

## **Pós-religião, América Latina e Ressentimento**

**Maurício Matos dos Santos Pereira<sup>68</sup>**

### **Abstract**

Based on the concept of post-religion, it makes possible approaches to the concept of 'resentment', in particular criticism of Nietzsche in relation to the inherited values of modernity and cultural studies in Latin America, the paper discusses the meaning and political value of Catholic television programs in Brazil, jointly with the status of knowledge about contemporary / Latin America and with a gesture of critical revision of the boundaries of modern thought.

**Keywords:** post-religion, resentment and Latin America

---

<sup>68</sup> Doutor pela UFBA, Professor Adjunto do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos-IHAC, Coordenador do Grupo de Pesquisa Cultura e Subalternidades e do Programa de Comunicação do IHAC, atuando prioritariamente nos temas: rupturas da representação no cinema brasileiro, subalternidade e contemporaneidade, história do Brasil, crime organizado e teoria/crítica do cinema brasileiro.

(...) Em verdade, eu vos digo: um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos.

Com os vossos valores e palavras do bem e do mal, exerceis poder, ó vós que estabeleceis valores; e este é o vosso amor oculto e o esplendor e o frêmito e o transbordamento de vossa alma.

Mas um poder mais forte, uma nova superação nasce dos vossos valores: faz ela romperem-se o ovo e a casca do ovo.

E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores.

Assim, o mais alto faz parte do mais alto bem: mas é este o criador.

Falemos nisso, ó mais sábios dentre os sábios, ainda que seja tarefa espinhosa. Silenciar é pior: todas as verdades silenciadas tornam-se venenosas.

E que se despedace tudo o que possa despedaçar-se de encontro às nossas verdades! Ainda há muitas casas por construir!

**Assim Falou Zaratustra**

Tome-se a seguinte cena na televisão brasileira: um palco grande e bem construído como destinado a um show pirotécnico, músicos bem vestidos e sorridentes, entoando canções religiosas com olhos bem fechados, corpos se movimentando espasmodicamente, ao tempo em que fornecem uma

moldura do espetáculo religioso para quem os observa nas telas de televisão. No centro de toda essa estrutura de encontro com a espiritualidade, encontra-se a autoridade do Padre, dependendo do tipo de culto que se está realizando, cuja função é conduzir a celebração até seu momento máximo, assumindo a responsabilidade de interpretar o conteúdo do texto bíblico.

À frente, uma multidão de devotos legitima o poder do significante mestre, acompanhando as músicas com as mãos levantadas, os olhos bem fechados e os semblantes carregados decorrente das fortes emoções. Para os que não sabem cantar, é possível acompanhar as letras pelo papel distribuído no próprio culto. Quando as músicas se interrompem para dar lugar às leituras e ao discurso propriamente dito do pároco, são exaltadas as qualidades do fiel, os atributos necessários ao “bom cristão” em tempos de pouca fé, o perigo dos prazeres, do sexo, das drogas e do alcoolismo, além do valor supremo da família e dos bons costumes etc.

Para quem vive a experiência latino-americana fraturado como habitante do cosmopolitismo que emana das metrópoles, em meio a uma agência de sociabilidade para além do pertencimento a uma comunidade estabilizada, é visível como estes programas religiosos de televisão, dirigidos muitas vezes para extratos da classe média a quem tão naturalmente se acostumou a associar a força crítica de avaliação da realidade social, assumem o estatuto de semióticas pós-religiosas de produção da religiosidade alinhadas à construção da identidade latino-americana na contemporaneidade, através de anacronismos históricos articulados com a construção de uma verdade absoluta nos meios de comunicação.

O pós-religioso relaciona-se com a construção globalizante do culto religioso na/pela televisão no Brasil e em toda a América Latina, cuja característica é a emergência de um sistema mediático de produção de representações de imagens sacralizadas, que ultrapassa as territorialidades de suas tradições e protocolos de funcionamento, expandindo o discurso religioso simultaneamente a diferentes lugares.

