

O fundamentalismo na perspectiva da teoria da imagem: distinções entre aproximações iconoclastas, iconófilas e iconólatras às representações do divino

*Helmut Renders**

Resumo

Essa comunicação científica transformada em artigo discute a forma de o ser humano relacionar-se com os textos (e outras representações dos mais diversos tipos) considerados divinos. Interpretam-se as formas de leitura a partir da releitura de perspectivas iconoclastas, iconófilas e iconólatras. Questiona-se a identificação moderna do fundamentalismo com qualquer tipo de processo de sacralização (iconoclasmo) e a rejeição da tarefa da interpretação criteriosa do texto com métodos hermenêuticos com base na convicção do caráter sagrado do texto (iconolatria). Na iconofilia encontra-se uma forma de descrever uma relação que promove e requer uma leitura responsável e criteriosa e que possibilite, assim, levar a mensagem do texto para vida.

Palavras-chave: Fundamentalismo – Iconoclasmo – Iconolatria – Iconofilia – Hermenêutica.

Fundamentalism in the perspective of image theory: distinctions between iconoclast, iconophile, and iconolatric approaches to the representations of the divine

Abstract

This scientific communication, developed into a formal text, discusses how human beings relate to texts (and other diverse representations) that are considered divine. The author interprets the forms of reading based on a re-reading of iconoclast, iconophile, and iconolatric perspectives. The text questions fundamentalism's modern identification with any kind of sacralization process (iconoclasm) and the rejection of the task of critical

* Doutor em Ciências da Religião, professor na Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Endereço eletrônico: helmut.renders@metodista.br

interpretation of the text through hermeneutical methods based on the conviction about the sacred character of the text (iconolatry). Iconophily offers a way of describing a relationship that promotes and requires a responsible and judicious reading that allows the message to be taken to life.

Keywords: Fundamentalism – Iconoclasm – Iconolatry – Iconophily – Hermeneutics.

El fundamentalismo en la perspectiva de la teoría de la imagen: distinciones entre aproximaciones iconoclastas, iconófilas e iconólatras a las representaciones de lo divino

Resumen

Esta comunicación científica, transformada en un artículo, aborda la forma en que el ser humano se relaciona con los textos (y otras representaciones de los más diversos tipos) considerados divinos. Se interpretarán las formas de lectura a partir de la relectura de perspectivas iconoclastas, iconófilas e iconólatras. Se cuestiona la identificación moderna del fundamentalismo con cualquier tipo de proceso de sacralización (iconoclasmo) y el rechazo a la crítica de interpretación del texto usando métodos hermenéuticos fundamentados en la convicción del carácter sagrado del texto (iconolatría). En la iconofilia se encuentra una forma de describir una relación que suscita y requiere una lectura responsable, con criterios, posibilitando llevar el mensaje del texto para la vida.

Palabras clave: Fundamentalismo – Iconoclasmo – Iconolatría – Iconofilia – Hermenéutica.

Pelo desejo de poder os anjos caíram,
Pelo desejo de saber os seres humanos,
Mas do amor não nasce o exagero.
Nem os anjos nem os seres humanos
correm risco por ele.
Francis Bacon,
Prefácio da *Instauratio Magna*,
Novum Organum, 1620.

Introdução

É tarefa da teologia abrir espaços ao diálogo e providenciar um tipo de investigação que possibilite, preferencialmente, a expressão das intuições e as alegações de todos os lados envolvidos num diálogo. Quando se trata de questões polêmicas, como o tema do fundamentalismo, isso não é fácil, no entanto, ainda mais necessário. Propomos interpretar o fenômeno do fundamentalismo e suas dinâmicas a partir de uma perspectiva iconológica. Mais especificamente, queremos discutir a forma como os seres humanos se relacionam com aquilo

que consideram uma representação do divino, fazendo uma releitura da antiga distinção entre o iconoclasmo, a iconofilia e a iconolatria.

Por fora, o fundamentalismo representa um sistema fechado. O autoisolamento fundamentalista fecha-se ao redor de sua compreensão do mundo, de si, de Deus e de suas representações. Este parece desinteressado no diálogo. Cultivado como uma posição minoritária, ele se mantém no privado com uma segunda agenda, escondida, mas preservada. Nesse caso, a sociedade atual registra os grupos formados por seus adeptos como uma das inúmeras tribos urbanas, somente um gueto a mais ao lado de outros. Quando o fundamentalismo torna-se uma posição majoritária, ele deixa de ser uma curiosidade e suas exigências entram em choque com a sociedade moderna e suas instituições.

