

BIOÉTICA E RELIGIÃO

O CHOQUE ENTRE O PODER CARISMÁTICO E A AUTONOMIA DO FIEL NO CAMPO NEOPENTECOSTAL BRASILEIRO-IURD

RICARDO BITUN⁹⁸

Veredas Conceituais: Bioética e Religião

O neologismo bioética (enquanto ética da vida), a princípio, nos leva a entender que todos os dilemas humanos estão atrelados a este ramo do conhecimento humano. Essa elasticidade nos coloca diante da interdisciplinaridade da bioética, bem como destaca o seu peso valorativo em que o pesquisador se lança quando passa a caminhar pelas suas veredas. Podemos, assim, destacar o caráter ubíquo da bioética.

A mesma dimensão de ubiquidade encontramos na seara da Religião. Esse tema também tem colocado o pesquisador diante de uma amplitude gigantesca de objeto de estudo, sendo ainda necessário considerar o seu interesse em vários ramos das ciências humanas.

Na medida em que observamos circunstâncias conflituosas no campo religioso que, segundo entendemos, permitem uma análise tanto com o instrumental da Bioética como da Religião, reservaremos este item inicial para apresentarmos as definições mais comuns nestas áreas inter-relacionadas de pesquisa.

⁹⁸ Doutor em Ciências Sociais. Coordenador do Departamento de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: rbitun@mackenzie.br

Neste trabalho, observamos relações humanas complexas sob as lentes dessas duas áreas. Assim como, Joaquim Clotet e Anamaria Feijó, entendemos que “situações conflitantes são detectadas apenas quando as atitudes são analisadas a partir de diferentes pontos de vista e quando existe a possibilidade de defesa de distintas posições, às vezes radicalmente antagônicas”⁹⁹.

Feitas as considerações preliminares acima, vamos aos conceitos.

Numa perspectiva rudimentar, o termo *bioética* representa a junção das palavras gregas *bios* e *ethike*. Desse modo, é possível “defini-la como o estudo sistemático das dimensões morais – incluindo visão, decisão, conduta e normas de conduta – das ciências da vida, num contexto multidisciplinar”¹⁰⁰.

Podemos, ainda, afirmar que “Bioética é a parte da Ética, ramo da Filosofia, que enfoca as questões referentes à vida humana (e, portanto, à saúde). A Bioética, tendo a *vida* como objeto de estudo, trata também da *morte* (inerente à vida).”¹⁰¹

Não podemos deixar de lado o fato de que a Bioética nasce em um contexto epistemológico que exige do seu estudante o exercício da capacidade de reflexão, próprio dos ramos do conhecimento humano atrelados à Filosofia.

Há autores que, em decorrência de longa tradição do século XX, vinculam a Bioética apenas com a área da saúde. É o que encontramos, por exemplo, em Hubert Lepargneur. Para a corrente de pensamento por ele representada, a Bioética

“é a resposta da ética aos novos casos e situações originadas da ciência no **campo da saúde**. Poder-se-ia definir a bioética como a expressão crítica do nosso interesse em usar convenientemente os poderes da medicina para conseguir um atendimento eficaz dos problemas da vida, saúde e morte do ser humano”.¹⁰² (destacamos).

Ainda sob o aspecto restritivo do alcance da Bioética, podemos citar Hottos, que ao sugerir o vínculo da bioética com os avanços tecnológicos das áreas biomédicas, afirma que “a palavra ‘bioética’ designa um conjunto de pesquisas, de discursos e práticas, via de regra pluridisciplinares, que têm por

⁹⁹ Joaquim Clotet e Anamaria Feijó. *Bioética: uma visão panorâmica*. In: Joaquim Clotet; Anamaria Feijó e Marília Gerhardt de Oliveira (Org.) *Bioética uma visão panorâmica*. Rio Grande do Sul. EdiPUCRS, 2011, p. 9.

¹⁰⁰ *Encyclopedia of Bioethics*, 2ª edição, vol. I, Introdução, W.T. Reich, Editor Responsável. Nova York, 1995, p. XXI, *apud* Léo Pessini e Christian de Paul de Barchifontaine. *Problemas Atuais de Bioética*, 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.18.

¹⁰¹ Marco Segre. Definição de Bioética e sua Relação com a Ética, Deontologia e Diceologia. In: Marco Segre e Claudio Cohen (org.). *Bioética*. São Paulo: EDUSP, 1999, p. 23.

¹⁰² Lepargneur, Hubert. *Força e Fraqueza dos Princípios da Bioética*. Revista Bioética - v.4, nº 2. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1996, p. 16.

objeto esclarecer e resolver questões éticas suscitadas pelos avanços e a aplicação das tecnociências biomédicas.”¹⁰³

Contudo, esta vinculação exclusiva da Bioética à área da saúde não tem prosperado, visto que, sobretudo, neste século observamos um significativo alargamento do seu objeto. A isso denominamos um amadurecimento da Bioética e a compreensão de que a sua interdisciplinaridade não a enfraquece diante das outras áreas do conhecimento.

Relevante destacar que a complexidade da bioética reclama a análise de seu objeto temático sem deixar de lado a compreensão da sua proximidade com um grande número de disciplinas a ela correlata. A partir disso, nos deparamos com “o espaço de encontro, mais ou menos conflitivo, de ideologias, morais, religiões, filosofias.”¹⁰⁴

A partir das considerações acima, destacamos que a Bioética tem por alvo a dignidade do ser humano em todas as suas expressões existenciais, não ficando de fora a sua relação com o transcendente. Motivo pelo qual é perfeitamente possível analisarmos o campo religioso, de um determinado segmento, a partir do diálogo das Ciências da Religião com a Bioética.

Relevante considerarmos que um dos objetivos elementares da bioética “é a busca de benefícios e a garantia da integridade do ser humano, tendo como fio condutor o princípio básico da defesa da dignidade humana”¹⁰⁵. Não ficando de fora deste objetivo os fatos decorrentes do campo religioso.

