a prioridade de que cada fiel fosse capaz de descobrir o que passava em si mesmo, reconhecendo seus desejos, suas falhas e tentações, revelando o mais profundo de sua alma. Tratava-se de fazer irromper os mais reveladores dados que compusessem o próprio *eu*, provocando uma ruptura e uma dissociação violentas do sujeito consigo mesmo, como se uma lâmina extremamente afiada provocasse uma incisão irreparável naquele espaço traspassado⁶. A partir dessa “verbalização analítica e contínua dos pensamentos”, sempre feita diante de um sacerdote, o confessante devia obediência absoluta àquele (FOUCAULT, 2001: 1.631; 2010: 1.094).

A especificidade e o poder dessa técnica de si está relacionada à atitude dessa prática, dado que a verbalização do pecado por parte do pecador é sempre um ato potencialmente público, durante o qual o pecador faz uso de uma prerrogativa exclusiva: o “acesso imediato” ao seu íntimo (CUTROFELLO, 2004: 159).

⁶ Interessante é notar a passagem bíblica do Evangelho segundo Lucas, cap. 2.35, onde o evangelista declara que uma espada traspassará a própria alma do cristão, para que sejam manifestados seus pensamentos.



Com essa técnica, buscava-se a renúncia total do eu. É a renúncia de si que qualifica a revelação feita como verdadeira ou não, como importante ou não. Contudo, a prática desse tipo de confissão “nasce com o Cristianismo”, já que é ele o responsável pela empresa sempre persistente de fazer valer a obediência através da renúncia da vontade e do próprio eu (FOUCAULT, 2001: 1.632; 2010: 1.095). Diante do exposto, a mortificação do eu e a renúncia da vontade são pontos-chaves para a prática cristã desde seus primórdios, segundo Foucault.

Assim, podemos compreender como o governo biopolítico pode atuar na produção de desejos. Ao esvaziar o indivíduo de seu próprio eu, ele passa a ser um receptáculo para desejos, anseios, objetivos e temores providos pelo próprio confessor ou por outra autoridade de turno. Renunciando a si mesmo o sujeito passa a ser mais facilmente governado. Isso se dá pelo simples fato de acostumar-se a receber sua verdade de outro.

Nessa perspectiva, a biopolítica, servindo-se do poder pastoral, redimensionando suas técnicas e adequando suas estratégias, pode conduzir uma população de modo mais eficiente. Sem que os indivíduos deixem de se considerarem livres, estarão sempre em busca de objetivos/desejos que lhe são próprios, mas que tiveram origem externa.

Cristianismo e intolerância – um diálogo necessário entre cidadãos crentes e cidadãos não crentes

Estendendo o leque de nossa análise, acrescentamos uma reflexão sobre a relação entre cidadãos crentes e cidadãos não crentes em uma sociedade democrática. Nosso intuito é apontar uma possível linha de fuga, tal como mencionamos no início.

Há uma extensa bibliografia sobre a herança cristã na formação do Estado democrático de direito, dentro do qual as pessoas não serão perseguidas ou punidas por suas crenças, posicionamentos políticos ou escolhas ideológicas. Talvez, em termos sociais e políticos, esse tenha sido o grande legado do Cristianismo para o Ocidente.

Lançando mão de textos mais atuais, começaremos por expor alguns argumentos de Habermas e Ratzinger acerca da relação entre razão e fé em nossas sociedades ocidentais. Em um segundo passo, traremos argumentos de Vattimo sobre a capacidade de adaptação do Cristianismo com vistas a uma interculturalidade.

Em um encontro interessante, o cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI, e o filósofo Jürgen Habermas debateram sobre o papel da religião em nossas democracias ocidentais. Publicado em forma de livro intitulado *Entre razão e religião*, esse debate travado entre o cardeal, futuro líder religioso do catolicismo e chefe de Estado do Vaticano, e Habermas, talvez o maior filósofo vivo na atualidade, colocaram suas posições sobre alguns desafios de nossas sociedades ocidentais em tempos de secularização.

Habermas começa por declarar que na relação entre razão e religião não podemos ver um embate, mas um encontro de mútuo conhecimento e aprendizagem (HABERMAS, 2008: 06)⁷. Outro ponto que salta aos olhos é sua declaração de que os cidadãos, no Estado demo-

⁷ As referências tanto a Habermas quanto a Ratzinger são oriundas de um mesmo volume referenciado com o sobrenome de ambos na bibliografia. Se os separamos no corpo do texto é para facilitar o entendimento do leitor no momento da leitura, distinguindo entre a fala de um e outro.

crático de direito, têm condições cognitivas suficientes de distinguir entre o certo e o errado, reconhecendo direitos e respeitando as leis. Contudo, acrescenta uma ressalva: nossas democracias laicas e liberais não têm condições de motivar suficientemente os cidadãos para que isso aconteça sempre. Há uma insuficiência motivacional, diz ele, para a busca do bem comum. Esta seria a contribuição da religião: contribuir para que os cidadãos se mantivessem motivados para a busca de algo maior que a simples satisfação de interesses pessoais ou de grupos. Ele reconhece, inclusive, que para alguns grupos a motivação religiosa é anterior à racional.