Esse panorama conflitante explica o uso, às vezes emblemático e não criterioso, do conceito “fundamentalismo”. Assim encontramos, por exemplo, uma identificação não diferenciada do fundamentalismo com qualquer projeto da sacralização (SANTOS, 2007, p. 104) ou da ressacralização como sinônimo de antimodernizador (MELANDER, 2000, p. 111). Dreher (2006, p. 88) lembra do fenômeno nas Igrejas históricas e contemporâneas e menciona o “... bispo católico *Lefebvre*, na França, e *Plínio Correia de Oliveira*, fundador do movimento *Tradição, Família e Propriedade* no Brasil”, o “Bloco Parlamentar Evangélico” e as “...tentativas de tornar o Partido Liberal (PL¹) [n]um partido evangélico”.

As abordagens teológicas, pela própria natureza de sua investigação, discutem o fundamentalismo bíblico por sua rejeição ao uso da razão: “O fundamentalismo convida, sem o dizer, a uma forma de suicídio do pensamento. Coloca na vida uma falsa certeza, pois confunde inconscientemente as limitações humanas da mensagem bíblica com a substância divina dessa mensagem” (COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA, 1994, p. 83). No protestantismo, alerta-se sobre o potencial fundamentalista do teocentrismo (HARBIN, 2004) e do fideísmo, mas também do racionalismo (ZABATIERO, 2006, p. 24).

Entretanto, essas tendências não se limitam ao campo religioso. Dreher (2006, p. 91) identifica as seguintes expressões de um “fideísmo racional” nos discursos da própria modernidade:

[...] fé na história como história do progresso do mundo; fé na ciência como crença popular; fé na política como messianismo político. [...] Basta lembrar a

¹ Hoje PR. Fusionou, em 2006, com o Partido de Reedificação da Ordem Nacional (Prona), formando o Partido da República (PR).

idéia do paraíso socialista de Karl Marx e a quase-transformação dos pressupostos marxistas em religião. Algo semelhante está a acontecer com a dogmatização de teorias econômicas mais recentes.

Esses pressupostos correm o mesmo risco de tornarem-se objetos de idolatria como no campo religioso. Nesse sentido, Bruno Latour (2008, p. 119) considera a função de “ícones, imagens” e “inscrições científicas” na vida de uma forma parecida e pergunta: “O que tem sido mais violento: o desejo religioso de destruir ídolos para trazer a humanidade ao culto certo do Deus verdadeiro, ou o desejo antirreligioso de destruir os ídolos sagrados e trazer a humanidade ao seu perfeito juízo?”

A noção desse perigo não estava ausente no início da ciência moderna. Francis Bacon, considerado seu pai, afirmou que o pensamento humano precisa estar sempre consciente de sua possível tendência a idolatrar algo ou alguém. Em *Novum Organum*, de 1620, ele distingue entre os ídolos da tribo (generalizações), os ídolos da caverna (a educação e os costumes), os ídolos da vida pública e os ídolos da autoridade (BACON, 1990). O que ele diz em relação aos sistemas religiosos (doutrina) e filosóficos vale também para qualquer sistema científico. O caminho indicado, segundo Bacon, é centrar a ciência. Seu uso deve ser aperfeiçoado e controlado pelo amor².

Gostaríamos de dialogar com esses pronunciamentos. Primeiro, porque para uma perspectiva teológica, a mera constatação do aspecto do sagrado não pode ser o critério exclusivo para definir uma posição como fundamentalista, mesmo que existam formas características da compreensão do sagrado (ou da sacralização do profano) para pronunciamentos fundamentalistas. Segundo, porque o próprio discurso racionalista pode adquirir elementos peculiares do fundamentalismo, fechando-se ao redor de sua compreensão, sem capacidade de dialogar.

1. A recepção do texto sagrado: uma releitura do iconoclasmo, da iconofilia e da iconolatria

Para desenvolver nosso argumento, recorreremos à antiga distinção entre iconoclasmo, iconofilia e iconolatria³. Essa distinção tripla requer uma explicação. Em termos gerais, discute-se o assunto de forma binária. Normalmente

² “... *sed ad meritum et usus vitae; eamque in charitate perficiant et regant*” (BACON, 1990). A edição em português (BACON, 1999) não inclui a *Instauratio Magna*.

