



## Direitos LGBT como direitos humanos: A luta da igreja da comunidade metropolitana

### LGBT rights as human rights: The metropolitan community church fight

244

*Evanway Sellberg Soares<sup>1</sup>*

**Resumo:** Devido à crescente influência religiosa no discurso político contra minorias sexuais e de identidade de gênero, esse artigo busca apresentar alternativas religiosas de valorização dessas identidades e seus processos de formação. Para isso, é realizada a análise de dados obtidos em observação participante na Igreja da Comunidade Metropolitana a partir da perspectiva de Weber e Habermas. Fica constatado que as ações da denominação no espaço público na luta por direitos LGBT está baseada num processo de secularização que coloca os Direitos Humanos como base para os direitos LGBT e como base da teologia da denominação.

**Palavras-Chave:** Direitos Humanos; Sexualidade; LGBT; Religião.

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho – UNESP. E-mail: [evanways@yahoo.com.br](mailto:evanways@yahoo.com.br).

**ABSTRACT:** Due to the growing religious influence in political discourse against sexual minorities and gender identities, this paper aims to present religious alternatives for valuing these identities and their formation processes. To this goal, the data obtained on a participant observation in the Metropolitan Community Church was analyzed from Weber and Habermas perspective. It was noted that the denomination's actions in the public space in the fight for LGBT rights are based on a secularization process that puts human rights as the basis for LGBT rights and for the denomination theology.

**Keywords:** Human Rights; Sexuality; LGBT; Religion.

## 1. Introdução

O protestantismo brasileiro, que tem demonstrado crescimento quantitativo segundo o IBGE – sendo que no senso de 2000 pouco mais de 26 milhões pessoas se declaravam evangélicas, enquanto em 2010, pouco mais de 42 milhões, possui influencia na moralidade cotidiana – entendendo a sexualidade como um mal a ser domesticado, de modo a neutralizá-la enquanto expressão do ser e dar lugar à sexualidade mecânica, fazendo a prática sexual sobrepor-se ao ser sexual (GOMES, 2006).

245

No contexto das questões sobre sexualidade disciplinadas pelo protestantismo no Brasil contemporâneo se encontram: o papel da mulher, vista como mãe, força e segurança para o marido; do homem, como o cabeça da casa; o momento correto para o sexo, o casamento; a procriação com o objetivo de aumentar a cumplicidade do casal; a exclusividade da relação heterossexual, etc. (Bonfim Filho et al, 2010).

Por causa disso, a comunidade LGBT se vê em posição de tensão entre abdicar do convívio cristão tradicional ou permanecer nele reprimindo sua sexualidade, pois casais LGBT desafiam a exclusividade das relações heterossexuais, da procriação tradicional e os papéis do masculino e do feminino nessas relações.

Sendo um país influenciado por tais valores, confrontado por sexualidades desviantes, existe uma situação de pânico moral (Miskolci, 2007), com estratégias de controle da homossexualidade por cristãos tradicionais que partem do ataque aberto à tentativa de “cura” (Natividade, 2009).

As práticas de controle se dão também no campo político, com pastores, bispos, e outras lideranças religiosas sendo elegidos para cargos públicos e

defendendo que suas pautas morais sejam levadas à maioria da população. Dentre essas pautas, as questões de sexualidade se apresentam, sendo utilizadas inclusive como pautas de campanha; o “Kit Gay”, a “Cura Gay” e a “Ideologia de Gênero” sendo alguns exemplos.

Nessa mobilização, parlamentares e pastores (em sentido amplo, que inclui ministros evangélicos, padres católicos e inclusive outros empreendedores morais), frequentemente ambos, erigem-se como guardiões da moral ao mesmo tempo, em vários cadernos pagu (50), 2017:e175017 Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira, da educação e também do bem-estar e da segurança das crianças, perante a ameaça de “pedófilos” e “defensores do fim da família heterossexual”. Além disso, protegem o presente e o futuro da “família brasileira”, perante discursos que vêm desconstruir a autoridade patriarcal. Finalmente, pretendem resguardar o sistema político e sua visão da democracia, do avanço de ideologias “de esquerda”, como os discursos do “laicismo” e dos direitos humanos, que vêm questionar a liberdade dos “homens do bem” para decidir a forma em que seus filhos serão educados, bem como de pastores para pregar segundo suas convicções (CARVALHO; SAVORI, 2017).

246

Nesse contexto combativo, que preza por uma religiosidade heterossexual e heteronormativa, surgem igrejas que procuram uma atitude conciliadora entre sexualidades não heterossexuais e cristianismo, as chamadas igrejas inclusivas ou igrejas gays. São exemplos: a Igreja da Comunidade Metropolitana, Igreja Cristã Contemporânea, Igreja Acalanto, Igreja Cristã Nova Esperança, entre outras, além das igrejas e grupos identificados com perfil semelhante “no Rio de Janeiro (RJ), em São Paulo (SP), em Belo Horizonte (MG), em Brasília (DF), em Salvador (BA), em São Luís (MA), em Natal (RN) e em Fortaleza (CE)” (Natividade, 2010, p. 90).

Tais igrejas possuem uma postura ímpar sobre a sexualidade quando comparadas às demais igrejas cristãs, principalmente evangélicas, “destacando[-se] no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais podem tornar-se pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros, ocupando, assim, cargos eclesiais” (Natividade, 2010, p. 90).

Por isso, essas igrejas podem ser “definidas por compatibilizar sexualidades não heterossexuais e religiosidades cristãs, majoritariamente evangélicas” (Jesus, 2012, p.

132). Nesse sentido, ao se falar de igrejas inclusivas, fala-se sobre um grupo religioso que busca diminuir a discriminação existente contra minorias sexuais no meio evangélico.

Entre as igrejas tidas como inclusivas, existe uma que mantém posição ainda mais particular: a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) possui postura díspar em relação às práticas sexuais, sendo, por isso, vista como transgressora tanto por igrejas cristãs conservadoras, que veem na homossexualidade uma postura pecaminosa, quanto por igrejas inclusivas, as quais não concordam com as práticas sexuais permitidas pela doutrina da Igreja Metropolitana, como sexo pré-marital, relacionamentos casuais, contratação de serviços de profissionais do sexo e etc.