Por outro lado, vamos ao conceito de religião. O conceito de religião tem causado muito debate e polemica não apenas nas mídias sociais e entre os próprios religiosos como também no meio acadêmico. A principal reclama entre os acadêmicos vem da genérica conceituação em torno do termo baseadas em “um elemento santo da consciência humana, em uma realidade sacra, ou em um acesso privilegiado para uma essência além da História”.¹⁰⁶

Ainda segundo Engler,

É difícil definir o que caracteriza essencialmente o conceito da religião: será Deus, deuses, o sagrado, as crenças numa vida após a morte, os rituais, a

¹⁰³ Hottois, G. 2001. Bioéthique. G. Hottois & J-N. Missa. *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*. Bruxelles: De Boeck, p. 124-126.

¹⁰⁴ Hottois, G. 2001. *Bioéthique*. G. Hottois & J-N. Missa. *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*. Bruxelles: De Boeck, p. 124-126.

¹⁰⁵ Fátima Oliveira. *Bioética: uma face da cidadania*. São Paulo: Moderna, 1997, p. 47.

¹⁰⁶ Engler, Steven. Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes. www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_engler.pdf 27. Segundo Engler, estes cientistas acreditam que tais pontos de vista são logicamente circulares - postulando um "sagrado" transcendente para depois descobri-lo - e ingênuos - ignorando as dimensões ideológicas de sua lealdade ao liberalismo e individualismo ocidentais.

magia, o sacerdócio, as distinções entre classes sociais (marcadas pela superstição), os gastos econômicos irracionais ou a semelhança ao Cristianismo? Não existe e nunca existiu um consenso sobre o que define religião. Como afirma Michel Despland, depois de pesquisar centenas de escritores europeus nos últimos dois milênios: "A palavra 'religião' não contém nenhum significado necessário.... A ideia da religião é contingente.... [e] é vinculada a contextos históricos e sociais bem determinados" (1988, 3, 530).

Conceituar religião, não é tarefa das mais fáceis, haja vista a sua multiplicidade de significados, a depender da linha de raciocínio adotada. A propósito, já acentuou Despland que a ideia de religião é contingente e vinculado a contextos históricos e sociais determinados. Por conta disso, o citado autor, não procura pesquisar a religião como objeto de estudo delimitado, mas opta em considerar apenas os textos que se referem ao sagrado e a religião¹⁰⁷. Desse modo, essa perspectiva não leva em consideração, como fazem os fenomenológicos, de que o objeto da religião é o totalmente outro, o *misterium tremendum et fascinam*.¹⁰⁸

A princípio, podemos definir a religião como um conjunto de crenças, manifestas em práticas relacionadas a seres sobrenaturais, decorrentes de contextos históricos e culturais vinculados a tradições e ritos passíveis de causar transformações na forma de viver individual e coletiva.

Apesar de todas as discussões em torno do tema, existe um consenso entre os sociólogos da Religião que, pelo menos dois autores clássicos da sociologia se destacam na análise da religião: Émile Durkheim e Max Weber. Suas teorias ocupam, ainda hoje, papel de destaque nos estudos da sociologia da religião.

Emile Durkheim (1858-1917) ¹⁰⁹, representante proeminente da sociologia francesa, entende que o papel da religião enquanto teórico universalista, tem como função básica a integração social, ideia esta, que será perpetuada pelos teóricos funcionalistas da religião que o sucedem, bem como parte dos estruturalistas (Radcliff-Brown, Malinowski, Talcott Parsons e Lévi-Strauss).¹¹⁰

¹⁰⁷ DESPLAND, Michel, *La Religion en occident: Évolution des idées et du vécu*, Montréal, Fides, 1988,

¹⁰⁸ Rudolf Otto. OTTO, R. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes.2004

¹⁰⁹ Vale a pena ressaltar que Durkheim para desenvolver suas teorias acerca da religião em sociedades menos complexas, utiliza-se dos estudos e materiais colhidos em campo por outros etnógrafos de sua época acerca dos aborígenes australianos.

¹¹⁰ WEBER, Max. *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Relógio D 'Água Editores, Abril de 2006. P.9-11

Para tanto, busca entender a gênese social da religião a partir das sociedades mais simples, sociedades estas, que ainda não haviam desenvolvido uma religião mais complexa com a presença de conceitos como o de divindades transcendentais e universais. Em sua obra clássica, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), Durkheim ao estudar as formas mais simples de religião conhecidas, deseja descobrir a origem religiosa e social das categorias do pensamento humano¹¹¹.

Durkheim ao estudar a relação entre a religião e relação social percebe que a religião é a forma primeva que possibilita a vida em comunidade, ou seja, a vida em comunidade foi possível a partir da existência do elemento religioso que os agrega.

O segundo clássico, o qual nos deteremos um pouco mais, foi um dos fundadores da sociologia alemã, iniciada em 1909 com o nome de *Sociedade alemã de sociologia*, juntamente com Ferdinand Tönnies e Georg Simmel - Max Weber (1864-1920).

Weber, em sua metodologia rejeita qualquer causa monocausalística, principal ponto de divergência com a teoria de Marx. Para compreender a história é preciso compreender o sentido que o ator social dá à sua ação, o motivo que o leva a agir de um modo ou de outro.

Assim, passaremos a discorrer a seguir o pensamento weberiano em relação à religião propriamente dita, ou como alguns autores tem chamado sua sociologia da dominação religiosa, objeto de nossa breve reflexão.

Poder Carismático na Liderança Pentecostal

Para compreendermos e analisarmos melhor o tema do capítulo proposto, utilizaremos como fundamento teórico o pensamento do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) – *Os três tipos puros de dominação legítima*, como mencionamos acima. Entendemos que Weber, é um dos autores que mais se aproxima da realidade na compreensão da origem e estruturação da religiosidade moderna ocidental.