O uso do referido prefixo não implica a anulação ou a destruição por completo da tradição religiosa, entendida como sistema de poder e herança da colonização no terceiro mundo, mas sua reversão, uma operação crítica de releitura que, ao tornar manifesta sua motivação política, aproxima-se da desmistificação que Gilles Deleuze assinala estar presente na filosofia desde Nietzsche em relação ao platonismo:

Que significa ‘reversão do platonismo’? Nietzsche assim define a tarefa de sua filosofia ou, mais geralmente, a tarefa da filosofia do futuro. Parece que a fórmula quer dizer: a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências. Tal projeto, todavia, não seria próprio a Nietzsche (...) reverter o platonismo deve significar, ao contrário, tornar manifesta à luz do dia esta motivação, ‘encurralar’ esta motivação – assim como Platão encurrala no sofista (Deleuze, 1974: 259).

Tomando geopoliticamente a América Latina como ponto de vista, o pós-religioso refere-se a um conjunto de representações religiosas globalizadas através da cobertura mediática de um culto local, destacando-se a retórica do orador e os diferentes modos com os quais os devotos atribuem significados a seu discurso. Por culto local, enfatiza-se a missa no sentido tradicional localizada em um lugar geográfico para o qual os devotos interessados em participar devem se dirigir.

O cerne da questão proposta pelo registro pós-religioso compreende, portanto, simultaneamente, uma duplicação e uma profanação do culto religioso. Para os devotos presentes no local do “ritual verdadeiro”, ocorre uma profanação; para aqueles que assistem ao culto pela televisão, a cerimônia ultrapassa a dicotomia verdadeiro e falso, tornando-se simulacro.

O que está em jogo nessa transfiguração do ritual em simulacro é um dispositivo de saber e poder que, ao tempo em que reproduz lugares distintos na hierarquia encenada na própria cerimônia

como o de Padre e o de devoto, inscritos pela colonização e reproduzidos pela tradição nativa dominante sobre segmentos subalternizados habitantes do exterior do mundo anunciado pela “palavra de Deus”, torna possível ainda a “explicação” de uma realidade latino-americana exterior em relação ao mundo europeu, que não passa pela discussão acerca do processo político sofrido no terceiro mundo, nem pelas implicações de tal processo na construção da consciência latino-americana como diferença em relação ao *logos* europeu.

Conforme já mencionado, as hierarquias presentes na estruturação do ritual são históricas, se articulam à legitimação de diferentes graus de autoridade na condução da própria cerimônia profanada e não deixam de permanecer na sua versão simulacro. Todavia, nos dois registros, seja o local ou o globalizado, os níveis de autoridade de cada um dos lugares de fala são obliterados na condução do culto, com o objetivo de persuadir os devotos de que todos são iguais, porque são “irmãos” perante uma consciência superior que, neste caso, articula-se integralmente com os interesses presentes na administração da religiosidade<sup>69</sup>.

Assim como o que precede, o simulacro pós-religioso presente nos meios de comunicação ultrapassa esta discussão relativa ao poder embutido na organização visual do ritual, pois não apenas comporta hierarquias, mas oferece ainda uma “explicação” tanto àqueles que o legitimam através do consumo pela TV, quanto àqueles de outrora, que se dirigiam para uma determinada localidade para participarem do culto.

Em se tratando da questão geopolítica que ronda a experiência contemporânea de saber na América Latina, que “explicação” poderia ser esta disponibilizada pelos cultos pós-religiosos que, por sua vez, tornasse possível uma força crítica capaz de deslocar os aparatos de saber e poder

---

<sup>69</sup> Enfatiza-se um sistema político criador de um objeto de culto, onde o que está em jogo não é mentir ou falar a verdade sobre seu conteúdo, mas o discurso que o legitima enquanto objeto sagrado, cujos efeitos se dão com uma “explicação” metafísica que ele comporta da realidade.

européus que organizavam a colonização? Para discutir a questão proposta, torna-se importante trazer a contribuição de Alberto Moreiras (2001: 11-39) no que diz respeito ao estatuto da reflexão latino-americanista hoje. Segundo ele, o termo latino-americanista refere-se ao conjunto dos discursos acadêmicos sobre a América Latina, caracterizado, em função do seu lugar de fala, pela separação entre o trabalho intelectual de pensar o significado da referida expressão e os meios de produção que, nesse caso, referem-se aos aparatos teóricos universitários disponíveis para pensar a América Latina como objeto.