Nesse sentido, não é possível erradicar a figura do cidadão crente. Ele é uma realidade. Está presente em várias sociedades contemporâneas, assim como esteve em sociedades durante toda a Modernidade desde o séc. XVIII, quando a Revolução Francesa pugnou pela separação entre igreja e Estado. É necessário, no atual estágio de desenvolvimento de nossas democracias, que os cidadãos crentes sejam respeitados em suas convicções, porque essas “pessoas e formas de vida [têm] sua integridade e autenticidade [como fruto] de suas crenças religiosas (HABERMAS, 2008: 26).

Mesmo que as religiões tenham tido que renunciar à estruturação do espaço público, em alinhamento estrito aos princípios que defendiam, hoje elas são ingredientes fundamentais para a sociedade. Depois de um período de laicismo para alguns, as religiões voltaram a ter mais voz no debate público sobre questões importantes e delicadas. Seria uma sorte de refluxo da Modernidade secularizada, tempo no qual havia ainda uma crença desmedida na capacidade da humanidade de superar todos os seus desafios mediante a razão.

Neste tempo de pós-secularismo, as religiões têm voz e podem exercer seu papel como agentes importantes na construção de uma sociedade melhor. Nesse sentido, é preciso que haja cada vez mais uma complementaridade entre cidadãos crentes e cidadãos não crentes, pois não é possível negar aos crentes a interlocução, o espaço para argumentação.

Não obstante, é preciso que os cidadãos crentes percebam que não podem simplesmente impor seus argumentos no debate público como se fossem verdades irrefutáveis. Se no intramuros das comunidades religiosas algumas verdades podem ser colocadas assim, de maneira alguma essa forma pode ser reproduzida na esfera pública. No contato e diálogo com cidadãos não crentes o argumento religioso deve passar por um processo de tradução para ser compreendido adequadamente (HABERMAS, 2008: 33). Esse esforço de tradução não pode ser apenas tarefa para os religiosos, diz Habermas. É necessário que os cidadãos não crentes também auxiliem nesse processo. Assim, em cooperação uns com os outros, de mãos dadas, ambos os lados poderão protagonizar um processo construtivo de mútua compreensão e aprendizagem. Algo muito positivo para toda a sociedade.

Por sua vez, Ratzinger começa abordando a presença destrutiva do fundamentalismo religioso praticado pelo Islã na Europa. Sua preocupação maior é com o terror resultado dessa postura. O que alimenta o terror?, pergunta ele. Em poucas palavras, responde: no fato de nossas sociedades contemporâneas terem transformado o ser humano em um produto (RATZINGER, 2008: 43).

Dentro de nossas sociedades foi permitido que pessoas pudessem oprimir pessoas de modo violento e constante. Isso é constrangedor porque justamente a Modernidade se afirmou com a promessa de emancipação da humanidade das amarras que a oprimiam em tempos anteriores. Liberdade era uma palavra-chave. Diante disso, como pode ser que ainda hoje convivamos



com índices tão altos de miséria⁸ e violência contra a mulher⁹, por exemplo? São formas de opressão que limitam o exercício de nossa liberdade tanto do ponto de vista social, quanto individual.

O terror, como bem salienta Ratzinger, é capaz de nos fazer perceber que não precisamos de grandes guerras para vivermos com medo. Esse terror é alimentado por um fanatismo religioso que constrói falsos universalismos, induzindo seus adeptos à intolerância (RATZINGER, 2008: 42). É importante ter clareza que a fala de Ratzinger remete a um contexto europeu onde há o enfrentamento entre Cristianismo e Islamismo. Ao apelar ao conceito de interculturalidade como um caminho para a mútua compreensão e bom convívio em sociedade, Ratzinger está falando de um problema que, em grande medida, é diferente do nosso na América Latina. Não lidamos com hordas de imigrantes vindos da África e do Oriente. Nossa composição religiosa é majoritariamente cristã, seja católica, seja evangélica.

Ratzinger sublinha que foi justamente durante o processo de conquista da América que surgiu a concepção de que todos os seres humanos são portadores de direito independente de sua condição social, econômica ou cultural. Francisco de Vitória foi o autor dessa proposta ao propor o direito dos povos. Contudo, o diálogo entre fé e razão que retoma essa ideia a partir do direito natural pressupunha um entrelaçamento entre ambas. Isso ficou prejudicado a partir do momento que se aceita que a natureza não é racional, mas obedece a uma lógica de competição¹⁰ e seleção tal como esboçada pela teoria da evolução (RATZINGER, 2008: 46).