E essa denominação se coloca no espaço público, seja em manifestações, em conferências políticas, assembleias legislativas, e etc. buscando lutar por direitos LGBT e direitos humanos, e nesse ponto se apresenta como uma nova forma de equalizar minorias de identidade de gênero e sexuais com a religiosidade cristã de forma não opressiva.

247

Para melhor compreender o fenômeno das alternativas religiosas que buscam compatibilizar as diversas identidades sexuais com a fé cristã, e sua atuação política, se realizou um estudo da Igreja da Comunidade Metropolitana através de pesquisas em documentos, reportagens e pesquisa de campo na unidade de São Paulo.

## **2. Direitos humanos e racionalização da fé**

Quando observamos a ICM, podemos compreender que seu processo de formação deriva de uma racionalização do mundo. Esse processo de racionalização, que leva ao surgimento de uma religião que tem como base os direitos humanos, como uma proposição jurídico-moral racional, é descrito por Weber: A racionalização é um processo de busca de coerência lógica e/ou teleológica de ações e pensamentos e, por esse motivo, leva ao desencantamento e à secularização (Pierucci, 1998).

O desencantamento é, segundo Weber, a redução sistemática das explicações místicas para as ações mundanas, explicações essas que passam a ser dadas por lógicas internas das diferentes esferas da vida, uma vez que a própria ascese religiosa teria dado abertura para que essas se organizem e ajam seguindo éticas próprias. Ao fazer

isso, o mundo que até então era dominado pela religiosidade passa a ser orientado por outras lógicas, causando a secularização, ou seja, o afastamento das esferas da vida do domínio do sagrado.

É interessante notar que, ao basear seu ideal de justiça na ideia de direitos humanos, ao defender o Estado Laico, ou mesmo se colocar dentro de movimentos sociais na esfera pública, a Igreja da Comunidade Metropolitana se insere em esferas seculares; o que não significa que tenha aberto mão do sagrado e místico, mas que sua fé dialoga com o secular, possuindo inclusive princípios, no caso dos direitos humanos, que vêm dele.

Se reconhece aqui a relação entre instituições religiosas e Estado na história do Brasil, e que o Estado Laico é um conceito de difícil construção; contudo, a denominação se coloca na defesa de um Estado que não se posiciona com uma moralidade religiosa específica, o que é concordante com a ideia de iluminista de Estado Laico, e põe em oposição Estado e Religião.

248

Essa forma de compreender o processo de mudança social, a partir do conflito entre esferas autônomas, acaba por gerar uma escola de pensadores que, direta ou indiretamente, utilizam Weber para explicar a sociedade, como Habermas e Honneth.

Habermas aponta que, segundo Max Weber, o processo de secularização, derivado da racionalização, é aquele no qual ocorre o “desencantamento do mundo”, quer dizer, de dissolução da magia (Zauber) em proveito da racionalidade. Segundo Habermas (apud Souza, 2015, p. 282), dois dos elementos em que se apoia a tese da secularização são o progresso técnico-científico e o movimento da religião para a esfera privada (Souza, 2015, p. 282).

A dimensão técnico-científica citada acaba por colocar o homem e o mundo natural no centro do foco de conhecimento, incompatibilizando as visões de mundo metafísicas com dimensão teológica. Assim, o ascetismo intramundano protestante se tornaria uma conduta racional ética. Essa racionalidade, entendida como uma “coerência lógica ou teleológica, de uma atitude intelectual-teórica ou prática-ética” (Weber, 1971b, p. 372), se torna a base para a condução ética da vida na sociedade moderna.

É possível ver que na ICM existe, por parte das lideranças, e mesmo por outros membros, a utilização de leituras bíblicas baseadas em teóricos vindos das Ciências Humanas, além da Teologia, o que demonstra a inserção da dimensão técnico-científica na construção do discurso teológico da denominação, evidenciando uma fé racionalizada, assim como uma possível secularização da própria fé. Ainda é possível encontrar a dimensão prático-ética, na valorização de uma ética de respeito ao indivíduo baseada nos direitos humanos, também demonstrando a racionalização da fé na denominação.

A secularização, como analisada por Mariano (2016, p. 711), surgiu de um movimento da própria religião, que ao se institucionalizar, adquiriu para si símbolos e atividades próprios e, ao se separar do mundo, permitiu que esse obtivesse autonomia com relação à própria religião.

Esse processo, segundo Berger (apud Mariano, 2016, p. 771) tem início na religião judaica, chegando ao cristianismo católico e tendo seu ápice no protestantismo ascético. “Em contraste com o catolicismo medieval, o protestantismo ascético impulsionou conduta ética racional e metódica, o individualismo, a secularização e o desencantamento do mundo” (Mariano, 2016, p. 712).

A secularização, como aponta Pierucci (1998), pode ser entendida como o afastamento do Estado da tutela da Religião, o que é demonstrado pela posição da denominação a favor do Estado Laico. E o desencantamento como a diminuição do caráter mágico nas ações humanas.

Não se pode dizer que a ICM esteja em um estágio em que tenha substituído a ideia de Deus, mas é evidente que Deus e a comunidade se misturam na visão teológica da denominação, o que significa que o processo de racionalização está presente na transformação da denominação, permitindo compreender como a igreja transita entre espaços seculares e religiosos; e identificar uma dimensão de desencantamento no discurso da denominação.

Isso porque a racionalidade moderna é uma derivação da racionalidade religiosa, racionalidade essa que pode ser compreendida, de acordo com a tipologia ideal weberiana, se buscando uma finalidade ou objetivo, ou se seguindo um valor

moral. Nesse sentido é possível diferenciar em Weber dois tipos de ação racional, a teleológica e a axiológica (Weber, 2010, p. 47).

Assim, a racionalidade teleológica somente pode ser utilizada enquanto um meio, uma ferramenta para a realização de determinado fim, se desconsiderando a tradição, a afetividade ou mesmo a construção normativa dos valores. Em contrapartida, a racionalidade axiológica se apresenta orientada por um valor específico, nesse sentido é uma ação lógica que busca resguardar um valor através de uma ação.