A religião para Weber é “uma espécie particular de modo de agir em comunidade”, da qual se trata de estudar suas condições e seus efeitos.¹¹²Para Weber as religiões são sistemas de regulamentação de vida e não sistemas de

¹¹¹ VIDE – BITUN, Ricardo e SOUZA, Rodrigo Franklin de., Estudos sobre Durkheim e a religião - 100 anos de “As formas Elementares da Vida Religiosa”. Academia Cristã, 2012

¹¹² WEBER, Max. Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária. Relógio D 'Água Editores, Abril de 2006

crenças a priori, com isso, passa a nos interessar assim como a Weber, os comportamentos práticos dos atores sociais e o sentido que eles dão à sua conduta. Como resultado, podemos analisar as várias reações (sociais) que a maneira de se comportar do ator gera em sua relação com as mais variadas esferas de atividade (seja econômica ou política).

Assim, para Weber, a religião deve ser vista como algo terreno, relações humanas:

Os diversos bens de salvação, prometidos e propostos pelas religiões, não devem de modo algum serem considerados pelo pesquisador empírico como estando relacionados somente, ou até prioritariamente, ao “além”. (...) os bens de salvação propostos por todas as religiões, primitivas ou civilizadas, proféticas ou não, relacionam-se em primeiro lugar, com muito peso, a este mundo: saúde, longa vida, riqueza – tais eram as promessas das religiões chinesa, védica, do zoroastrismo, judaísmo antigo, islamismo, assim como as religiões fenícia, egípcia, babilônica e germânica antiga, e tais eram também as promessas feitas aos leigos piedosos pelo hinduísmo e budismo. Apenas o virtuoso religioso – [asceta], monge, sufi, dervixe – visava a um bem de salvação ‘extramundano’, comparado com os bens concretamente terrestres (...) ¹¹³

Assim sendo, a sociologia da religião em Weber inscreve-se numa sociologia da dominação, o que para nós passa a ser de extrema relevância neste trabalho, uma vez que, a observação incide no exercício do poder religioso, em suas próprias palavras:

Não é a natureza dos bens espirituais que ele deixa esperar – bens de cá embaixo ou no além, bens exteriores ou íntimos – que constitui a característica determinante do conceito de agrupamento hierocrático ¹¹⁴, mas o fato de que a dispensação desses bens pode constituir o fundamento de uma dominação espiritual sobre os homens”

Esse modo de “agir em comunidade”, acontece numa forma de dominação espiritual sobre os homens. Esta dominação pode ser *tipologizada* em diferentes formas de legitimação do poder no cotidiano social.¹¹⁵ A legitimação que nos interessa no momento é a carismática. Reside no portador do carisma

¹¹³ HERVIEU-LEGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul., Sociologia e Religião: abordagens clássicas. Idéias & Letras, Aparecida, 2009

¹¹⁴ “agrupamento hierocrático” - agrupamento em que se exerce um modo particular de dominação sobre os homens.

¹¹⁵ Ou seja, a da construção social da crença na legitimidade do poder, uma vez que todos os poderes procuram “despertar e manter a crença em sua legitimidade (p88)

(graça, dom), é pessoal, intransferível, reconhecida e legitimada pela comunidade.

Com isso, poderemos estudar as diversas relações de poder entre fiéis e líderes religiosos dentro do universo neopentecostal no tocante às questões bioéticas. Este então, será o eixo de análise de nosso breve capítulo.

Apresentadas estas definições prévias, prossigamos nos itens abaixo a análise do universo (neo)pentecostal com vistas a tecermos nossos apontamentos a respeito da bioética no contexto dessa forma de expressão da religiosidade com significativa incidência na no campo religioso brasileiro e latinoamericano.

Pentecostalismo à Brasileira: das origens ao estado da arte

O pentecostalismo é uma religião de vertente cristã, nascida do protestantismo no começo do século XX. A crença no Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade, diz respeito a uma das suas marcas mais significativas.

O termo *pentecostalismo* deriva da palavra *pentecostes* que, por sua vez, se trata de uma festa religiosa. Segundo tradição do movimento pentecostal, o pentecostes diz respeito ao “dia em que o Espírito Santo desceu sobre os Apóstolos e começou o cristianismo. Por isso, o centro do pentecostalismo é o batismo no Espírito Santo, que não é um rito como o batismo com água, e sim, uma presença toda especial do Espírito Santo, que tem como sinal exterior proferir algumas palavras estranhas”.¹¹⁶

Nas palavras de Paul Freston, o crescimento do pentecostalismo, nos idos do século XX, não ficou “por conta da iniciativa de estrangeiros, nem por conta de pessoas da elite social, mas é um fenômeno popular, que além de crescer, é dirigido por pessoas das camadas populares”.¹¹⁷ Atualmente, porém, apesar de as correntes religiosas pentecostais continuarem a arregimentar “camadas pobres e pouco escolarizadas, também contam com setores de classe média, profissionais liberais e empresários”.¹¹⁸ Foi-se, portanto, o tempo em que o pentecostalismo era um espaço religioso exclusivo das camadas mais pobres da população.

Os pentecostais chegaram em nosso país em 1910, com as igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil. No momento de

¹¹⁶ Francisco Cartaxo Rolim. *O que é Pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 7.

¹¹⁷ *Pentecostalismo*. Belém, PA: UNIPPOP, 1996, p. 12.

¹¹⁸ Ricardo Mariano. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 29.

implantação, “os novos crentes [pentecostais], cheios de um entusiasmo contagiante, não preocuparam as igrejas históricas, fossem elas frutos da imigração europeia (anglicanos, luteranos) ou de missões norte-americanas (congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas, episcopais).”¹¹⁹

De acordo com o censo IBGE/2010, 22.2% da população brasileira declara-se evangélica, sendo que, deste grupo, 60% consideram-se pentecostais,

18.5% evangélicos de missão e 21.5% evangélicos não determinados.¹²⁰

Ramificações do Pentecostalismo

O pentecostalismo, como manifestação social, está sujeito a transformações. Desse modo, estudar suas alterações exige uma opção classificatória. Neste ensaio, em sede de classificação, utilizaremos a teoria das três ondas desenvolvida por Paul Freston¹²¹ e também adotada por outros pesquisadores da religião¹²². Todavia, estamos conscientes que esta opção não está livre de críticas quanto a sua terminologia, visto que há pesquisadores que a questionam.¹²³

A primeira onda o pentecostalismo, também denominada pentecostalismo clássico, manifesta-se isolada em território brasileiro entre os anos de 1910 a 1950. É representada pelas igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil.¹²⁴ Sua característica era o evangelismo pessoal em que cada fiel era uma espécie de promotor da fé pentecostal.