A questão ganha importância, pois, entre as condições de possibilidade do discurso latino-americanista contemporâneo, uma merece ser destacada. Segundo Moreiras, toda vez que se procura refletir sobre a “especificidade histórica” desta América Latina, isto é, aquilo que poderia comportar sua verdadeira “essência”, a sombra do sujeito que reflete se projeta sobre o objeto da reflexão.

Em outro momento, o autor assinala que, como se trata de uma reflexão sobre um território do pensamento escorregadio, postular a localização deste lugar de fala do sujeito latino-americano como uma redenção final – como se fosse possível a ele escapar dos aparatos de saber e poder europeus e dos seus efeitos herdados pela colonização –, não implica a anulação do poder hegemônico ou o alvorecer de um naturalismo essencialista em torno da “força crítica latino-americana”, mas significa encontrar a verdade de um discurso de adequação da diferença que, situado desde um ponto de vista dominante, baseia-se na expropriação e na inadequação do outro.

Por que a dupla questão de Moreiras é importante em relação ao saber produzido e posto em circulação pelos programas pós-religiosos de televisão? Por uma questão de espaço, destacar-se-ão alguns deles, cujo impacto, acredita-se, torna-se profícuo para a condução da problemática circunscrita neste ensaio.

O primeiro está relacionado ao estatuto contemporâneo do saber acadêmico sobre o conteúdo da expressão “América Latina”. Não se trata de buscar uma especificidade, mas de entender como os caminhos do pensamento apontados pelo autor estão articulados com uma experiência de saber como crítica da noção de verdade, que, por sua vez, se distingue do clinamen<sup>70</sup> do pensamento epistemológico moderno, tendo em vista que este último se dirigiu para o culto do localismo como especificidade transcendental latino-americana.

O contemporâneo não se rege pela busca da especificidade, entendendo-se esta última por outros termos que devem ser evitados como “essência”, “natureza latino-americana”, etc, sob pena de não se conseguir educar a percepção para o presente desta América Latina, mas a tarefa é dirigir as forças para aquela “filosofia do futuro” de que falava Nietzsche, quando se referia ao projeto de reversão do platonismo como tradição.

Deste modo, vale uma advertência: sempre que o termo essência puder ser deduzido no discurso, não importa se direta ou indiretamente, ele não se refere ao seu objeto propriamente dito nem discute o presente que a experiência latino-americana convoca, mas torna-se um operador de leitura do lugar do sujeito que fala, não conseguindo se esquivar do que Jacques Derrida denomina de preconceito linguístico<sup>71</sup>.

Contrapondo a contribuição de Moreiras sobre os estudos latino-americanistas com o registro pós-religioso, é visível como o discurso dos programas de TV pressupõe, ao mesmo tempo, que a experiência de religiosidade seja a mesma e se manifeste de maneira inteiriça para todos os devotos,

---

<sup>70</sup> “Os átomos se encontram na queda, não em virtude de sua diferença de peso, mas em virtude do clinamen. O clinamen é a razão do encontro ou da relação de um átomo com outro. O clinamen está fundamentalmente ligado à teoria epicuriana do tempo, peça essencial do sistema”. (Deleuze, 1974: 276).

<sup>71</sup> São três tipos de preconceitos linguísticos operando nas histórias da escrita como sintoma da crise de consciência européia, o ‘preconceito teológico’, o ‘preconceito chinês’ e o ‘preconceito hieroglífico’. (Spivak, 2010: 80-81).

e, por outro lado, que ela seja o resultado de um efeito de totalização da América Latina e de sua equiparação com contextos de enunciação europeus, perceptíveis pela ocultação do princípio geopolítico do discurso que movimenta como parte do registro pós-religioso.

O segundo aspecto está relacionado com a desconstrução do sujeito latino-americano ou com a reversão do princípio da localidade embutido na organização do pensamento sobre as condições de possibilidade do discurso latino-americanista que, segundo o autor, não consegue se desvencilhar de uma forma de pensar a diferença para além do modelo da expropriação e/ou inadequação do outro.