³ Nas ciências do teatro (*Theaterwissenschaften*) estabelece-se também o uso da expressão iconofobia, uma fixação angustiada em um ícone. Dando um passo adiante, poderíamos relacionar o *tremendum* com o iconoclasmo e o *fascinosum* com a idolatria e a iconofilia.

se fala de iconofilia *versus* iconoclasmo, ou de iconoclasmo *versus* iconolatria (ASSMANN, 2008). Enquanto a iconofilia descreve a relação entre representação do divino e o ser humano como algo positivo, a expressão iconolatria trata de uma relação distorcida em que o ser humano confunde a representação com o representado. Já o iconoclasmo rejeita a possibilidade da representação do divino por certo objeto etc. Abumansur (2000) explica o iconoclasmo com a base apofática de sua teologia:

Deus só pode ser determinado pela negação, nunca pela afirmação. Se não há determinações positivas de Deus, não há também como atribuir-lhe uma imagem. [...] Podemos [...] encontrar em Platão as bases sobre as quais se estabeleceu o pensamento iconoclasta: O Ser não é passível no mundo sensível.

De fato, a posição iconoclasta (BESANÇON, 1997) nem sempre era majoritária no cristianismo. Desde a Igreja primitiva até a época medieval, as reviravoltas na Igreja ocidental e oriental entre tendências iconófilas e iconoclastas são complexas (cf. SCHMITT, 2006). Mas, de nosso especial interesse é o fenômeno entre os protestantes e evangélicos.

Durante a Reforma, o calvinismo optou, especialmente, por uma leitura racional da fé e rejeitou o uso de imagens como superação da superstição. Trata-se de um movimento pela purificação do culto⁴, pela rejeição da devoção popular e pela elitização da religião, favorecendo uma aristocracia intelectual (BESANÇON, 1997, p. 27 / apud ABUMANSUR, 2000). Abumansur continua: “herdeiro deste movimento, o homem religioso contemporâneo (o pentecostal das grandes metrópoles ao menos) não reconhece *a priori* uma sacralidade nos espaços tradicionalmente vistos como tal”. Concordamos com essa afirmação, mas constatamos, hoje em dia, justamente nas Igrejas chamadas evangélicas de herança calvinista, uma forte tendência à ressacralização do espaço de culto, de seus líderes e atos. O clássico *finitum non capax infiniti*⁵ (o finito [é incapaz (de assumir) / não pode conter] o infinito) da teologia calvinista, encontrado, especialmente, em Zuínglio, parece ser substituído pelo *finitum capax infiniti* (o finito é capaz de abranger o infinito) da posição católica, luterana ou anglicana.

Mas, quanto à compreensão das Escrituras como *sagradas*, o calvinismo não ficou por fora. Em grande parte, pode-se considerar que a leitura popular protestante ou evangélica é uma leitura em busca do sagrado, por meio da

⁴ Trata-se, então, mais de uma *iconodulia*, ou seja, a rejeição de um culto prestado às imagens.

⁵ Enquanto a teologia apofática afirma que as “sombas” nunca são reflexos da luz (Platão), a afirmação *finitum non capax infiniti* segue Aristóteles.

Palavra (em vez de por meio da Igreja e seus sacramentos, como no catolicismo). Isso fez da leitura da Bíblia sempre um empreendimento religioso, um “exercício espiritual” ou uma “atividade sagrada” não tão diferente da leitura bíblica dos séculos XVI e XVII (DARNTON, 1992, p. 219). Mas significaria isso que qualquer forma popular de leitura da Bíblia no ambiente protestante já é fundamentalista e idólatra? Certamente, pela escolha da Bíblia como meio de graça preferencial, o protestantismo corre um perigo maior de idolatrar esse seu meio de graça preferencial. E, onde o protestantismo meramente substituiu o *salus extra ecclesiam non est* pelo *salus extra scripturam non est*, abriu-se uma porta para caminhar nessa direção⁶. Apesar disso, acreditamos que a leitura bíblica pode ser considerada um “exercício espiritual”, sem cair na iconolatria e sem precisar optar pelo iconoclasmo.