As organizações pentecostais, nesse período, eram compostas por pessoas marginalizadas e de pouca escolaridade alvo de discriminações pela sociedade

¹¹⁹ Waldo César; Richard Shaull. *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 22-23.

¹²⁰ Ainda segundo o censo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) os católicos ainda tem predominância no Brasil, correspondendo cerca de 64% da população brasileira.

¹²¹ Paul Freston. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado) Universidade de Campinas, São Paulo, 1993, p. 66

¹²² Conf. Ricardo Bitun. *O Neopentecostalismo e sua Inserção no Mercado Moderno*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 1996, p. 38.

¹²³ “A dificuldade do modelo está na difícil separação entre as igrejas e movimentos de ‘segunda onda’ dos de ‘terceira onda’.” (Leonildo Silveira Campos. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, RJ; São Paulo: Simpósio; Universidade Metodista, 1997, p. 51).

¹²⁴ Ricardo Mariano. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 29.

a qual pertenciam. Contudo, em tais espaços religiosos eram acolhidos.¹²⁵ A segunda onda do pentecostalismo, originária entre as décadas de 50 e 60 do século XX, ganha força e espaço na capital paulista. Nesse período, o “campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de outros menores surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista”.²⁹

A segunda onda representa uma opção híbrida entre a primeira e a terceira, pois, tais igrejas “já trazem em si muitas características desenvolvidas posteriormente pelas igrejas de ‘terceira onda’, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus.”¹²⁶ As organizações pentecostais de segunda onda passam a utilizar os recursos de mídia televisiva e radiofônica, até então ignorada pelos pentecostais anteriores. Utilizam também espaços públicos capazes de reunir grande concentração de pessoas, a exemplo de ginásios, praças públicas, estádios de futebol, cinemas e teatros.³¹ Temos, assim, uma modalidade de evangelismo massificado.

Por fim, a terceira onda do pentecostalismo, surgida entre os anos 70 e 80 do século XX, é representada por igrejas que costuma ser classificadas como neopentecostais. Adiantamos, porém, que esta classificação é acadêmica, na medida em que os fiéis participantes dessa manifestação religiosa não se apresentam como neopentecostais e, no máximo, se classificam como pentecostais.

Afirma Freston que as igrejas pentecostais de terceira onda “trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo.”¹²⁷

Entre os pentecostais de terceira onda, podemos destacar a Igreja de Nova Vida (Rio, 1960), Igreja Universal do Reino de Deus (Rio, 1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (Rio, 1980), Igreja Cristo Vive (Rio, 1986),

¹²⁵ Conf. Ricardo Bitun. *O Neopentecostalismo e sua Inserção no Mercado Moderno*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 1996, p. 45. ²⁹ Paul Freston. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ. Vozes, p. 71.

¹²⁶ Leonildo Silveira Campos. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, RJ; São Paulo: Simpósio; Universidade Metodista, 1997, p. 51. ³¹ Ricardo Mariano. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 32.

¹²⁷ Paul Freston. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ. Vozes, p. 71. ³³ Ricardo Mariano. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 32.

Comunidade da Graça (São Paulo, 1979), Igreja Renascer em Cristo (São Paulo, 1986), e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (São Paulo, 1994).³³

“O prefixo *neo* mostra-se apropriado para designá-la tanto por remeter à formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo. Embora recente entre nós, o termo neopentecostal foi cunhado há vários anos nos EUA. Lá, na década de 70, ele designou as dissidências pentecostais das igrejas protestantes, movimento que posteriormente foi nomeado de carismático. Como deixou já muito de ser empregado nas tipologias norte-americanas, não confunde nem atrapalha nossa tarefa de classificação.”¹²⁸

Atualmente, o neopentecostalismo atrai todas as classes sociais, desde o empresário até o jovem surfista, como é o caso, por exemplo, da Igreja Renascer em Cristo e a Igreja Bola de Neve. A primeira denominação fundou a associação AREPE, Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos; porquanto, a segunda, bastante conhecida pela sua inserção no público jovem, em especial, os simpatizantes de esportes radicais, em especial do surf.¹²⁹⁻¹³⁰

Não convém afirmar que todas as igrejas formadas a partir da década de 70 são necessariamente igrejas neopentecostais. A diferença entre as igrejas pentecostais e as neopentecostais está mais na ênfase de suas práticas religiosas do que na data de fundação propriamente dita.

O neopentecostalismo tem características mutantes, “o seu rol não se esgota. Em razão de divisões internas e cisões, novas denominações estão surgindo e surgirão no futuro”.¹³¹

No contexto das igrejas neopentecostais, há um fato curioso, muito próximo ao catolicismo. Encontramos nele uma abundância de títulos e pronomes de tratamento atribuídos aos seus líderes. São eles “geralmente alcunhadas de ‘anjos’, ‘apóstolos’, ‘bispos’, ‘mensageiros de Deus’ e congêneres. Essa simbologia de poder religioso instiga nos adeptos do pentecostalismo autônomo uma suposta superioridade espiritual que justifica quaisquer formas

¹²⁸ *Ibidem*, p. 33.

¹²⁹ O site da *Bola de Neve* apresenta um *layout* de paisagens litorâneas e, no link *quem somos*, consta a informação de que o púlpito da igreja, na falta de lugar para colocar a Bíblia, foi um *longboard*, que, como afirma a própria instituição religiosa é a ajudou a compor a identidade da igreja. (<http://www.boladenevechurch.com.br/index2.php?secao=quem>)

¹³⁰ Vide Ivan de Oliveira Silva. *Consumidores da Fé*. São Paulo: Reflexão, 2015.