Em relação ao simulacro, o culto religioso local não é revestido de uma autoridade complementar e não pode ser traduzido como *oikos*<sup>72</sup> do princípio condutor da verdade a ser contemplada, mas o registro tradicional que precede a emergência do pós-religioso, assim como o deslocamento dos lugares de enunciação do discurso latino-americanista decorrente da experiência de colonização, como assinala Marilena Chauí (2006: 14-16), encontra-se profanado pela sua transformação em simulacro e tal profanação não deve ser pensada como negativa, mas como princípio norteador do pensamento. Veja-se seu ponto de vista sobre a questão:

Não cremos que a dimensão do espetáculo tenha sido criada pela comunicação de massa nem que o espetáculo, enquanto tal, seja um malefício para a cultura, pois é próprio da obra de pensamento e da obra de arte oferecerem-se e exporem-se ao pensamento, à sensibilidade e à imaginação de outrem para que lhes confira sentido e as prossiga (...) Espectáculo e especulação possuem a mesma origem e estão ligados à idéia do conhecimento como operação do olhar e da linguagem” (Chauí, 2006: 14).

---

<sup>72</sup> Casa, morada.

Para o que interessa discutir aqui sobre esta relação da dimensão local tradicional e do registro globalizante pós-religioso, o culto profanado local também se torna um simulacro, pois o devoto, em que pese todas as convicções com a percepção da verdade revelada, em razão da presença de câmeras e de toda uma aparelhagem de mídia, paradoxalmente acredita na experiência desacreditada em seguida pela profanação, aproximando-se da experiência estética do paradoxo na máxima de sonhar sabendo que se trata de um sonho e não de uma realidade.

Do ponto de vista do programa de TV, não se trata de revelar a verdade, mas de organizar a dimensão local para a emergência do simulacro e/ou do registro pós-religioso. Junto com esta operação política, pois impacta a demarcação de posições de poder distintas na questão do olhar sobre o mundo; epistemológica, pois se insere numa “explicação” da realidade; e moral, tendo em vista suas raízes em valores que não podem ser apagados da história da colonização, o simulacro do culto local profanado não guarda uma relação direta com a verdade, mas com a organização da cerimônia como forma de fazer o outro acreditar que ela se parece com a verdade e, neste sentido, ao tempo em que garante os altos níveis de audiência, reproduz os interesses de uma elite que se apoderou da administração da religiosidade para perpetuar seu poder.

Para recolocar a questão com a qual se iniciou este ensaio, torna-se importante lembrar que a reversão operada pelo registro pós-religioso não implica a anulação do discurso religioso, mas sua releitura como um dispositivo de poder ou como sistema epistemológico hegemônico que concorre para uma “explicação” metafísica da realidade latino-americana que, ao tempo em que oblitera a geopolítica do presente na América Latina em tempo de globalização, torna possível a contemplação de uma verdade absoluta nos meios de comunicação que interessa àqueles que administram os equipamentos de produção da religiosidade e, neste sentido, estes últimos assim procedem não em detrimento de uma idiosincrasia, essência ou especificidade qualquer de um humano diferenciado, mas porque reuniram poder ao longo da história.

Posto isto, cumpre destacar quais seriam alguns dos efeitos deste registro pós-religioso. Interessa aqui desenvolver alguns desdobramentos possivelmente encontrados no modo como o consumidor traduz a encenação televisiva do simulacro de verdade em questão. Retomando aquela cena já habitual com a qual se iniciou este trabalho, quando o telespectador assiste à imagem de um homem com os olhos fechados, entoando cânticos até submergir em um transe transcendental, ao mesmo tempo em que abraça seus filhos e sua mulher nesta caminhada em direção à descoberta de sua vida interior e com ela à contemplação de uma verdade que “explica” o sentido de sua vida, este sujeito latino-americano contemporâneo, habitante de uma estrutura social permeada por deficiências históricas e por toda uma rede disseminada de tecnologias de comunicação capazes de encenar a realidade de modo conveniente aos discursos de poder; que, por sua vez, não estava presente no culto profanado na sua forma tradicional por diversos motivos que não interessa discutir, tem a percepção de que alguns fenômenos parecem acontecer simultaneamente:

1) Deus existe na sua forma estabilizada e inequívoca diante da fragilidade da percepção humana entendida em toda a sua generalidade, sem a questão geopolítica que habita as diferentes posições herdadas do processo de colonização da América Latina, discussão esta, não se sabe por que (?), ausente do discurso que o programa aciona sobre temas tão controversos na “casa dos outros” quanto os de religiosidade e poder, religião e verdade, verdade e conhecimento.