Há vertentes na teologia na busca da reconciliação entre essas vertentes ou da ligação de tendências iconoclastas e iconólatras, como no caso da teologia de Paul Tillich. Ele integrou a tensão dinâmica e criativa entre a tendência iconoclasta e iconólatra em seu sistema teológico e propôs uma leitura complementar ou correlacionada dos aspectos iconoclastas e iconófilos. Segundo ele, o princípio protestante abrange mais o aspecto profético da palavra (iconoclasmo) e a substância católica, o aspecto místico (iconofilia). Isoladamente usados, o primeiro leva ao legalismo casuísta e o segundo, à idolatria, como Dourley (2000) afirma:

O princípio protestante é o complemento necessário da substância católica. Juntos lançam-se na dialética da mútua correção e complementação. Sem a substância católica, o princípio protestante torna-se insípido, intelectualmente unilateral para facilmente degenerar em moralismo casuísta. [...] A substância católica sem o princípio protestante, ao se tornar concreta na forma das religiões históricas, como sempre trágica e inevitavelmente acontece, degenera-se em idolatria.

Tillich alerta que quando um dos dois acentos domina o outro se inicia um processo de degeneração da religião. Apesar de relacionar a Palavra com o princípio protestante e o sacramento com a substância católica, Tillich interpreta ambos como meios da graça. Ele afirma que a “presença espiritual [...] se refere fundamentalmente à unidade de palavra e sacramento na mediação do Espírito divino [...] A palavra seria a função própria do princípio protestante, e o sacramento, a função própria da substância católica”

⁶ O costume de falar, ao lado de *sola scriptura* também de *soli Deo Gloria*, *solus Christus*, *sola fide* e *sola gratia* cria uma dinâmica mais promissora. A palavra não é Cristo e Cristo se revela não independente da fé e certamente vinculado com o texto fundante, a palavra. A palavra é um meio de graça.

(MUELLER, 2006). Nosso interesse, em seguida, concentrar-se-á na compreensão da palavra como “mediação do Espírito divino”, apesar de propormos outra porta de entrada para essa discussão – a teoria da imagem.

Continuamos com um terceiro aspecto. Para distinguir a iconofilia do iconoclasmo integramos a ideia de que o texto bíblico como texto religioso representa “... um discurso transformativo antes que informativo” (LATOURE, 2004)⁷. Enquanto a iconolatria parece responder ao primeiro tipo e o iconoclasmo ao segundo, acreditamos que a iconofilia seja capaz de abranger os dois.

Assim, propomos usar os três termos da seguinte forma:

- *iconoclasmo* descreve uma atitude de radical rejeição a qualquer tipo de relação entre representante / representação e representado;
- *iconolatria* descreve a confusão entre representante / representação e representado, que leva a uma união mística com Deus mediante a contemplação;
- *iconofilia* descreve uma mística da presença, entre representação e representado, que providencia uma relação entre o representado e o sujeito humano sem pretensões de anular o sujeito humano e sem confundir o divino com o ser humano.

Chamamos a atenção para o fato de que todas essas três aproximações descrevem formas de relacionamento estabelecidas a partir do ser humano. É o ser humano que, segundo sua compreensão, muitas vezes a partir de um ato de iniciação (tanto religioso como científico⁸), rejeita ou aceita a identificação de alguém ou algo como relacionado com o divino – ou, no caso do cientificismo, com ideias e leis absolutas ou universais. São esses aspectos que podemos e queremos investigar.

2. A recepção do texto sagrado e seu contexto maior: matriz religiosa e diversidade imagética

A preferência metodológica deve dialogar com o contexto no qual é aplicada. Assim, perguntamos primeiro pela aceitação de métodos

⁷ Mesmo assim, Latour afirma que “... os meios pelos quais o sagrado aparece não podem ser identificados com o sagrado” (LATOURE, 2004). Essa compreensão, entretanto, é, segundo nossa intuição, mais calvinista do que luterana. “No protestantismo, a redução da mediação sacramental do Espírito deu-se mais na tradição reformada (ligada aos reformadores Zuínglio e Calvino) do que no luteranismo. Na teologia de Zuínglio, ‘O Espírito divino age ao lado dos sacramentos e não por meio deles. Trata-se de um sinal obsequioso, como um distintivo’” (KLEIN, 2003).

⁸ O uso da expressão “iniciação científica”, bastante valorizada no ambiente da universidade, não resguarda ainda um pouco a ideia da proximidade entre a forma do saber científico e o saber religioso?