Tendo a crer que o paradigma da cooperação é muito mais adequado aos nossos tempos que o da seleção ou competição. Se resgatamos isso, o direito natural, que afirma que todos os seres humanos são pessoas com dignidade e por consequência portadores de direitos inalienáveis, se coloca novamente. Com isso, cidadãos crentes e não crentes podem estabelecer um diálogo frutífero e respeitoso. Esse ponto de partida possibilitaria aos cristãos, por exemplo, ocupar um lugar que é de direito em uma sociedade laica e pluralista, dialogando tanto com não crentes, como com crentes de outras comunidades religiosas. Buscando um amálgama de princípios éticos para o direito, seria possível firmar uma grade de sustentação para o convívio em sociedade que nos levaria a um convívio sadio, proporcionando também a preservação de nossas convicções.

Finalizando seu argumento, Ratzinger menciona que se faz necessário complementar os direitos humanos com a doutrina dos deveres e limites do homem (RATZINGER, 2008: 48). Não podemos achar que seja possível defender nossas convicções a qualquer custo. Ao invés de sermos intolerantes e coniventes com a violência ao ver alguém erguendo a bandeira com a qual nos identificamos, devemos encontrar em nossa fé o caminho para a liberdade e tolerância universal. Se no ambiente europeu essa sensação de insegurança paira sobre a própria cultura de diversos países ao se encontrarem com tantas pessoas de outras religiões e regiões do mundo, no Brasil isso é diferente.

A prática da interculturalidade é um dever da igreja para com a sociedade. Como pais e mães, temos o dever de interpretar nosso mundo para nossas crianças em um caminho de tolerância e respeito. Do mesmo jeito que a igreja primitiva, ouvindo as palavras de Pedro depois de voltar da visita à casa de Cornélio, consentiu no convívio e aceite dos gentios como irmãos

8 A ONU estima que 820 milhões de pessoas sejam atingidas pela fome no mundo atualmente.

9 Segundo o Atlas da violência (2019), elaborado pelo IPEA, foram 4.936 homicídios contra mulheres em 2017. No que se refere especificamente à violência doméstica, as cifras oficiais podem não revelar a real dimensão do problema, pois, de acordo com pesquisas feitas entre 2018 e 2019, esse número pode representar cerca de 25% do total de agressões, dado que muitas mulheres vítimas desse tipo de violência preferem não fazer denúncia.

10 Sobre a sociedade como um ambiente de competição, remetemos ao texto *A cidade biopolítica*, Problemata (2016), especificamente ao tópico *homo oeconomicus*.

(At 11.18), é urgente que a igreja aceite como concidadãos pessoas não crentes que professam outra fé, ou mesmo que não professem fé nenhuma.

Nestes termos, pessoas com opções sexuais diversas que tenham um estilo de vida contrário à fé cristã não podem ser alijados de seus direitos, como união civil, herança, ou assistência social, pelo simples fato de não estarem conforme com a prática intramuros da igreja. A título de exemplo, do ponto de vista da cidadania, é penoso ver uma pessoa que manteve uma relação amorosa estável com alguém que faleceu e agora não pode contar com uma lei que faça valer seu direito de herança ou pensão. Essa pessoa trabalhou, pagou seus impostos, contribuiu para o patrimônio conjugal, foi respeitosa e colaborativa com a vizinhança em diversos momentos, acolheu o pobre e o oprimido. Ou seja, teve uma conduta cidadã. Agora que chega a sua vez de ter seus direitos atendidos, a sociedade que se diz majoritariamente cristã lhe dá as costas?

Vivemos em uma época livre dos grandes metarrelatos. Se até o século passado poderíamos crer em uma trajetória única da história, com valores universais propagados e disseminados pelo Cristianismo, hoje isso é impensável. O pluralismo das visões de mundo nos impele ao diálogo e à mútua compreensão. Nesse sentido, será pertinente trazer alguns argumentos de Gianni Vattimo. Filósofo italiano, Vattimo guarda algumas afinidades com Foucault ao ter como principais referências teóricas tanto Nietzsche como Heidegger.

Nossas crianças devem aprender a enxergar o mundo como ele é e interpretá-lo com as lentes da misericórdia. Não é pela intolerância ou pela violência que vamos honrar o espírito cristão que nos alimenta e nos dá esperança. Muitas guerras travadas e muitas vidas já foram perdidas em nome do amor ou de Deus. Isso não pode ter mais lugar em nossa sociedade multicultural. Nela não há lugar para uma hierarquia fixa entre cosmovisões (VATTIMO, 2009: 29). O Cristianismo não tem mais condições de se sobrepor a outras opções sem se manchar com a arrogância e o legalismo.