Essa diferenciação se faz importante se buscamos analisar as motivações dos agentes. No caso da ICM-SP é possível observar incidência da racionalidade axiológica, pois é buscada a coerência do valor “inclusão”, ou mesmo o valor “direitos humanos”, dentro da teologia e das ações da denominação.

Ao lutar por direitos, participando de atos políticos em favor do Estado Laico, dos Direitos Humanos, ou mesmo dos direitos civis LGBT, a denominação busca que suas ações estejam alinhadas com o valor da inclusão. Também, ao não fechar questão sobre temas como pecados ou doutrinas, a ICM mantém uma postura coerente com relação à inclusão e aos Direitos Humanos.

É possível compreender, com Weber, que a própria sociedade, exemplificada na ICM, estaria passando por um processo de racionalização, quer dizer, que não somente os dispositivos racionais de ação estariam se refinando, mas também que a razão, enquanto valor, estaria ganhando lugar em detrimento de outros valores místicos.

Com o processo de secularização, a destradicionalização do mundo também se inicia com a autonomia das esferas de vida que não são mais coagidas a manterem as tradições e crenças estranhas à sua lógica de funcionamento, ou de acordo com Mariano (2016, p. 714)

O fim do monopólio religioso propiciou, ainda, a destradicionalização das crenças e organizações religiosas e a liberdade religiosa. Isso permitiu legitimar o trânsito e o pluralismo religiosos e liberar a concorrência interreligiosa. Num contexto pluralista e, posteriormente, democrático, a religião deixou, então, de ser um

dever ou uma herança familiar tradicional partilhada por todos (MARIANO, 2016, p. 714).

E é nesse momento que se torna evidente o início da destradicionalização, pois “em razão da necessidade de conciliar os escritos bíblicos às idiossincrasias adotadas por esta confissão, a palavra religiosa não mais era tida em sua literalidade” (Furtado, 2013, p. 195). Ou seja, “grosso modo, não apenas a autoridade absoluta da Bíblia fora atenuada, como toda espécie de sacramento rejeitada. O real e seguro modo de compreender Deus estaria na denominada ‘luz interior’ do fiel” (Weber, 2004 apud Furtado, 2013, p. 195).

Fica evidente essa postura de ação ética no mundo, trazida pela ICM, a partir de leituras específicas do mundo, leituras essas que, muitas vezes, se baseiam em interpretações sobre a Bíblia, e no caso da ICM, onde são permitidas interpretações múltiplas, essa característica se torna ainda mais forte.

Mesmo os rituais mágicos, como o momento da comunhão, são tidos como simbólicos, sendo permitidas interpretações variadas, perdendo o caráter totalmente sobrenatural, e permitindo releituras.

251

Assim, a destradicionalização apresentada por Weber é demonstrada na mudança do discurso sobre as questões de orientação sexual, identidades de gênero, papéis de gênero ou mesmo práticas sexuais, isso trazido por interpretações individuais sobre as realidades da vida encontradas na ICM, sempre com foco em ser o indivíduo que deve decidir qual a melhor forma de viver sua vida e sua fé.

Contudo, ao focar no indivíduo, se abre na sociedade uma infinidade de possibilidades de valores para se motivar as ações, e assim, uma ética unificada da fraternidade se tornaria impraticável, sendo que as relações intersubjetivas da sociedade burguesa se administrariam a partir de princípios racionais.

E são esses princípios racionais, e não os valores culturais progressos, que norteariam as relações, com cada vez mais as lutas no campo social ocorrendo por esses valores ético-racionais burgueses, uma vez que aqueles valores culturais são esvaziados de sentido justamente pela individualização na sociedade.

É nesse sentido que se aponta “uma fraternidade racionalizada e instrumental nas relações sociais” (Weber, 1988, vol. I, p. 544). (Diehl, 2016, p.74). E por isso, cada

vez mais, os peritos teriam papel decisivo para as explicações e formulações de sentido; do mesmo modo cada vez mais a burocracia se tornaria uma forma de dominação racional-legal do Estado, em contrapartida à tradição ou carisma das sociedades pré-capitalistas, assim como o direito seu regulador.

Nesse sentido, é bastante claro a denominação se entender como uma igreja dos Direitos Humanos, e neles ter a base de sua noção de justiça e de sua ação social. Isso permite a criação dessa fraternidade racionalizada, baseada na aceitação das diferenças geradas pelas verdades e modos de vida individuais.

Ao colocar os direitos humanos como base, a ICM aceita o marco regulador do direito, e desenvolve uma forma de vida em consonância com uma modernidade racionalizada, o que também explica sua relação com o meio secular, tanto em eventos público-civís, como as Marchas do Orgulho LGBT, como em eventos ligados ao Estado. Tudo isso é viabilizado pela fundamentação do direito.

Sobre o direito, Habermas (apud Souza, 2015, p. 279) explicita três fases construção; o teleológico, o qual estaria alocado na concepção de um Deus transcendental e, portanto, teria regras morais universais; o metafísico, no qual há uma centralização no objeto em um primeiro momento e, posteriormente, no sujeito, focando o indivíduo como autônomo no uso de sua racionalidade, dando assim prioridade à técnica e à ciência em detrimento da divindade. Quer dizer, “na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte, transformam-se em diversas personificações do princípio da subjetividade” (Habermas, 2002, p. 29). É ainda nesse molde que, na análise habermasiana, se estaria vivendo contemporaneamente no terceiro estágio, o pós-metafísico, onde o foco estaria centrado no sujeito e mundo natural.

E aqui, com Weber e Habermas, pode-se afirmar que a racionalização religiosa possui papel importante, seja pela gênese do pensamento moderno, seja pela sua continuada presença no pensamento pós-metafísico ou pós-religioso, pois mesmo que o fator teológico não seja soberano, as características divinas ainda se fazem presentes, contudo, mudando seu foco de aplicação; quer dizer, é o ser humano, seja o indivíduo ou a coletividade que abarca os atributos divinos e pode reivindicá-los.