¹³¹ José Bitencourt Filho. *Matriz e Matrizes: constantes no pluralismo religioso*. In: PASSO, João Décio (Org.). *Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 34.

de autodefesa, assim como o ataque indiscriminado contra todos os possíveis adversários ou concorrentes.”¹³²

O neopentecostalismo, atualmente, mostra-se como um desafio na cooptação de criação de métodos de fidelização dos fiéis. Neste sentido, surge o que se convencionou denominar de trânsito religioso, sendo que esta expressão significa o “grande processo de migração no campo religioso brasileiro que se observa nas últimas décadas, e a excessiva busca por novas alternativas religiosas.”¹³³

No neopentecostalismo, sobretudo, o poder carismático do líder apresenta-se como um diferencial, quando comparado com os períodos anteriores do pentecostalismo em que, por vezes, dava-se importância a uma liderança anônima em prestígio aos próprios fiéis como emissários da mensagem pentecostal por meio do evangelismo pessoal. Quando nos deparamos com igrejas como a Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Mundial do Reino de Deus e Universal do Reino de Deus há um destaque intenso à liderança, recaindo-lhe sobre eles a condição de interlocutores exclusivos da alegada *visão* a ser observada por todos os fiéis. Assim, no próximo item, analisaremos o Poder da Liderança Pentecostal em relação aos fiéis.

A autonomia do Fiel Pentecostal Frente ao Princípio Bioético da Autonomia

Autonomia (*αὐτονομία*), termo originário da palavra grega *αὐτόνομος* decorrente das seguintes palavras: *αὐτο* (de si mesmo) + *νόμος* (lei). Numa tradução literal temos: “aquele que cria as suas próprias leis”. Ou, numa tradução mais livre: “aquele que se autogoverna”.

No universo teórico da Bioética, o princípio da autonomia corresponde à exata capacidade de autogoverno experimentado pela pessoa, mediante a qual ele esteja em condição de tomar suas próprias decisões, sem que, para tanto, haja pressão externa capaz de anular o seu autogoverno.

¹³² José Bitencourt Filho. Matriz e Matrizes: constantes no pluralismo religioso. In: PASSO, João Décio (Org.). *Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 39.

¹³³ Ricardo Bitun. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC/SP, 2007, p. 97.

Como se observa, o princípio da autonomia está também vinculado aos limites de influência do outro, na tomada de decisões de indivíduos que fazem parte de determinado tecido social, seja ele familiar, escolar, eclesiástico etc.

Na hipótese de levarmos o princípio da autonomia à relação profissional da saúde com o paciente, podemos destacar o fato de que “uma pessoa que tem direito de decidir sobre as questões essenciais relativas a sua vida e preferências pessoais, que o médico e qualquer outro prestador de cuidados de saúde deve *prima facie* respeitar.”¹³⁴ A partir dessa perspectiva, toda e qualquer forma terapêutica tem por fundamento a dignidade da pessoa humana em tratamento que, por conseguinte, deverá levar em conta o respeito à vontade do paciente.¹³⁵

Para essa corrente que analisa o princípio da autonomia à área terapêutica, tem-se que o profissional de saúde obriga-se, moralmente, “a dar ao [seu] paciente a mais completa informação possível, com o intuito de promover uma compreensão adequada do problema, condição essencial para que o paciente possa tomar uma decisão.”¹³⁶

Convém anotar que o respeito à autonomia “significa, ainda, ajudar o paciente a superar seus sentimentos de dependência, equipando-o para hierarquizar seus valores e preferências legítimas para que possa discutir as opções diagnósticas e terapêuticas.”¹³⁷

Para além da relação médico-paciente, o princípio da autonomia estabelece a criação de um ambiente de empoderamento capaz de romper com laços de submissão do sujeito em suas múltiplas relações sociais. A obediência cega, decorrente da submissão, refere-se a uma prática comportamental avessa ao princípio da autonomia.

É de conhecimento comum que, no cenário do campo religioso brasileiro, há fieis que se adaptaram à sujeição a líderes carismáticos e, por conseguinte, relutam à ideia de empoderamento. Acreditamos que isso ocorre, pelo menos, por três motivos:

¹³⁴ Fermin Roland Scharamm. Os Princípios da Bioética. In: Marco Segre (Org.). *A Questão Ética e a Saúde Humana*. São Paulo: Atheneu, 2006, p. 26.

¹³⁵ Daisy Gogliano. *Pacientes terminais: morte encefálica*. Bioética, Revista do Conselho Federal de Medicina, Brasília, DF, v. 1, n. 2, p. 145-56, 1993.

¹³⁶ Jussara de Azambuja Loch. *Princípios da Bioética*. In: Revista do Programa de Mestrado e Doutorado em Medicina e Odontologia da PUC – Rio Grande do Sul. Disponível, em 02/09/013, no seguinte sítio eletrônico: <http://www.pucrs.br/bioetica/cont/jussara/principiosdebioetica.pdf>

¹³⁷ Jussara de Azambuja Loch. *Princípios da Bioética*. In: Revista do Programa de Mestrado e Doutorado em Medicina e Odontologia da PUC – Rio Grande do Sul. Disponível, em 02/01/2016, no seguinte sítio eletrônico: <http://www.pucrs.br/bioetica/cont/jussara/principiosdebioetica.pdf>

a) encontramos fieis resistentes à sua condição de coparticipante na condução de sua vida espiritual e, por conta, disso espera uma atuação paternalista do líder religioso, na medida em que permanece apenas em condição passiva.

b) há líderes religiosos que, por motivos até mesmo de formação acadêmica, não abrem a oportunidade para convocar o fiel ao posto de coadjuvante na construção de sua experiência espiritual.

c) Por outro lado, o princípio da autonomia encontra obstáculos quando a vontade do fiel entra em conflito com a vontade do líder religioso, bem como de seus códigos de conduta.