Recentemente minha esposa me fez uma pergunta desafiadora: se um dia nossa filha chegar em casa com uma colega da escola que seja assumidamente homossexual, o que você fará? Concordemos que não é uma pergunta fácil de ser respondida. Louvo a Deus pela vida de minha esposa que sempre me leva à reflexão sobre minhas práticas e valores. Minha resposta foi: se essa menina que ela trouxe para dentro de nossa casa tiver clareza dos princípios cristãos de nossa filha e respeitar isso; se nossa filha souber que essa colega é homossexual e respeitar sua escolha; e elas conviverem em harmonia, conscientes de que ambas as posições têm limites próprios de sua cosmovisão, seja niilista/hedonista ou cristã, ficarei plenamente satisfeito como cidadão crente.

Não podemos ter uma relação tensa entre cidadãos crentes e não crentes. Os cidadãos não crentes não podem receber uma mensagem de nós que lhes diga que a qualquer momento, em qualquer oportunidade, aproveitaremos para pregar a palavra e cumprir o mandamento de levar o evangelho a todos os povos. Não devemos ser inoportunos nem desrespeitosos em nossa comissão. No que diz respeito à vida em sociedade em uma era multicultural, a primeira postura deve ser a de colaborar com a construção de uma sociedade justa e pacífica, livre da opressão de qualquer tipo, assim como Jesus o fez (Jo 8.11).

Devemos dar razão à nossa esperança num espírito de mansidão e não de intolerância (1Pe 3.15). Talvez uma estratégia para isso é lançar mão da capacidade de adaptação do Cristianismo (VATTIMO, 2009: 39). Se, por um lado, Vattimo se refere à essa capacidade de adaptação ao tratar da recepção de uma sociedade cristã a outras religiões e seus valores, no contexto brasileiro é diferente. Em nosso caso, estamos lidando com uma cultura secular, de liberalidade



sexual crescente, em paralelo com uma cultura cristã também em ascendência, que resgata de maneira mais fervorosa valores éticos de continência.

Enfatizando nosso contexto, essa capacidade de adaptação é um significado muito importante da doutrina da encarnação. Nela vemos como o Deus, infinito não somente em poder e essência, mas também em bondade e misericórdia, se fez carne e habitou entre nós (Jo 1.14). Estamos de acordo que os desafios de nossas sociedades são enormes. Contudo, é muita pretensão dos cidadãos crentes querer forçar os cidadãos não crentes a aceitar princípios e práticas que eles não reconhecem, em busca de uma solução. Ainda mais se assumimos ou somos coniventes com uma postura violenta. Isso não é Cristianismo.

Voltando nossos olhos para o passado, durante o período entre os séculos XVIII-XX, podemos perceber um constante movimento de secularização que consistiu na aplicação interpretativa da mensagem bíblica à vida secular (VATTIMO, 2009: 59). Nessa época pós-secular, na qual as religiões voltam a ter voz ativa na esfera pública, os cidadãos crentes precisam ter o cuidado necessário para não agir segundo “o olho por olho, dente por dente”. No passado, os protestantes já foram perseguidos por suas crenças e princípios. Não podem fazer o mesmo com cidadãos não crentes agora, sob pena de relegarem ao esquecimento sua própria história.

Um ponto fundamental dessa discussão é a separação entre igreja e Estado. Durante o início do movimento protestante no séc. XVI, os reformadores pleiteavam justamente a separação entre ambas as esferas, afirmando a necessidade de um Estado laico e o respeito ao foro íntimo em questões de fé. Muitos foram perseguidos por isso, justamente por aqueles que se consideravam cristãos à época. Séculos se passaram e hoje vivemos em um Estado laico, mesmo com uma sociedade de maioria cristã.

Em uma sociedade republicana e democrática como a nossa, o respeito às diferenças e à cidadania nos impele ao encontro com o diferente. Não está ao alcance da igreja determinar os padrões de moralidade para o país. Isso sim é uma postura imoral por parte da igreja. Se a comunidade evangélica assumir essa postura estará quebrando um dos princípios básicos da ética cidadã. Como cristãos, historicamente já fomos beneficiados pela separação entre igreja e Estado. Isso permitiu aos primeiros protestantes fazerem uma opção de fé obedecendo seu foro íntimo e serem respeitados na sociedade.

Uma leitura mais misericordiosa do texto bíblico permite reconhecer aspectos da secularização. Nossa compreensão mediada do mundo abre espaço para que exercitemos a misericórdia em lugar da imposição da verdade. Talvez, algo que deva ganhar relevo é o fato de sermos, nesse momento histórico, chamados ao respeito à cidadania de cada pessoa, baseados em um agir que tem como crivo a caridade (VATTIMO, 2009: 67).