Portando, o processo de racionalização descrito por Habermas, a partir da leitura weberiana, permite alocar a ICM-SP dentro desse processo de racionalização, pois, como explicitado, a denominação compreende que na comunidade se encontra a característica divina da diversidade.

Esse Deus, que se revela na comunidade, que se revela a cada sujeito, e permite uma relação individual e única com ele, pode ser transmutado nas próprias vivências do sujeito, ou seja, não se trata de um Deus único, de único nome, regras únicas, e verdades absolutas e fechadas. Nesse sentido, o foco sai da divindade, e se transfere ao sujeito, ao crente, ou pelo menos à relação que o sujeito estabelece com a divindade. Portanto, a religião aqui se torna uma questão privada e, assim, deixa de ser um regulador.

Segundo Habermas (2002) foi esse processo de gradualmente perder a sua relevância como organizador do mundo social que levou a religião à esfera privada, deixando que a esfera pública fosse gerida pela racionalidade em suas mais diversas formas, mas, em especial a do direito racional burguês. Isso não significaria, segundo o autor, que a religião perdeu relevância, mas que a sua atuação se daria mediante a luta na esfera pública pela via do direito e do Estado, influenciando a política e a formulação de normas jurídicas. Nesse sentido, a religião seria mais uma, mesmo que influente, participante da esfera pública, tendo que se guiar no espaço público pela racionalidade, exatamente porque perdeu predominância como regulador e se tornou regulada pela racionalidade burguesa durante o processo de racionalização.

É possível ainda, junto a Habermas, compreender esse processo olhando de forma mais aproximada dois aspectos, ou duas dimensões onde ocorre a racionalização: a cultura e a sociedade. Pois como observa Schumacher (2000, p. 394) na leitura que Habermas faz da teoria da racionalização weberiana, o criador da sociologia compreensiva se interessa por dois aspectos da racionalização, o da “racionalização das visões de mundo” e pela “encarnação institucional das estruturas de consciência modernas [...] quer dizer, pela conversão da racionalização cultural em racionalização societal” (Schumacher, 2000, p. 394 - 395).

Esse processo se dá pela racionalização possibilitada pelas próprias estruturas religiosas, pois, segundo Habermas, Weber identifica dentro das formas de controle do

mundo pelas religiões mundiais uma separação entre sagrado e profano que propicia o surgimento de uma ética racionalizada secular.

Segundo a leitura habermasiana de Weber, as religiões mundiais que mais oferecem uma ética com possibilidades de racionalização são as éticas encontradas no judaísmo e no cristianismo, que acentuam o dualismo entre a divindade e o mundo, pois o próprio indivíduo se vê dualizado entre o agir mundano e o sagrado, entre as normas divinas e as normas mundanas, e com isso se amplia a racionalização pela secularização, e pelos princípios universais desse novo ser humano que é, ao mesmo tempo, universal e particular.

É possível teorizar um caminho dessa superação operacionalizado pela ICM, uma vez que o universal, mitológico e divino se mantém, ao mesmo tempo que se valorizam as individualidades. O universal se mantém, pois, cada indivíduo se insere na comunidade, vista como manifestação do divino. Divino esse que é visto como existente e se manifesta. Concomitantemente, o particular, as diversidades, as experiências individuais se mantém.

254

A abordagem teórico-empírica, que supera a dualidade mito/tradição, universal-individual, permite uma relação que articula ambas. Não obstante, o embasamento da denominação na justiça, baseada nos direitos humanos, permite a universalidade da sacralidade do ser humano, ao mesmo tempo que permite as diversas manifestações de humanidade. Isso demonstra uma mudança cultural, pois se revela em uma alteração na forma de entender a vida. De modo que as normas que regem as ações e concepções se modificam.

A postura de institucionalização de uma forma de pensamento, atingida pela denominação, é um primeiro momento que se amplia; mas ao institucionalizar-se e reafirmar as normas teórico-práticas, a ICM se permite agir na esfera pública de modo a fomentar uma mudança social mais ampla, pois sua ação política luta pela institucionalização das normas já estabelecidas em seu plano cultural.

Como exemplo podem ser apontadas as participações nas conferências municipal, estadual e nacional realizadas junto ao Estado para discutir os direitos LGBT, assim como as marchas do orgulho, que buscam a normatização de padrões culturais aceitos e praticados pelos membros da denominação.

Essa mudança é motivada pelo processo de racionalização, abrindo mão dos padrões mítico-tradicionais para novas formas de organização baseados em valores motivados pela racionalidade.

Ou seja, a análise da passagem das estruturas míticas para as estruturas racionais do mundo social não permite compreender qual a predominância dos estilos de vida sobre a compreensão do mundo.

Portanto, só seria possível acompanhar, com Weber, que existe uma correlação entre a forma como o dualismo apresentado primeiramente pelo judaísmo e cristianismo, dando autonomia ao profano, e após isso pelo ascetismo intramundano do protestantismo, promove uma forma de ação ético-racional dentro das esferas autônomas culturais do ocidente.

Disso se segue a racionalização do mundo social e mudança de suas formas de validação normativas; contudo, não seria possível estabelecer uma causalidade direta entre um fenômeno e outro, dada a dificuldade de estabelecer os meios pelos quais – cognitivo-instrumental, estético-expressivo ou moral-prático – se encaminhariam os valores da ação.

255

Contudo, é possível perceber dentro da denominação que todos os meios são utilizados, como a utilização de leituras e interpretações modernas para os textos bíblicos baseados em técnicas hermenêuticas modernas quando observamos o meio cognitivo.

Ao mesmo tempo, as formas de expressão estéticas da denominação valorizam modos de vida, como as montagens de *drags* ou mesmo a celebração da transição de pessoas trans. Sendo essas formas de afirmação no mundo social.

Ainda, a mudança de uma moralidade cristã tradicional, para uma moralidade fluida que pode se transformar de acordo com as vivências individuais, mantendo poucos universais – como a visão da opressão como pecado, ou o Deus vivido na comunidade – demonstra o meio moral-prático.