O princípio da Autonomia: um voo conceitual

Quando nos deparamos com a bioética principialista⁴⁴, um princípio ganha lugar de destaque, referimo-nos ao princípio da autonomia. Assim, reservaremos espaço neste item para apresentarmos a sua breve definição.

Autonomia (*αὐτονομία*), termo originário da palavra grega *αὐτόνομος* decorrente das seguintes palavras: *αὐτο* (de si mesmo) + *νόμος* (lei). Numa tradução literal temos: “aquele que cria as suas próprias leis”. Ou, numa tradução mais livre: “aquele que se autogoverna”.

No universo teórico da bioética, o princípio da autonomia corresponde à capacidade de autogoverno experimentado pela pessoa. Desse modo, esperase que a pessoa humana esteja em condição de tomar suas próprias decisões, sem que, para tanto, seja submetido a pressões externas capazes de anularem o seu autogoverno.

Como se observa, o princípio da autonomia está também vinculado aos limites de influência do outro, na tomada de decisões de indivíduos que fazem parte de determinado tecido social, seja ele familiar, escolar, eclesial etc.

Na hipótese de levarmos o princípio da autonomia à relação do profissional da saúde com o seu paciente, podemos destacar o fato de que “uma pessoa que tem direito de decidir sobre as questões essenciais relativas a sua

vida e preferências pessoais, que o médico e qualquer outro prestador de cuidados de saúde deve *prima facie* respeitar.”⁴⁵ A partir desta perspectiva,

⁴⁴ A respeito dessa perspectiva da bioética, vide: Beauchamp T; Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. 4ª ed. New York: Oxford University Press; 1994.

Jonsen AR; Veatch RM; Walters LR. *Source Book in Bioethics. A Documentary History*. Washington, D.C.: Georgetown University Press; 1998.

McNeill PM. Experimentation on human beings. In: Kuhse H, Singer P, editors. *A companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell Publishing; 1998.

Reich WT. Introduction. In: Reich WT, editor. *Encyclopedia of Bioethics*. 2nd ed. New York: Simon & Schuster-Macmillan; 1995.

⁴⁵ Fermin Roland Scharamm. Os Princípios da Bioética. In: Marco Segre (Org.). *A Questão Ética e a Saúde Humana*. São Paulo: Atheneu, 2006, p. 26.

toda e qualquer forma terapêutica tem por fundamento a dignidade da pessoa humana em tratamento que, por conseguinte, deverá levar em conta o respeito à vontade do paciente.¹³⁸

Para a corrente que analisa o princípio da autonomia no âmbito terapêutico, tem-se que o profissional de saúde obriga-se, moralmente, “a dar ao [seu] paciente a mais completa informação possível, com o intuito de promover uma compreensão adequada do problema, condição essencial para que o paciente possa tomar uma decisão.”¹³⁹

Convém anotar que o respeito à autonomia “significa, ainda, ajudar o paciente a superar seus sentimentos de dependência, equipando-o para hierarquizar seus valores e preferências legítimas para que possa discutir as opções diagnósticas e terapêuticas.”¹⁴⁰

Para além da relação médico-paciente, o princípio da autonomia estabelece a criação de um ambiente de *empoderamento* capaz de romper com laços de submissão do sujeito em suas múltiplas relações sociais. A obediência cega, decorrente da submissão, refere-se a uma prática comportamental avessa ao princípio da autonomia.

Diante dos comentários acima, no item abaixo analisaremos um caso em que a Igreja Universal do Reino de Deus foi condenada, pela Justiça brasileira,

¹³⁸ Daisy Gogliano. *Pacientes terminais: morte encefálica*. Bioética, Revista do Conselho Federal de Medicina, Brasília, DF, v. 1, n. 2, p. 145-56, 1993.

¹³⁹ Jussara de Azambuja Loch. *Princípios da Bioética*. In: Revista do Programa de Mestrado e Doutorado em Medicina e Odontologia da PUC – Rio Grande do Sul. Disponível, em 02/09/013, no seguinte sítio eletrônico: <http://www.pucrs.br/bioetica/cont/jussara/principiosdebioetica.pdf>

¹⁴⁰ Jussara de Azambuja Loch. *Princípios da Bioética*. In: Revista do Programa de Mestrado e Doutorado em Medicina e Odontologia da PUC – Rio Grande do Sul. Disponível, em 02/01/2016, no seguinte sítio eletrônico: <http://www.pucrs.br/bioetica/cont/jussara/principiosdebioetica.pdf>

a indenizar um de seus fiéis em decorrência da violação da autonomia no ambiente religioso.

O Choque entre o Princípio da Autonomia e a Alegada Coação Moral dos Fiéis Destinatários do Discurso Religioso Neopentecostal – Um Estudo de Caso

Há, nos tribunais brasileiros, uma série de decisões judiciais em que organizações religiosas são condenadas ao pagamento de indenizações a fiéis por abusarem do poder carismático. Os magistrados, ao expressarem suas decisões, passaram a adotar o entendimento de que a discussão deve ser levada para o campo da denominada coação moral praticada pelos líderes religiosos em detrimento dos fiéis.

A coação é uma maneira de impedir ou dificultar o exercício da autonomia do indivíduo em suas relações sociais. Em função disso, sustentamos que aquilo que os juristas denominam de coação moral, no campo da bioética, diz respeito a violação do princípio da autonomia, na medida em que a ação do agente se encontra viciada por força de forte temor de dano a sua pessoa, aos seus familiares e aos seus bens.

Anatomia do Caso Concreto

No presente item apresentaremos, para discussão, um caso concreto analisado pelo Poder Judiciário brasileiro em que ocorreu a condenação da Igreja Universal do Reino de Deus ao pagamento de indenização de R\$ 300.000,00 (trezentos mil reais) a fiel que afirma que sofreu coação moral nos atos litúrgicos da referida organização religiosa.

Vamos então aos detalhes do caso. Nos idos de 2005, um jovem descobriu-se portador do vírus HIV. Em função disso, muito abalado emocionalmente, procurou ele socorro na Igreja Universal do Reino de Deus, passando a frequentar suas reuniões e campanhas litúrgicas a partir do ano de 2008.