Abdicar de uma afirmação peremptória da verdade introduz uma questão filosófica complexa. Desde o final do séc. XIX Nietzsche afirmava que não há fatos morais, mas apenas uma interpretação moral dos fatos (NIETZSCHE, 2001, § 108). Ou seja, não importa o quanto isso seja pesado para nós, não temos acesso à verdade dos fatos diretamente. Isso seria racionalmente impossível. Nossa relação com a verdade é sempre mediada. O que fazemos, segundo Nietzsche, é olhar para o que acontece no mundo e interpretar isso que vemos segundo nossas preferências ou capacidades. Não há verdades, só interpretações.

Ainda com Nietzsche, sua posição de que não temos condições de conhecer as coisas como elas são, mas apenas interpretar o que acontece à nossa volta, vem de outra afirmação, igualmente ou até mais potente. A famosa frase “Deus está morto” (NIETZSCHE, s/d, § 343) traz grandes consequências. A morte de Deus para Nietzsche, nos obriga a admitir que não temos

condição de aceder à verdade de modo seguro. Deus, como fundamento de todas as nossas verdades, como fonte inesgotável de conhecimento e sabedoria, caso deixe de existir, leva com ele todas as demais certezas que tínhamos conosco (MOURA, 2014: 2).

É inegável que vivemos em uma época em que todas as verdades são relativizadas. O que Nietzsche disse no séc. XIX é muito perceptível em nossos dias. Já não importa a verdade, importa o que se crê, podem declarar os cristãos frente aos argumentos de uma ciência evolucionista. Como pode ser visto, não estamos falando de algo que é somente desfavorável aos cristãos. Essa aceitação do relativismo pode servir também aos crentes em sua defesa da fé.

Ante essa condição de não ter acesso direto à verdade, estando limitados a uma interpretação dos fatos, nossa inspiração deve vir do próprio Jesus como intérprete da Lei mosaica. Devemos olhar para o mundo com os olhos de um intérprete e com o coração de um discípulo misericordioso. Com isso não nos arriscaremos a um distanciamento da Palavra. Em lugar disso, estaremos construindo um caminho de interpretação, aplicação e especificação de nossa fé e da matriz religiosa que dela faz uso (VATTIMO, 2009: 84).

Esse exercício de tolerância nos ajudaria a não adotarmos uma metafísica que nos leve à violência. Ou seja, ao admitirmos uma interpretação moral dos fatos, teremos condições de rejeitarmos a violência como estratégia em defesa de uma verdade. Como se essa estratégia fosse gerada pela irracionalidade presente na atitude de quem não concorda conosco.

Considerações finais

A sociedade cada vez mais só passará a reconhecer no Cristianismo uma resposta para os dilemas de nosso tempo se nos esforçarmos para dar respostas muito mais abrangentes e atualizadas. Não podemos ficar presos a uma postura de incompreensão dos desafios que nos cercam. Faz-se necessário que cristãos coloquem sua posição com parcimônia e sinceridade, não com imposição e agressividade. Devemos ter a capacidade de assumir um posicionamento sincero ao dizer que não aceitamos algumas práticas dentro da igreja, se esse for o caso. Aliado a isso, temos o igual dever de sermos respeitosos frente aos cidadãos não crentes e aceitarmos a possibilidade de que isso ocorra fora da igreja de forma legal.

Como é possível que um cristão ache aceitável um posicionamento político que condene a prática homossexual por parte de não cristãos. Os não cristãos também não são cidadãos? Se vivemos em uma democracia pautada pelo regime republicano, não há como o cristão exigir do governo a afirmação de princípios cristãos para cidadãos não crentes.

Mesmo com um histórico de sofrimento por questões religiosas, parece que hoje os protestantes históricos também estão sendo coniventes com práticas de violência em defesa da fé. Ao que parece a violência passou a ser tolerada desde que a família fosse defendida da cultura da homossexualidade. Para isso, apoiaram maciçamente políticos que tinham como pauta a reafirmação de princípios cristãos na esfera pública, mesmo esses políticos tendo um discurso agressivo e violento.

A pergunta que me faço é se essa aceitação da violência é condizente com um discípulo de Jesus. Será que, como cristão, posso aceitar uma postura de agressividade frente ao diferente? Mesmo que a outra pessoa defenda ou pratique publicamente algo de que eu discordo peremptoriamente, será que o uso da violência é uma alternativa para “corrigir esse erro” dentro da sociedade?

Se pensamos na postura que Jesus teve com a mulher adúltera que foi acusada pelos religiosos da época, vemos que não. Jesus poderia muito bem seguir as normas e leis daquela época. Pode-



ria citar um versículo bíblico para justificar uma condenação e ser conivente com o apedrejamento. Ao invés disso, sua condenação foi direcionada aos religiosos que a arrastaram até ali. Atire a primeira pedra quem não tiver pecado (Jo 8.7). Aquilo que poderia ser um ato público de condenação, autorizado pelas leis da época, deu lugar a uma demonstração de misericórdia e rejeição da violência. Os acusadores é que foram emparedados. Confrontados por sua atitude, ficaram sem palavras.