Longe dos olhos fechados do devoto consumidor de mecanismos televisivos pós-religiosos, a verdade da sua existência se manifesta em seu caráter colonizador, como parte do processo imperial secular de apropriação de territórios simbólicos alheios às cenas de origem da tradição da qual é tributário, que se transfigura na contemporaneidade em simulacro de forma dissociada da tentativa de se responder a uma possível questão destabilizadora: de qual existência se está falando?

Não se trata da mesma imagem imposta pelos colonizadores de outrora na ânsia de catequizar os que habitavam o lado de cá, mas, muito embora a motivação seja parecida, o foco agora se

encontra na duplicação deste primeiro espetáculo resultante da apropriação desta tradição européia pela lógica capitalista que anima a indústria cultural (Adorno & Horkheimer, 1991: 113-156) e os meios de comunicação de massa em geral.

Trata-se de dobrar o tempo para fazer a colonização retornar como diferença em relação ao sistema de obliteração de outrora, mais uma vez em benefício da contemplação de uma dimensão metafísica disponível para a explicação da vida, que não encontra seu correspondente em explicações historiográficas. O paralelo é visível entre o espetáculo da primeira missa no Brasil, que contou com a participação de índios e toda sorte de subalternos naquele contexto, e a encenação globalizante desta missa televisiva globalizada que novamente vai ao encontro do colonizado, agora organizada como cópia mal-fundada (Deleuze, 1974: 259-274) para consumidores diversos situados nos quatro cantos do mundo.

2) Junto com esta manifestação mediática da verdade, a família é novamente resgatada como um paradigma e passa a fazer parte do culto simulacro, tornando-se objeto transcendental livre de qualquer crítica acerca das suas transformações ao longo do processo histórico. De qual família se fala? Indagações como essa não fazem parte dos cultos mediáticos, nem podem ser alvo de considerações por parte daquele devoto que, a bem dizer do consumo voraz com que se dedica a este registro pós-religioso na esperança de encontrar uma saída, uma resposta, talvez um sentido, um equívoco ou uma “explicação” para seus sofrimentos, limitações e angústias decorrentes da vida humana em sociedade, vive em muitos casos terrivelmente mergulhado em uma experiência familiar em frangalhos.

Nesse registro, assim como não há espaço para se pensar em transformações materiais concretas na vida cotidiana do subalterno que habita os trópicos, não há espaço tampouco para a discussão sobre os problemas existentes nesse modelo de família idealizado, consumido pela televisão em um contexto histórico da contemporaneidade, nem para os deslocamentos que a

família contemporânea propicia nas estruturas de sociabilidade modernas outrora majoritariamente disponíveis, sobretudo com a emergência de uma série de movimentos políticos surgidos desde os anos 1960, que lutam pelo reconhecimento de propostas de vida em comunidade alheias ao princípio da sensibilidade tradicional presente na encenação do registro pós-religioso, que são excluídos do discurso religioso proferido na/pela televisão por causa disto.

Se a questão histórica encontra-se no exterior do discurso pós-religioso sobre a família, ela fornece alguns subsídios interessantes para a compreensão das relações de poder inscritas no modelo de família que permaneceu desde o período colonial, passando pela modernização da cultura latino-americana, até a contemporaneidade com o modelo idealizado de família presente nos programas religiosos da TV.

Descrito do ponto de vista hegemônico por Gilberto Freire<sup>73</sup>, o modelo familiar do Brasil colonial sempre se caracterizou pela sofisticada articulação entre o aparato responsável pela administração dos esquemas religiosos de então e a necessidade de permanência das relações de poder no esquema da Casa Grande e Senzala em benefício dos senhores de engenho, representantes das elites nativas descendentes de imigrantes europeus que, ao chegarem aos trópicos, reuniram poder econômico, político e cultural.