Mas, inicialmente, é justamente a rejeição do mundo de forma ativa que gera o alto potencial de racionalização ética, pois segundo Weber, é justamente a negação do mundo como algo profano e que deve ser domesticado através da ação ética do crente que insere de maneira mais acentuada a racionalidade nas demais esferas da vida, não

modificando ou diminuindo sua autonomia com relação à religião, mas dotando-a de certo agir ético que agora poderia ser modificado de acordo com seus próprios preceitos.

Segundo Habermas, em sua reconstrução do processo de racionalização em Weber, as ideias podem ser vistas como esferas culturais de valor ou como ordens regulatórias de vida (Schumacher, 2000, p. 412). No contexto desse complexo, Habermas diferencia o nível da tradição cultural dos sistemas de ação. Destaca então que em termos cognitivos é a técnica e a ciência que validam a aquisição de bens, enquanto em relação à normatividade e à estética são a religião e o direito, e a arte que sistematizam a aquisição.

No contexto dessa organização, a esfera intelectual se torna própria, autônoma, criando assim critérios simbólicos e regulatórios próprios. Já a normativa é composta pelas esferas da economia e política, que na sociedade burguesa se retroalimentam e formam um conjunto simbólico e regulatório intercambiável – ao qual Habermas denominará Sistema. E, finalizando, a estética se compõe das esferas erótica e estética no registro weberiano. Esses elementos, segundo observa Schumacher, são separados por Habermas em bens mundanos e bens ideais, e entre ideias culturais ordinárias e extraordinárias.

Segundo o autor, essas ordens de vida entram em tensão com a ética religiosa da convicção e, nessa medida, quanto maior a racionalidade-axiológica ética da ação religiosa maior a consciência da autonomia e características peculiares de cada esfera, o que aumenta a racionalização das ordens de vida.

Aqui se apresentam as diferentes ordens da vida pela qual o sujeito moderno pode agir, adotando posturas diferentes, de acordo com a esfera autônoma em que está, quer dizer, o mundo objetivo da ciência, técnica e natureza, o mundo da política e da economia, e o mundo subjetivo da estética e do erotismo.

Essas diferentes ordens da vida figuram diferentes possibilidades de ação, o que permite ao indivíduo uma identidade multifacetada, fazendo assim que a mesma lógica do indivíduo seja utilizada de forma muito diversa dependendo da ordem da vida na qual o indivíduo aja, quer dizer, o indivíduo transita entre os diferentes ordens e esferas, sendo o ponto de intersecção dos mesmos.

E uma vez que todas as esferas de valor possuem uma racionalidade própria, é cabível que a racionalização da cultura, enquanto sistemas de valor secularizados, se institucionalize, dado que as estruturas sociais, sejam elas pertencentes ao mundo objetivo, subjetivo ou social, são resultado dos padrões culturais – ou seja, a cultura racionalizada tende a se institucionalizar, cristalizando sua racionalidade em padrões próprios.

Assim, os valores culturais racionalizados se implantam, paulatinamente, na forma da ciência e da técnica, na forma da moral e do direito e na arte, como expressão estética, e é esse processo de passagem do mundo tradicional para o mundo moderno o estudado por Weber e aprofundado por Habermas.

Contudo, dada a necessidade de uma universalização dos critérios de validade, Habermas aponta que é pelo direito, enquanto instituição positiva da convenção que se firmam os limites racionais das instituições. E é através da argumentação, meio racional de comunicação que se convenciona os limites de cada esfera de valor, visto que todas possuem uma forma de racionalidade e, portanto, podem ter seus critérios negociados de forma racional em uma ação comunicativa – com exceção da esfera da arte, que possui bases da subjetividade individual e legitimação na sinceridade do agente em relação a experiências subjetivas.

Essa regulação por meio do direito permite que o indivíduo tenha sua ação no mundo social definida, criando um critério de validade para se justificar e defender ações uma vez que o mundo social se encontra em regulação formal; pois o direito abriga a tensão entre fato e norma, entre positividade e legitimidade, também em relação ao Estado e à economia; fornecendo os limites estéticos e eróticos na esfera pública. É assim, pois, que a racionalização cultural é transpassada em forma de racionalização social. Com isso, é possível compreender que é pela via do direito que diferentes ordens de vida autônomas buscam legitimidade no mundo contemporâneo.

Então, como já apontado, a ação pela via do direito realizada na ICM, seja pela justificação pelos direitos humanos, ou pela luta de direitos na esfera pública se mostra como uma etapa esperada do processo de racionalização, isso porque o direito se torna não somente um meio de justificação dos indivíduos, mas um meio de ação pela luta de direitos e defesa dos modos de vida.

Vê-se então a institucionalização da racionalidade quando o direito se torna, dentro de instituições sociais como a ICM, um meio de tradução entre os valores e normas culturalmente construídos e a ação na esfera social, na busca de legitimidade das diferentes formas de viver a vida.

Porém, duas ordens apresentadas por Weber que se mostram em tensão com a religião da salvação são a da estética e a erótica. Weber apresenta a tensão nessas duas esferas, entre a ética religiosa e as condutas anti-rationais, ou nos termos habermasiano, no contexto da racionalidade estético-expressiva.

É notório, como coloca Weber, que as ordens estética e erótica não foram sempre tensionadas com relação a ética religiosa. A relação entre arte e religião se mostrou compatível enquanto a arte foi utilizada como meio de propagação do conteúdo religioso, seja através das artes plásticas, musicais, teatrais e etc. A arte começa a criar uma tensão com relação a ética da religião da fraternidade no momento que se sublima e se cria consciência de seus valores independentes, não servindo mais como um meio de expressão do conteúdo religioso, mas como meio de vivência no próprio mundo.

258

A esfera estética, aqui, torna-se meio de livramento do sofrimento, como fuga da vida cotidiana, quer dizer, como meio de salvação mundana das tensões e pressões do próprio mundo racional, e, ao fazê-lo, entra em conflito com qualquer religião de salvação. Aqui a arte se torna, a partir da racionalidade axiológica, uma forma de expressão de um valor ou sentimento íntimo a partir de seus próprios critérios, gerando assim não somente um conflito com o conteúdo salvífico da religião, mas também com a forma aceita dentro do método racional de vida ascética, e isso porque “a arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isto possa ser interpretado”. (Weber, 1971b, p. 391)

Isso fica evidente nas relações de tensão entre as formas de vivência que apresentam uma estética não-normativa e a tradição cristã. Quando se pensa em *drags* e *cross dresses*, ou mesmo pessoas trans, pode-se perceber que é um critério estético utilizado para se denotar o pecado. Por isso, a ICM entra em constante conflito com a cosmovisão cristã tradicional, uma vez que aceita diversas expressões

estéticas, diversas manifestações com relação ao corpo que ultrapassam a normatividade corrente.