Se Jesus teve essa postura com uma mulher que era judia e que deveria obedecer às leis de Moisés, que postura seria mais condizente para um cristão diante de um cidadão-não crente? É necessário que tenhamos a capacidade de dialogar e conviver respeitosamente com pessoas que são tão cidadãs como nós e tão carentes da misericórdia divina quanto nós.

Penso que a atitude de violência e intolerância é fruto de uma incapacidade de compreensão frente ao diferente. Se a igreja não aprender a dar respostas a esse tipo de questões, penso que terá muitos problemas dentro da sociedade. Se um dia pleiteamos a liberdade religiosa, hoje há pessoas que exigem uma liberdade sexual para além dos limites da cristandade. O que faremos com isso? Partiremos para a violência e seremos coniventes com aqueles que usam de discurso agressivo para defender nossos princípios em praça pública empunhando uma cruz? Essas pessoas não são seres à imagem e semelhança de Deus que necessitam da mesma misericórdia que os crentes em Jesus receberam?

Se nós, como cristãos e discípulos de Cristo, não desenvolvermos a capacidade de sentar à mesa com o diferente e conversarmos com elas, estaremos em problemas. Se Cristo, há mais de dois mil anos, compartilhou do amor de Deus com prostitutas e bêbados, entrou na casa de pessoas não bem quistas pela sociedade, por que não faremos isso hoje? Já tivemos tempo suficiente para aprender isso.

Referências

BARROS, J. A cidade biopolítica – dispositivos de segurança, população e *homo oeconomicus*, **Problemata**, João Pessoa, v. 7. n. 1. 216-233, 2016.

_____. Biopolítica y pastorado cristiano. **Synesis**, Petrópolis, v. 4, n. 2. 28-43, 2012.

_____. Direção de Consciência em Foucault: Conexão entre Ética e Filosofia Política. **Numen**, Juiz de Fora, v. 14, n. 1. 215-236, 2011.

_____. Epimeleia heautou helenística em Foucault: universalização e espiritualidade. **Prometeus**, Aracajú, v. 5, n. 9. 9-25, 2012.

_____. Pastorado cristiano em Foucault – servicio, sexualidad y *apatheia*. **Problemata**, João Pessoa, v. 4. n. 1. 213-230, 2013.

_____. **Poder pastoral e cuidado de si em Foucault**. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020 (no prelo)

_____. Práticas do prazer e formação da *bios* em Foucault. **Prometeus**, v. 7, n. 16. 24-39, 2014.

BÍBLIA EM ORDEM CRONOLÓGICA: Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2003.

CANDIOTTO, C. Verdade, confissão e desejo em Foucault. **Revista Observaciones Filosóficas**, v. 3, n. 1. 01-17, 2007.

CUTRO, A. **Technique et vie**. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault. Paris : Harmattan, 2010.

CUTROFELLO, A. Exomologesis and aesthetic reflection: Foucault's response to Habermas. In: BERNAUER, James ; CARRETTE, Jeremy (org.). **Michel Foucault and Theology: the politics of religious experience**. Hampshire: Ashgate, 2004. 157-169.

DIVINO amor. Direção: Gabriel Mascaro. Produção: Rachel Ellis. Brasil: Vitrine Filmes, 2019. DCP.

FARHI NETO, L. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.

FONSECA, M. Entre a vida governada e o governo de si. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, . 241-251.

FOUCAULT, M. Entrevista com Michel Foucault realizada por Farès Sassine em agosto de 1979. In: _____. **O enigma da revolta**. São Paulo: N-1, 2019.

_____. **Dits et écrits II**. Paris: Gallimard, 2001.

_____. **“Il faut défendre la société”**. Cours au Collège de France – 1976. Paris : Gallimard, 1997.

_____. **Histoire de la sexualité I** – La volonté de savoir. Paris : Gallimard, 1984.

_____. **Les anormaux** - Cours au Collège de France – 1974-1975. Paris : Gallimard, 1999.

_____. **Los anormales**. Curso en el Collège de France 1974-1975. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. **Obras esenciales**. Barcelona: Paidós, 2010.

_____. **Sécurité, Territoire, Population**. Cours au Collège de France 1977-1978. Paris: Gallimard, 2004.

_____. **Seguridad, Territorio, Población**. Curso en el Collège de France 1977-1978. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

_____. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Entre razón y religión**. Dialéctica de la secularización. México: FCE, 2008.

IPEA. Atlas da violência 2019. Disponível em <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/>

MASCARO, G. **Interview with Gabriel Mascaro**. Zürich, 05 out 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4BzWlaoNP08> . Acesso em 04 mar 2020.