O aspecto que chama a atenção é o caráter patriarcal dessa família, onde quem mandava era o chefe, o *pater*, o homem branco, rico, de descendência européia e herdeiro de uma tradição religiosa amiga do projeto da colonização, que, acumulando diversos poderes, delimitou às outras identidades presentes na Casa Grande e na Senzala limites que oscilavam entre a obediência cega e a punição severa.

---

<sup>73</sup> FREIRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. In: **Intérpretes do Brasil**. Coordenação, seleção de livros e prefácio, Silviano SANTIAGO. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

O segundo elemento decorre do primeiro e se relaciona à aproximação deste funcionamento da família com os esquemas coloniais vigentes de administração da religião. O discurso de permanência dos valores ligados à família justificava-se em função da construção de uma subjetividade adequada à estrutura social em formação. Assim é que o discurso do “bom cristão” se constituía como um sistema de ocultação de práticas não permitidas realizadas por todos da grande e poderosa família colonial e, simultaneamente, como sistema de justificação dos desmandos dos chefes sobre todos os que estavam sob seu domínio. Em ambos os registros, seja no econômico ou religioso, observa-se na história colonial da família no Brasil a formação de uma cultura do cinismo que, longe de estar em desacordo com os interesses dominantes, foi capaz de agenciar uma sexualidade para além do ideal de família tanto defendido por ilustres senhores de engenho, como por influentes representantes do mundo espiritualizado.

Guardadas as devidas proporções, este modelo continua a servir como herança para os discursos pós-religiosos produzidos nos programas de televisão da América Latina contemporânea, onde é clara a construção do culto religioso como simulacro. O discurso da família continua a ser peça-chave do registro na TV, deixando de ser opção do sujeito e passando à condição de imagem de sociabilidade sacralizada, a ser reproduzida como visão de mundo por telespectadores em diversos lugares do mundo.

3) Se no primeiro dos efeitos discutidos, focalizava-se o caráter geopolítico da crença em um Deus, relacionado hegemonicamente a um sistema europeu de administração da religiosidade operando em territorialidades espirituais consideradas alienígenas; agora, o que está em questão são os diferentes caminhos que o fiel devoto consumidor de televisão deverá percorrer, com o objetivo de traduzir as “palavras mágicas” nos referidos programas de modo a perceber a verdade que elas comportam, isto é, como o conteúdo do discurso, de fato, torna possível a revelação de uma verdade absoluta atribuída ao objeto de culto.

O discurso pós-religioso torna-se então tão forte e evidente para quem o assiste que, no momento em que a câmera se dirige ao devoto presente na localidade do culto profanado para sua transformação em simulacro, quando vistos na tela, a imagem de seus comportamentos na televisão traduzem para o telespectador uma ausência de verdade que coincide com uma suposta presença, como se esta última fosse garantida em função do contra valor da exposição fenomênica relacionada.

O que importa é o mercado, este estranho demiurgo capaz de a um só tempo estabelecer as condições de produção do discurso nos meios de comunicação, além de tornar possíveis seus efeitos diante da impossibilidade de esta verdade se manifestar. Para os managers do *marketing* político, a verdade deve atender às expectativas do público que pode ser a população de uma cidade, estado, país ou um dos segmentos que compõem uma determinada população. O que define o processo é a mística do ajustamento daquilo que é dito e das projeções de comportamentos, opiniões e níveis de audiência que ele pode gerar.

O que define a realidade é um conjunto de números, estatísticas e sistemas de opinião enraizados no tecido social. Diversas são as estratégias para que o telespectador tenha a noção pretensamente exata de que o simulacro é possível e se localiza ali, dentro da sua casa, como um espetáculo na tela de televisão. A comunicação torna-se simulacro de uma verdade. Se a “presença de Deus” pode ser transformada em mercadoria, onde o capitalismo transforma tudo em uma multiplicidade de significados, o loteamento do mercado da fé em nada difere da lógica posta em funcionamento na venda de qualquer outro produto.

4) Torna-se importante discutir as circunstâncias de tradução do simulacro pós-religioso e da produção do seus efeitos na construção da visão de mundo dos seus consumidores, diante da encenação nos meios de comunicação em contexto latino-americano globalizado. O que está em jogo é a invenção de uma realidade comum que reforça vínculos sociais, e, em função dos processos

religiosos que os sustentam, torna possível na contemporaneidade a estranha permanência tanto de um modelo anacrônico de comunidade, quanto da formação de uma “humanidade exemplar” definida por aquilo que Nietzsche define como ressentimento.