Da mesma forma, Weber assinala que a religião e a sexualidade estão em conflito profundo, e maior é a tensão quanto mais coerente for a ética religiosa baseada em princípio, e quanto mais sublimada for a sexualidade. Também, igualmente à arte, nem sempre religião e sexualidade concorriam, uma vez que a sexualidade foi utilizada como ritual. O que levou ao crescimento da tensão foi a sublimação da sexualidade em erotismo, tornando-a uma esfera autônoma consciente e não-rotinizada.

Uma vez que se constituiu em uma ordem da vida, não sendo rotinizada, o erotismo é levado a buscar o prazer como um fim último e, portanto, parece à religião da fraternidade uma forma de descontrole, indo contra a conduta metódica do asceta. Em contrapartida, o controle do prazer e do corpo em detrimento da sexualidade é vista pela esfera erótica como o próprio pecado, uma vez que passa a agir fora de seu princípio próprio, como aponta o autor: “para o erotismo, porém, a “paixão” autêntica, per se, constitui o tipo de beleza, e sua rejeição é blasfêmia”. (Weber, 1971b, p. 399)

259

Por isso, novamente, existe uma relação clara com a denominação estudada, pois a esfera da sexualidade, na ICM, não busca ser controlada por critérios normativos fixos, mas se permite uma pluralidade de manifestações o que, por si só, destoa do tradicionalismo cristão. Com isso, a Comunidade Metropolitana, busca uma conciliação na tensão entre sexualidade e religião. É nesse cenário que a ICM-SP se coloca na cidade de São Paulo, dialogando com a sociedade.

Nem sempre esse diálogo ocorre de maneira fácil, uma vez que o movimento LGBT possui, na maioria das vezes, embate com instituições religiosas, e uma instituição religiosa inserida no meio LGBT por diversas vezes causa estranheza. Contudo, a ICM possui aceitação nas ações do LGBT, uma vez que sua participação não envolve proselitismo religioso, e as pautas de luta da instituição são consonantes com as do movimento.

### 3. Fé militante e mercado religioso

A ICM se caracteriza por uma série de ações que refletem no espaço público, ações que inclusive poderiam ser caracterizadas na tipologia weberiana como racionais com relação a valores.

Não se tratam de ações predominantemente racionais com relação a fins, que ocorrem no âmbito do mercado: ações que se orientam para a obtenção de fiéis no mercado religioso. Como observado anteriormente, não parece haver por parte da instituição a busca intensa por fiéis, sendo o foco a luta por direitos. Isso não significa que a denominação não está inserida no mercado religioso, ou não busque novos fiéis, pois como qualquer instituição que se insere no espaço público, existe também participação no mercado.

Contudo, como visto na análise aqui apresentada, as ações da ICM-SP são predominantemente ações racionais com relação a valores, pois não se mostraram evidentes ações no sentido de angariar fiéis, como campanhas existentes em outras denominações. Por isso, a hipótese da fé racionalizada é evidenciada. Nessa vertente, a hipótese de uma fé militante movida por valores predomina em relação à do mercado religioso.

Mariano (2003, p. 114) apresenta a tese do mercado, ao mostrar que, segundo Stark e Lannaccone:

Com a secularização do Estado, o fim do monopólio e a garantia estatal da liberdade e tolerância religiosas, ocorrem o aumento do número de agentes e grupos religiosos e a diversificação da oferta de produtos e serviços religiosos. Nesse contexto pluralista, as agremiações religiosas, para sobreviver e crescer, são compelidas a concorrer, disputar mercado. Para tanto, muitas organizações religiosas, além de reforçar seu proselitismo, estimulando o ativismo do clero e a militância dos leigos, procuram, como forma de atrair clientela e recrutar novos adeptos, conquistar novos nichos de mercado, especializando-se na oferta de produtos e serviços adaptados aos interesses e preferências específicos de determinados estratos sociais (MARIANO, 2003, p.114).

Nesse contexto, a ICM poderia ser entendida como um grupo religioso que busca, dentro do nicho de mercado LGBT, a captação de fiéis, constituindo-se assim

numa instituição voltada ao objetivo de conquistar essa minoria social, abrindo mão do comportamento ascético com relação à sexualidade, isso, contudo, não se mostrou evidente, sendo tal entendimento equivocado.

Isso ocorre por dois motivos: primeiramente a ICM não se aloca no nicho LGBT, mas se abre a todos os segmentos de luta por direitos humanos, o que fica evidente ao se notar a participação da denominação em uma diversidade de ações não restritas ao meio LGBT, como o Ato em defesa dos Direitos Humanos, a II Conferência de Igualdade Racial do Estado de São Paulo, o Congresso de Assessores de Eventos Sociais em São Paulo, etc.; ainda assim é de se notar a prevalência de ações voltadas a esse público, porém compreendendo-se que essa predominância se dá pela configuração da denominação, majoritariamente comporta por essa minoria.

O segundo motivo é o fato de a ICM não reivindicar para si a exclusividade da oferta de bens salvíficos, característica de um grupo que esteja buscando racionalmente e ativamente uma posição majoritária no meio religioso; ao se colocar nesse meio, a ICM se entende como mais uma voz em meio a outras igualmente válidas, o que já foi demonstrado anteriormente nas falas que igualam outras vivências religiosas à ICM, inclusive, de outras igrejas inclusivas.

Como fica evidente, apesar de participar de um mercado religioso, e mesmo de um nicho específico delimitado, a denominação não possui ações racionais visando ativamente a captação de fiéis como prioridade, sendo prioridade a luta por direitos; o que não impede uma busca marginal por fiéis, contudo, não sendo esse o foco.