MOURA, C. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Escala, s/d. _____. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Hemus, 2001.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU: fome atinge mais de 820 milhões de pessoas no mundo. Disponível em <https://news.un.org/pt/story/2019/07/1680101> . Acesso em 15 mai 2020.

ORTEGA, F. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

VATTIMO, G. **Después de la cristiandad**: por un cristianismo no religioso. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ARUNESA

dirigido por JULIANA ANTUNES

SEGUNDA (24) às 19h
no CINE CATARATAS



Compras na Bilheteria, terminais de auto atendimento e no site: www.cinecataratas.com.br

Valor promocional: R\$5,00

LOS SILENCIOS

SESSÃO EXTRA NO/EN CINE CATARATAS

DIA 30/04 AS / A LAS **19:00** HORAS

ENTRADA R\$5,00



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

NO CORAÇÃO DO MUNDO

DEBATE após a sessão com TEREZA SPYER, RAFAEL LEMOS, MICHELE DACAS e MARIA C. ORTIZ

DIA/DIA 29/10 AS / A LAS **19:00HR**

NO / EN CINE CATARATAS

ENTRADA R\$5,00



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

MEU NOME É DANIEL

DEBATE após a sessão com PATRÍCIA QUEIROZ e TAHIANA COELHO

DIA/DIA 19/11 AS / A LAS **19:00** HORAS

NO / EN CINE CATARATAS

ENTRADA R\$ 5,00



CINECATARATAS.COM.BR

1ª MOSTRA XAVANTE

01 E 02 ENTRADA NO CINE FRANCA CATARATAS

OCTUBRO EXIBIÇÃO E DEBATE COM MARIO BARSAO E CLOVIS BINGHE

19.00 HORAS



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

CINELATINO A/PRESENTA: A PARTE DO MUNDO QUE ME PERTENCE

DEBATE no MEDUSA PUB após a sessão com TÍCIA MONTEIRO, ELIANA DEL ROSARIO, WALL ASSIS e o diretor MARCOS PIMENTEL

DIA / DIA 04/06 NO / EN CINE CATARATAS

SESSÃO AS / A LAS **19:00hr**

ENTRADA R\$5,00



VENDAS ONLINE: CINECATARATAS.COM.BR

CINELATINO A/PRESENTA: ESTOU ME GUARDANDO PARA QUANDO O CARNAVAL CHEGAR

DEBATE após a sessão com FERNANDO PRADO, VICTORIA DARLING e MARIANA MALHEIROS

DIA/DIA 22/11 AS / A LAS **19:00HR**

UNILA - JD UNIVERSITÁRIO: AUDITÓRIO MARTINA

ENTRADA GRATUITA



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

CINELATINO A/PRESENTA: ROMA

VENCEDOR DO OSCAR



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

JARAGUÁ PRODUÇÕES, PLANO 9 E INQUIETA CONVIDAM PARA EXIBIÇÃO DO FILME + DEBATE COM DIRETOR, TEREZA SPYER (UNILA) E ESTER MARÇAL (UNILA)

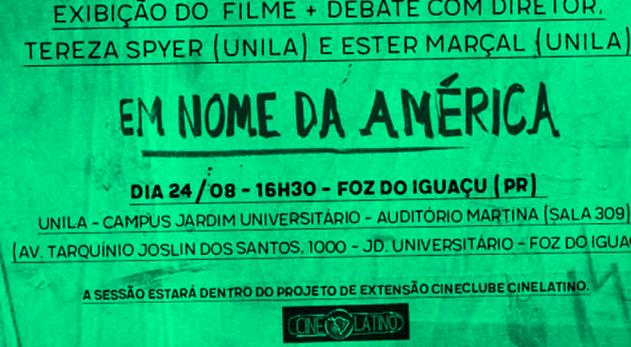
EM NOME DA AMÉRICA

DIA 24 / 08 - 16H30 - FOZ DO IGUAÇU (PR)

UNILA - CAMPUS JARDIM UNIVERSITÁRIO - AUDITÓRIO MARTINA (SALA 309)

(AV. TARQUÍNIO JOSLIN DOS SANTOS, 1000 - JD. UNIVERSITÁRIO - FOZ DO IGUAÇU)

A SESSÃO ESTARÁ DENTRO DO PROJETO DE EXTENSÃO CINECLUBE CINELATINO.



PALESTINA VIVE!!!