Segundo consta no processo, o fiel foi incentivado pelo pastor local a doar parte dos seus bens materiais e participar do evento denominado “Fogueira Santa” para alcançar a cura. Embora tenha seguido a orientação espiritual do pastor da Universal do Reino de Deus, a cura divina não ocorreu e, por conta disso, os exames de HIV continuavam apresentando o resultado positivo.

Ainda envolvido com a doutrina da Igreja Universal, o fiel recorreu a um dos bispos desta organização religiosa, com vistas a obter resultados mais

BIOÉTICA, FILOSOFIA E BIOTECNOLOGIA

REVISTA PRIMUS VITAM Nº 12 – 2º semestre de 2020

ISSN 2236-7799

satisfatórios para a cura do mal que lhe acometera. De acordo com informações do processo, o bispo afirmou que o fiel somente alcançaria a cura quando suspendesse o tratamento e estabelecesse relação sexual com a esposa, que até então não era portadora do vírus, sem preservativos. Aconselhamentos estes que os fiéis seguiram à risca.

Em consequência das orientações da Igreja Universal, a esposa do fiel contraiu o vírus HIV em função das relações sexuais com o marido sem preservativos. Por outro lado, com a baixa da imunidade e agravamento da interrupção do tratamento, o jovem ficou 77 dias internado sendo 40 dias em estado coma.

Inconformado com os fatos e a ausência da cura divina esperada, em 2010, o fiel ajuizou ação de reparação de danos contra a Igreja requerendo indenização no valor de R\$ 2.000.000,00 (dois milhões de reais). O Juízo de primeira instância entendeu que a Igreja, no caso concreto, valeu-se de coação moral aproveitando-se da condição vulnerável do fiel.

Embora o Juízo de primeira instância não tenha acolhido o bi-milionário pedido de indenização, condenou a organização religiosa a indenizar o fiel em R\$ 35.000,00 (trinta e cinco mil reais), a título de danos morais. A decisão judicial acima abriu espaço para recurso à instância superior de ambas as partes.

De um lado, o fiel apelou ao Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul requerendo a majoração do valor da indenização, sob o argumento que, por conta dos danos causados ao fiel e a sua esposa, o *quantum* indenizatório foi muito baixo.

Por sua vez, a Igreja Universal argumentou que as provas produzidas em primeira instância não dão sustentação a uma condenação, pois, segundo afirma a organização religiosa, em nenhum momento houve coação, mas sim exercício da liberdade religiosa prevista na Constituição da República Federativa do Brasil.

O processo foi julgado pelo Tribunal Estadual. Os julgadores em segunda instância, em um tom bastante crítico, majoraram o valor da indenização em benefício do fiel, elevando-a para R\$ 300.000,00 (trezentos mil reais). Em suma, após a afirmação da existência de um negócio religioso milionário no Brasil, os desembargadores reiteraram a existência de coação moral capaz de influenciar negativamente a conduta de pessoas vulneráveis à influência de alguns líderes religiosos. Inconformada, a Igreja Universal interpôs recurso Especial junto ao Superior Tribunal de Justiça.

Eis a síntese do caso concreto apresentado ao Poder Judiciário nacional. Segue abaixo nossas considerações traçadas a partir da compreensão de que os fatos dizem respeito a violação do princípio da autonomia do fiel religioso.

O Argumento Judicial da Coação Moral e a Perspectiva de que o fiel teve sua autonomia violada

Tanto a decisão de primeira instância como a de segunda afirmam reiteradamente que o fiel sofreu coação moral nos atos litúrgicos e nos aconselhamentos dos líderes religiosos da Igreja Universal. Essas afirmações presentes nas decisões do Poder Judiciário são bastante delicadas.

A hipótese de que a coação moral, capaz de reduzir o espaço autônomo do fiel, tenha ocorrido no contexto religioso sugere um fato bastante grave. Pois, se essa prática se tornar recorrente os fiéis estarão sofrendo risco em suas buscas transcendentais.

A afirmação acima coloca-nos diante de uma série de problemas complexos, quais sejam: qual é a instância apropriada para a determinação se houve coação moral ou apenas um ato de culto? Quais seriam os critérios para chegarmos à conclusão de existência ou não de coação moral?

Se, porventura, levarmos a ideia de coação moral ao extremo seria, pelo menos em tese, possível afirmar que uma pregação protestante que apresente a possibilidade do fogo do inferno e castigos eternos e terrenos, seria uma forma de impor medo ao fiel, influenciando, sobremaneira, a sua decisão amedrontada a uma postura religiosa.

A perspectiva de coação moral apresentada pelo Poder Judiciário como um elemento de condenação de organizações religiosas merece análise cuidadosa. Caso contrário, o primado de liberdade religiosa ficará em risco quando o fiel, por vezes em postura de mero consumidor de bens simbólicos de religião, frustrar-se com a opção religiosa que não lhe atendeu uma eventual expectativa utilitarista.

O Discurso de Cura Divina na Perspectiva das Instâncias Judiciais

Há religiões, e não são poucas, que entendem a possibilidade da cura divina que se dá por meio da fé na divindade. A profissão de fé que atribui ao sagrado a potência de realização de feitos miraculosos faz parte da essência das práticas litúrgicas protegidas no âmbito dos Estados Democráticos.

Entendemos que não compete, na perspectiva da laicidade, o Estado questionar esse crédito atribuído à divindade.

Com efeito, uma afirmação do juízo de primeira instância, presente logo na primeira página da sentença, merece nossa atenção. A sentença judicial, logo no início, afirma que em um dos cultos da Igreja universal, o jovem ouviu “o testemunho de pessoas que foram curadas com o auxílio da demandada, **criando-lhe falsas esperanças**” (grifamos).