Para Marilena Chauí (2006), é possível se detectar historicamente uma coincidência entre a mutação sofrida pelo conceito de medo com o advento da sociedade moderna e a discussão filosófica que emerge sobre os direitos do homem. A partir do momento em que o sistema capitalista se consolida, a nobreza perde o comando e a burguesia assume o poder de Estado, o medo se alastra, deixa de ser manifestação de um vício dos segmentos subalternos e passa a ser um sentimento comum, tornando-se um elemento que contribui para o nivelamento de todos.

Se no modelo social da tradição, a comunidade funcionava como útero social que garantia aos seus integrantes a percepção de sua segurança, integridade e o pertencimento a um mundo familiar, que fazia sentido e funcionava como proteção diante das intempéries que porventura poderiam lhe acontecer; com a estrutura social moderna que emerge, desaparece tanto a imagem como a realidade do modelo da comunidade. Sem um lar “verdadeiro” para habitar, o homem se desnuda diante das violências do mundo, à medida que o medo torna-se um sentimento democrático, elegendo relações baseadas no contrato social, apagando as diferenças de outrora. Sejam egressos de segmentos dominantes ou pertencentes a segmentos subalternos, todos os homens passam à condição de assustados, à medida que todos os assustados se igualam.

Ainda segundo Chauí, a comunidade pode ser definida por alguns aspectos como ausência de divisão interna, comunhão de destino, ideias, crenças e valores; identificação de todos os seus membros com a figura do governante, o advento de uma ordem comunitária fixa, natural e imutável resultante da ação divina; transcendência do poder, instituído e assegurado pela fonte divina externa, predizendo de maneira fixa inclusive o lugar de cada um na comunidade; além do

estabelecimento de uma lei como uma doação feita por Deus à comunidade, tendo seu governante como intermediário.

Observa-se algumas conexões entre o conceito de comunidade, a religião e a questão do medo que assola a subjetividade, que podem ser desenvolvidos à luz das questões culturais concernentes às circunstâncias nas quais os programas de TV são traduzidos em contexto latino-americano contemporâneo. Para restituir este lar perdido, esta percepção de um mundo uterino cuja placenta se rasgou com o advento da modernidade, a motivação política do discurso pós-religioso é reconfigurar uma tradição que, desde muito tempo, permitiu a formação de um modelo hegemônico de humanidade forjado sob a rubrica do espírito gregário, mas que agora precisa se globalizar, expandir seu raio de ação. O foco é o rebanho, o olhar se dirige para a essência do sujeito escondido por detrás de uma verdade absoluta que o abriga no interior deste grande útero, livre do convívio com as diferenças e das transformações que o advento do mundo moderno propiciou na subjetividade.

Nietzsche (1998) já caracterizou muito bem este espírito que comanda a tradição, em nome de um medo que parece advir de sua percepção do que vem de fora dela, de sua capacidade de prometer um futuro aos seus e de lembrar um passado intocável, sobre o qual se processa o mistério da criação da sua procedência, ao tempo em que torna possível a obliteração das diferenças que o presente convoca.

Assim como a noção de direitos humanos somente foi possível a partir do momento em que o medo se alastra e grande parte dos homens não possui mais direito algum, relegando a vida à submissão diante de uma multiplicidade de forças que assola o mundo moderno, a tradição religiosa passa a servir como liga para a formação da comunidade como uma espécie de resistência a este processo histórico incontornável. Para esta última se efetivar, torna-se necessário uma fronteira

entre o de dentro e o de fora, entre o mundo dos que comungam da mesma procedência, da mesma localidade, do mesmo espírito e/ou valores.

Esta tradição européia, hegemônica, funcionou como gabarito de sociabilidade no interior do processo de colonização da América Latina, permitindo a expansão do ressentimento em nome da imposição de valores religiosos a povos, culturas e modos de viver alhures, nem sempre identificados nas suas respectivas tradições e/ou processos históricos com tal moldura. Entre as muitas heranças deixadas pela colonização, uma merece destaque, pois funciona como elemento central dos processos de tradução que o fiel devoto latino-americano vai operar diante das telas de TV, ao consumir o discurso que emana do registro pós-religioso. Trata-se da herança deste atavismo europeu que cerca os valores do ressentimento.