3º CICLO DE DEBATE E MOSTRA DE FILME

SÁBADO 01 DE AGOSTO ÀS 19H30 NA

FUNDADAÇÃO CULTURAL DE FOZ DO IGUAÇU 2018

Yallah! Yallah! futebol, paz e luta



www.yallahyallah.com.ar - PRIMEIRA CO-PRODUÇÃO OFICIAL ENTRE ARGENTINA E PALESTINA - 2018 - f @ yallahyallahdoc

CINELATINO A/PRESENTA: DIVINO AMOR

DEBATE após a sessão com JOÃO BARROS, ESTER FER e JOÃO R. DA SILVA

DIA/DIA 24/09 AS / A LAS **19:00** HORAS

NO / EN CINE CATARATAS

ENTRADA R\$5,00



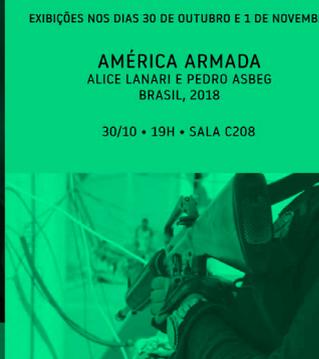
VENDAS ONLINE: CINECATARATAS.COM.BR

CINECLUBE CINELATINO NO I ENCONTRO INTERNACIONAL POESIA E ARTES EM PRISÕES

EXIBIÇÕES NOS DIAS 30 DE OUTUBRO E 1 DE NOVEMBRO

AMÉRICA ARMADA
ALICE LANARI e PEDRO ASBEG BRASIL, 2018

30/10 • 19H • SALA C208



CINECLUBE CINELATINO NO I ENCONTRO INTERNACIONAL POESIA E ARTES EM PRISÕES

EXIBIÇÕES NOS DIAS 30 DE OUTUBRO E 1 DE NOVEMBRO

LUNAS CAUTIVAS
MARCIA PARADISO ARGENTINA, 2013

01/11 • 18H • SALA C208



CINELATINO A/PRESENTA: ELEIÇÕES

DEBATE após a sessão com FABIO RAMALHO, CAMILA VITAL e CAIO AGUIAR

DIA/DIA 28/05 NO / EN CINE CATARATAS

SESSÃO AS / A LAS **19:00** horas

ENTRADA R\$5,00



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

CINELATINO APRESENTA: O NÓ DO DIABO

EXIBIÇÃO E DEBATE SOBRE RACISMO EM HOMENAGEM AO DIA DA CONSCIÊNCIA NEGRA

DIA 20/11 AS / A LAS **19:00** HORAS

ENTRADA R\$ 5,00

NO CINE CATARATAS



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

CINELATINO APRESENTA: Café Com Canela

EXIBIÇÃO NO Cine Cataratas

DIA 19/03 AS / A LAS **19:00** horas

ENTRADA R\$5,00



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

o processo

Documentário "O Processo" chegou em Foz! Quinta-feira, às 19h, no Cine JL

Debatado por Michy Tereza Camil

Apoio: UNILA



Organização: Projeto de extensão "Formação política e cidadania na interface entre TAES, UNILA e comunidade"

CINELATINO APRESENTA: HISTÓRIAS QUE NOSSO CINEMA (NÃO) CONTRA

DEBATE após a sessão com a diretora / autora / atriz / produtora / diretora

DIA 13/07 AS / A LAS **19:00** HORAS

ENTRADA R\$5,00

NO CINE CATARATAS



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

CINELATINO A/PRESENTA: BACURAU

DEBATE após a sessão com FABIO RAMALHO, CAMILA VITAL e CAIO AGUIAR

DIA/DIA 04/08 NO / EN CINE CATARATAS

SESSÃO / Sessão AS / A LAS **9:00hr**

ENTRADA R\$5,00

VENDAS ONLINE: CINECATARATAS.COM.BR



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

CINE LATINO APRESENTA: JONAS E O CIRCO SEM LONA

22 OUTUBRO AS / A LAS **19:00** HR

NO CINE CATARATAS

ENTRADA R\$5,00



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

CINELATINO A/PRESENTA: ESPERO TUA (RE)VOLTA

DEBATE após a sessão com CATIA CASTRO, EMLY WITTE, GILBERTO MORENO, JULIANA BALESTRA e E. LUCIANA GB

DIA / DIA 03/09 AS / A LAS **19:00HR**

NO / EN AUDITÓRIO MARTINA - UNILA JD. UNIVERSITÁRIO

ENTRADA GRATUITA



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA

1ª MOSTRA DE CINEMA INDÍGENA XAVANTE EM PERSPECTIVA

ENTRADA GRATUITA

Data: 28 e 29 de maio de 2018

Local: Cine Cataratas (sala 1)

Horário: 21h30



CINELATINO A/PRESENTA: LOS SILENCIOS

DEBATE após a sessão com a diretora / produtora / diretor

DIA / DIA 12/06 NO / EN EL AUDITÓRIO MARTINA (UNILA - Jardim Universitário)

SESSÃO / Sessão AS / A LAS **16:00hr**

ENTRADA GRATUITA



CINECATARATAS e muito divertido! CINE LATINO MOVIE UNILA