Ao que nos parece, esta frase da magistrada dá a entender que um discurso religioso em que se afirme a possibilidade da cura de uma doença grave, trata-se de um subterfúgio destinado a criar no fiel falsa esperança. É bem verdade que a decisão judicial em análise, em nenhum momento, rejeita a liberdade religiosa. Contudo, a ideia de um milagre como falsa esperança, causa-nos preocupação.

Encontramos na manifestação do Tribunal, o mesmo tom crítico dos postulados de fé. Assim, na segunda instância há críticas severas à fé, sendo que a decisão colegiada chega a asseverar que há grande fundo de verdade na tese de que “Deus foi o maior invenção do homem”, com destaque que a humanidade cria os seus deuses em decorrência do desconhecimento científico dos fenômenos naturais.

Será que o Poder Judiciário tem legitimidade para colocar em dúvida a fé em divindades diversas? Ou, ainda, afirmar que a cura divina de um mal desenganado pela ciência trata-se de uma falsa esperança?

Acreditamos que este não é o papel do Poder Judiciário, embora seja sua função condenar as organizações religiosas que abusam da fragilidade de fieis que, em algumas paragens, passaram a serem vistos como fonte inesgotável de lucros, sem que com isso seja enfraquecida o direito à liberdade religiosa e as convicções de fé das diversas organizações religiosas em nosso país.

O Destaque do Abuso de Poder da Organização Religiosa Diante da Fragilidade do Fiel Acometido de Doença Grave

As duas decisões judiciais em muitos momentos dão a entender que a Igreja Universal abusou do poder carismático frente a um jovem em estado de grande fragilidade em sua saúde física e psíquica decorrente da contaminação do vírus HIV.

Argumenta o juízo de primeira instância que ao convencer o fiel a abandonar o tratamento médico e manter relações sexuais sem preservativos

com sua esposa, a Igreja Universal manifestou-se de modo ilícito. Neste rumo, manifesta-se a prolatora da sentença: “por evidente que, ao pregar tal orientação, a ré *exerceu sobre o autor forte coação moral*, haja vista, ao longo do feito, mostra-se claro que ele, assim como as testemunhas da ré, praticava fielmente o que lhe é orientado a fim de obter milagres, como *curas impossíveis*”.

Pelo que observamos, na passagem acima, o juízo de primeira instância entendeu que a Igreja Universal praticou ato ilícito ao abusar da fragilidade do fiel. Neste sentido, por conta da coação moral, a autonomia do fiel ficou descartada.

No acórdão de segunda instância, proferido no Tribunal de Justiça, afirma o relator do caso que

“a responsabilidade da ré, por atos de seus prepostos, reside no fato de ter se aproveitado da extrema fragilidade e vulnerabilidade em que se encontrava o autor, pelo fato de padecer da extrema fragilidade e vulnerabilidade em que se encontrava o autor, pelo fato de padecer de doença potencialmente letal, para não só obter dele vantagens materiais, mas também para abusar da confiança que ele, em tal estado, depositava nos ‘mensageiros’ da ré. Nesse estado de fragilidade, o autor acreditou e seguiu os conselhos e recomendações dos prepostos da ré...”

Destaca-se no trecho acima, e em outras partes do acórdão, a ideia de que a Igreja Universal do Reino de Deus aproveitou-se da vulnerabilidade do fiel. Não se abre espaço para suscitar a hipótese, decorrente da fé, de que havia a possibilidade da cura. Isso ficou de fora da análise realizada pelo citado Poder estatal.

Em outro giro, há de se considerar ainda o fato de que, em nenhum momento, o Judiciário cogitou a hipótese de que se ele interrompeu o tratamento e decidiu manter relações sexuais com sua esposa, assim o fez por livre e espontânea vontade. O Poder Judiciário, tanto de primeira como de segunda instância, não trabalhou com esta possibilidade. Ao contrário, evidencia que a autonomia do fiel restou prejudicada diante das práticas da Igreja Universal. Esse é um dado importante.

Temos a impressão de que a decisão judicial ora em comento denuncia uma perspectiva social de que há organizações que encontraram no discurso religioso elementos para o abuso do poder carismático, colocando em risco a saúde e bem-estar de fieis.

Talvez seja possível afirmar que, no campo religioso brasileiro, há fieis que se adaptaram à sujeição a líderes carismáticos que, por conseguinte, relutam à

ideia de *empoderamento* decorrente da autonomia individual. Acreditamos que isso ocorre, pelo menos, por três motivos:

- a) encontramos fieis resistentes à sua condição de coparticipante na condução de sua vida espiritual e, por conta disso, espera uma atuação paternalista do líder religioso, na medida em que permanece apenas em condição passiva.
- b) há líderes religiosos que, por motivos até mesmo relacionados a interesses financeiros, não abrem a oportunidade para convocar o fiel ao posto de coadjuvante na construção de sua experiência espiritual.
- c) Por fim, o princípio da autonomia encontra obstáculos no campo religioso quando a vontade do fiel entra em conflito com a vontade do líder, bem como de seus códigos de conduta.

Desse modo, a discussão a respeito da violação da autonomia do fiel não é tarefa das mais simples mas, diante das consequências de abuso do poder carismático por parte de organizações religiosas, é urgente que os estudiosos, tanto da bioética como das ciências das religiões, reservem espaço para a análise do choque de interesses presentes no caso concreto ora analisado neste ensaio.

Fica aqui nossa modesta contribuição para o início de um diálogo entre ramos diferentes do saber que, de nossa parte, entendemos necessário, haja vista que bioética e religião tratam de campos intimamente relacionados à vida do humano.

BIBLIOGRAFIA

BITUN, Ricardo e SOUZA, Rodrigo Franklin de,. Estudos sobre Durkheim e a religião - 100 anos de "*As formas Elementares da Vida Religiosa*". Academia Cristã, 2012

WEBER, Max. *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Relógio D'Água Editores, Abril de 2006. P.9-11

BIOÉTICA, FILOSOFIA E BIOTECNOLOGIA

REVISTA PRIMUS VITAM N^o 12 – 2^o semestre de 2020

ISSN 2236-7799