Observe-se como Scarlet Marton analisa os valores na lógica do “nobre” e do “escravo” que, para os propósitos deste trabalho, em se tratando do processo de colonização da América Latina e do impacto que ele proporciona nos estudos latino-americanistas da contemporaneidade, pode-se entender o primeiro como algo próximo daquilo que Nietzsche definia como uma filosofia do futuro capaz de esquecer o passado de sofrimento, angústias e tradições enganosas, a tempo de se lembrar de uma América Latina do porvir onde tudo está ainda para ser inventado.

Quanto ao segundo, o “escravo” na ótica do referido filósofo, que, por sua vez, declarava sua vontade de des-germaneizar-se, torna-se necessário identificá-la como um atavismo europeu, um espírito de rebanho que permaneceu atuando de forma incisiva como uma sequela no coração e no modo de viver das pessoas que, mesmo depois do processo de descolonização e do advento de uma contemporaneidade múltipla, não deixa de fornecer os quadros culturais disponíveis à tradução do registro pós-religioso no Brasil e em toda a América Latina de acordo com a lógica do ressentimento, do medo do outro, daquele que “não é daqui”, “não fala a mesma língua que a gente”, “não comunga dos mesmos ideais que os nossos” e, portanto, que não compartilha conosco

nossos maiores equívocos diante de uma América Latina viva, pulsante, que vibra dionisiacamente no presente com a cabeça sempre erguida à frente e avante em direção ao futuro:

Os valores ‘bom’ e ‘ruim’ foram criados por um ponto de vista nobre de apreciação, enquanto ‘bom’ e ‘mau’ foram engendrados da perspectiva avaliadora dos escravos. Ao valor ‘bom’ da moral dos nobres não se atribuiu o mesmo valor que ao ‘bom’ da moral dos escravos. Uma vez que o primeiro surge de um movimento de auto-afirmação e o último, de negação e oposição, eles não poderiam ser equivalentes. ‘Mau’ no sentido da moral do ressentimento corresponde ao ‘bom’ da outra moral, de sorte que os ressentidos não criam propriamente valores, limitam-se a inverter os que foram postos pelos nobres (Marton, 2000: 94).

## Referências

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max. (1985) *Dialética do Esclarecimento*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro.
- Beverley, John. (2004) *Subalternidad y representación*. Iberoamericana: Vervuert.
- Bhabha, Homi. (1998) *O local da cultura*. Edufmg: Belo Horizonte.
- Deleuze Gilles & Guattari, Félix. (1992) *Conversações*. Ed. 34: Rio de Janeiro.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (1976) *A lógica do sentido*. Perspectiva: São Paulo.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (1986) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama: Barcelona.
- Derrida, Jacques. (1995) *A Escritura e a diferença*. Perspectiva: São Paulo.
- Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.) (1991). *Pós-modernismo e política*. Rocco: Rio de Janeiro.
- Foucault, Michel. (1979) *A microfísica do poder*. Graal: Rio de Janeiro.
- Marton, Scarlet. (2000) *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Ed. UFMG: Belo Horizonte.
- Moreiras, Alberto. (2001) *A exaustão da diferença: política dos estudos culturais latino-americanos*. Edufmg: Belo Horizonte.
- Nietzsche, F. (1976) *Considerações intempestivas*. Presença: Lisboa.
- Nietzsche, F. (1998) *A genealogia da moral: uma polêmica*. Companhia das Letras: São Paulo.
- Richards, Nelly. (2002) *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Ed. UfmG: Belo Horizonte.
- Rocca, Cristina de Perret della. (1989) *Jacques Derrida: texto y desconstrucción*. Anthropos: Barcelona.
- Said, Edward. (1995) *Cultura e imperialismo*. Companhia das letras: São Paulo.
- Said, Edward. (1990) *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Companhia das letras: São Paulo.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (2010) *Pode o subalterno falar?* Ed. Ufmg: Belo Horizonte.

Vattimo, Gianni. (1992) *A sociedade transparente*. Relógio D'Água: Lisboa.