Também, podemos também acompanhar Pierucci quando apresenta os três pilares da modernidade ocidental:

a importância macrossocial reduzida: da crença religiosa, da institucionalidade religiosa e, portanto, da frequência religiosa, da legitimação religiosa das formas de dominação e submissão e, conseqüentemente, aspecto este que não dá para não ver, dada a obviedade com que salta aos olhos na contemporaneidade global, a importância social reduzida também da(s) autoridade(s) religiosa(s) enquanto e porquanto religiosa(s) (PIERUCCI, p. 10, 2008).

Dessa forma, não se tratariam de uma questão majoritariamente mercadológica as ações da ICM, no sentido de uma busca racional prioritária na luta por fiéis, mas de um movimento da modernidade ocidental orientado por valores, que estaria adentrando no campo religioso e diminuindo a legitimação de instituições religiosas tradicionais, assim como a legitimação da interpretação tradicional do texto religioso, permitindo inúmeras interpretações alternativas, incluindo aquela que retira de certas práticas sexuais e sexualidades a alcunha de pecado.

Portando, ao se falar da Igreja da Comunidade Metropolitana, se trataria do processo de secularização religiosa dada a racionalização moderna. Pois, ao diminuir a legitimidade de instituições religiosas tradicionais, o caráter mágico que revestiria a interpretação e o intérprete tradicional do texto religioso perdem sua força e abrem caminho para interpretações baseadas em lógicas racionalizadas do texto, que não remetem nem à tradição, nem à dominação carismática do líder religioso.

Ou seja, a racionalização se dá através de um processo de autonomização da esfera de valor da sexualidade em relação à esfera religiosa, buscando sua legitimidade mais no campo discursivo, e menos no campo da tradição normativa, em um movimento em que o consenso comunicativo ganha espaço.

Isso compreende, inclusive, o surgimento de outras denominações inclusivas como a Nova IBAN, a Igreja Apostólica do Avivamento Inclusivo, Comunidade Cidade de Refúgio, Igreja Cristã Contemporânea, Igreja Deus Vivo Inclusivo, Igreja Todos Iguais, etc. E essas igrejas situadas na cidade de São Paulo acabam por criar um mercado religioso, aonde a ICM, apesar de participar, não busca uma concorrência ativa.

Mariano discorre sobre alguns pontos, como por exemplo “reforçar seu proselitismo”, “atrair clientela e recrutar novos adeptos” e “conquistar novos nichos de mercado”. Ainda, sugere que assim como na economia “*os benefícios da competição, o peso do monopólio e o risco de regulação do Estado são tão reais na religião como em qualquer outro setor da economia*” (Mariano, 2008, p. 47 – 48). Nesse sentido, não se pode negar a participação da denominação em um mercado religioso, mas sim que essa participação não se dá com prioridade, na busca por captações de fiéis; mas que ela concorre ativamente com outros discursos fora desse

mercado, com foco na obtenção de direitos civis, fora da esfera religiosa, o que pode acabar por atrair pessoas interessadas nesse modo de discurso.

Todos os aspectos apresentados por Mariano são negados pela atuação da ICM: não parece haver proselitismo na denominação, ao contrário, a exposição da denominação se dá predominantemente pela busca de direitos, e não de adeptos, sendo que o convite a conhecer a denominação se dá brevemente ao final do culto, transmitido online pelo Facebook. Igualmente, a denominação não busca novos nichos, mas se mantém dentro de uma lógica baseada nos direitos humanos, quer dizer, não busca os “benefícios da competição”, advindos da advocação do monopólio dos bens de salvação.

Pode-se também afirmar que o Estado, enquanto uma ordem que pode entrar em conflito com a religiosa, não se apresenta como um risco à denominação, o que é evidenciado pela aproximação entre a ICM e o Estado, seja pela participação em assembleias, conferências e outros eventos promovidos pelo Estado, assim como a busca de direitos regulados por lei, o que também diminui a força da hipótese de uma atuação racionalmente orientada para o mercado religioso.

Nesse sentido, é possível dizer que a luta desenvolvida pela ICM é uma luta por direitos humanos, não havendo encontrado um forte apelo para que se buscassem novos membros. A ideia de “luta” aparece constantemente nos discursos dos membros. Contudo, quando observada os sentidos do termo, verifica-se que a luta é normalmente associada às violações de direitos humanos, em uma luta para que essas violações deixem de acontecer, raramente terminando em apelo para que se busquem novos membros para a igreja.

Também, o discurso de apoio e valorização da diversidade, sem ataque a outras vertentes religiosas não cristãs, impede a busca por novos nichos de mercado, uma vez que diminui a concorrência, pois não a promove ao evitar o discurso polarizante entre o “nós” e o “eles”. Isso é reforçado pelo fato de a ICM não ser a única denominação inclusiva, o que não a dá um monopólio dentro do meio LGBT cristão.

Nesse sentido é possível falar de momentos em que a Igreja é mencionada no meio público, como nas Semanas do Orgulho LGBT. Nelas, a denominação participa, uma vez que faixas e *flyers* com seu nome aparecem, contudo, não existe a prática de

tentar convencer passantes a visitar a igreja, o que reforça a ideia de que, apesar da participação no mercado religioso, não existe uma ação orientada prioritariamente no sentido proselitismos ou concorrência nesse mercado.

Outra questão, como já apresentado, é a participação da denominação em eventos ligados ao Estado. Na medida em que a regulação do Estado é apresentada como um risco ao mercado religioso, a participação da ICM na busca de implementação de leis de defesa da comunidade LGBT, defesa dos direitos humanos, participação em reuniões de assembleia legislativas e a assinatura da defesa pelo Estado laico parecem enfraquecer a hipótese do mercado religioso, uma vez que o Estado não é encarado como um concorrente no mercado, mas como um aliado na obtenção e sedimentação de direitos. Assim, apesar da participação no mercado religioso, como já visto, a denominação não toma ações racionalmente orientadas no sentido de concorrência nesse mercado.

264 Junto a isso, as críticas da denominação ao cristianismo tradicional e mesmo a crítica encontrada à própria ICM, assim como a sua crítica a outros conceitos tradicionais como os papéis de gênero, a heteronormatividade compulsória, as diversas interpretações bíblicas aceitas, apoiam a hipótese da racionalização da fé, pois se inserem no contexto mais amplo de mudanças sociais e, como já apresentado anteriormente, dialogam com questões civis contemporâneas.

Assim, a análise anteriormente apresentada que demonstra uma fé racionalizada, unida ao apresentado nessa seção, contraria a hipótese de ações orientadas prioritariamente para o mercado religioso, apesar de não negar a participação da denominação no mesmo, e permite concluir que o que encontra-se na denominação é uma manifestação de uma fé militante pelos direitos humanos, focada na luta pela dignidade da pessoa humana, ou seja, uma ação orientada por valores.

#### **4. Conclusão**

Portanto, a denominação se apresenta como resultado de um processo de racionalização da fé, provindo de uma mudança ocasionada pelo ganho de autonomia da esfera da sexualidade com relação à esfera da religião. Enquanto à hipótese do mercado, essa sai enfraquecida, dado que mesmo que participante do mercado

religioso, não se encontra uma ação orientada para a concorrência, ao contrário, as ações encontradas, ao valorizar os direitos individuais, enquanto parte dos direitos humanos, enfraquecem a atuação mercadológica da denominação.

Isso coloca a ICM em uma posição ímpar, pois se coloca no espaço público, por meio de palavras e ações, por manifestações das mais diversas, buscando uma luta por direitos humanos; isso leva à uma tentativa de convivência harmônica entre sexualidades não heteronormativas e identidades de gênero das mais diversas.

Uma religiosidade baseada nos Direitos Humanos, fruto do processo de racionalização social, e que promove uma luta por esses direitos, apresenta uma possibilidade de emancipação para as mais diversas minorias e, enquanto reguladora de formas de vida, uma religiosidade não normativa, aberta a se repensar a todo momento, abre caminho para uma maneira humanista de equalizar a busca pelo sagrado com os mais diversos modos de vida e, em última instância, se coloca contra discursos religiosos tradicionais que acabam por oprimir grupos de minorias, como as sexuais e de identidade de gênero.

265

## Referências

BONFIM FILHO, M. M. et AL (2010). "Sexualidade e religião: a prática sexual na perspectiva das denominações protestantes". Disponível em: [http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario\\_diamantina/2010/D10A041.pdf](http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario_diamantina/2010/D10A041.pdf)

CARVALHO, M. C.; SIVORI, H. F. (2017). "Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira". *Cad. Pagu*, Campinas, n. 50.

DIEHL, A. A (2016). "Max weber: ciência da cultura e história". *Revista de teoria da história*, volume 16, número 2, Universidade Federal de Goiás.

FURTADO, R. N (2013). "Ascese e racionalização: Weber, Foucault e o problema do controle da conduta". *Prometeus*, ano 6, número 11.

GOMES, A. M. de A (2006). "As representações sociais do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro". *Revista de Estudos da Religião*, nº 1, p. 1-38.

HABERMAS, J. (1984). *The theory of communicative action. Vol 1. Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press.

\_\_\_\_\_ (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_ (1997a). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_ (1997b). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_ (2002). *A inclusão do outro: Estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola.

HONNETH, A. (2003). *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.

\_\_\_\_\_ (1949). *The Critique of Power: reflective stages in a critical social theory*. MIT Press ed.

\_\_\_\_\_ (2015). *O Direito da Liberdade*. Martins Fontes: São Paulo, Edição: 1ª.

266

HONNETH, A.; RENAULT, E. (2018). “Filosofia social e teoria social”. *Sociologia* [online], vol. 9, n. 1. Disponível: <http://journals.openedition.org/sociologie/3410>. Acesso em 1 de junho de 2018.

JESUS, F. W. (2012). *Unindo a Cruz e o Arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Tese. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC.

MARIANO, R. (2003). “Efeitos da secularização do estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais”. Porto alegre: *Civitas*, v. 3, nº 1, jun p. 111 – 125.

MARIANO, R. (2008). “Usos e limites da teoria da escolha racional da religião”. *Tempo Social, Revista de sociologia da USP*, v. 20, n.2, p. 41 – 66.

MARIANO, R (2016). “Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores secularização e pluralismo em debate”. *Civitas*, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710-728.

MISKOLCI, R (2007). “Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay”. *Cadernos Pagu*, Vol 28, p. 101-128.

NATIVIDADE, M; OLIVEIRA, L (2009). "Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos ameaçadores". In: *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latino-americana*. Nº 2, p.121-161.

NATIVIDADE, M (2010). "Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal". In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2): 90-121.

PIERUCCI, A. F. (1998). "Secularização em Max Weber". *Revista Brasileira De Ciências Sociais*. São Paulo: v.13, n.37.

\_\_\_\_\_ (2008). "De olho na modernidade religiosa". *Tempo Social - revista de sociologia da USP*, v. 20, n.2, p. 9 – 16.

SCHUMACHER, A (2000). "Reconstrução da teoria da racionalização da sociedade em Weber". In: *Comunicação e democracia: fundamentos pragmático-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa*. Campinas, SP: [s.n.], p. 393 – 434.

SOUZA, D. G (2015). "Religião e sociedade pós-secular no pensamento de Habermas". *Revista de estudos constitucionais, hermenêutica e teoria do direito (RECHTD)*, 7(3): p. 278-284.

WEBER, M. A (1971a). "Psicologia Social das Religiões Mundiais". In: *Ensaios de Sociologia* (H.H. Gerth e C. Wright Mills org.). 2 Ed. Zahar Editores. Rio de Janeiro: Guanabara, p. 309 – 346.

\_\_\_\_\_ (1971b). "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". In: *Ensaios de Sociologia* (H.H. Gerth e C. Wright Mills org.). 2 Ed. Zahar Editores. Rio de Janeiro: Guanabara, p. 371 – 410.

\_\_\_\_\_ (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras.

\_\_\_\_\_ (2010). *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Trad. Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã.

Recebido em 29 de setembro de 2019  
Aprovado em 17 de dezembro de 2019  
<https://doi.org/10.31990/agenda.2019.3.9>