“iconoclastas” com base na investigação da matriz religiosa brasileira. Num segundo momento, comparamos com as práticas preferenciais do contexto brasileiro num sentido mais sistemático. Acreditamos que, apesar de sua riqueza e diversidade na forma, há mais proximidade do que se percebe.

Acreditamos que essa dupla perspectiva explique, por um lado, a aceitação do método ou da facilidade ou não de assumi-lo. Por outro lado, o segundo aspecto torna mais plausível a rejeição mútua no atual campo religioso brasileiro quando se trata das representações do divino.

2.1 *A leitura do texto sagrado e a matriz religiosa brasileira: secularização, “retorno ‘do’ sagrado” e modernidade religiosa*

Qual é a relação entre a leitura bíblica considerada “fundamentalista” e a matriz religiosa brasileira? Entendemos que a discussão sobre as leituras fundamentalistas, sua defesa e crítica, devem melhor considerar a matriz religiosa brasileira. Muitas vezes, esta é descrita como essencialmente mística. Maria Clara Lucchetti Bingemer afirma: “... a Igreja na América Latina teve sua espiritualidade configurada por [...] três místicos ibéricos⁹ que marcaram os evangelizadores e, por conseguinte, também o processo de evangelização do continente” (BINGEMER, 2004, p. 45)¹⁰.

Por outro lado, o cientificismo racional, com sua radical distinção entre o humano e seu *habitat*, favoreceu o projeto secular como base do progresso. A descoberta da nova apreciação da religião no século XX parecia um simples – e jamais louvável – “retorno ‘do’¹¹ sagrado” (Cf. MARQUARDT, 2000). Dreher (2006, p. 89) descreve essa noção do mundo não religioso em relação a esse suposto “retorno ‘do’ sagrado”:

Para quem foi formado na tradição iluminista ocidental, também preparada por movimentos como o pietismo, essa constatação [do retorno da religião à história] é sinistra. Sinistra porque o surgimento de movimentos fundamentalistas evidencia que a história da Modernidade segue um curso diferente daquele propalado pelo culto da razão. A razão ilustrada tinha certeza do progresso, da evolução, e assegurava que a religião atrapalhava o ser humano na realização de seu verdadeiro destino. Para esse tipo de pensamento, os movimentos

⁹ Teresa de Ávila, João da Cruz e Inácio de Loyola. [N.A.]

¹⁰ Sem entrar mais em detalhes, mencionamos aqui que esta mística [contemplativa] pode ser desenvolvida na base da empatia ou da simpatia (cf. 3.2). A primeira leva à iconofilia e às relações igualitárias; a segunda, à iconolatria e à exclusão do outro diferente.

¹¹ Mais sentido faria “retorno ‘ao’ sagrado”. O uso de “do” pelo discurso iconoclasta representa uma contradição em si.

fundamentalistas são estranhos e perigosos. Eles são a comprovação de que verdades religiosas podem voltar a dominar o ser humano, que o ser humano pode voltar a viver sem luzes da razão...

Entretanto, acreditamos que a matriz cultural brasileira não seja suficientemente bem descrita pelo processo de contínua secularização (desejada ou não) ou pela constatação de um, de repente, inevitável “retorno ao sagrado”. Acreditamos que seja mais adequado entender a situação descrita por Carlos Eduardo Sell e Franz Josef Brüseke (2006, p. 187) como uma “modernidade religiosa”:

A teoria da modernidade religiosa [...] nos proporciona uma mudança de paradigma que nos permite ver as relações entre religião e modernidade de um novo ângulo. Não mais destacando o declínio da religião na realidade secular (secularização) e nem sugerindo o declínio da realidade secular diante de uma suposta revanche das religiões (retorno do sagrado).

Se no futuro não se manifestar o processo de desaparecimento de um dos elementos e isso se tornar uma percepção comum, iremos encontrar a crescente abertura e demanda por uma hermenêutica bíblica que supere os extremos marcados por posicionamentos iconoclastas ou iconólatras. Isso levaria para além da leitura como informação (ou da leitura secular e, potencialmente, iconoclasta) ou da leitura como mera porta de entrada na união mística para com Deus (e seu respectivo potencial iconólatra). Talvez isso seja comparável à hermenêutica tanto ética como estética, o que Jaci Maraschin chama de hermenêutica contemplativa: “A hermenêutica estética funde-se [...] com a hermenêutica religiosa na qual o que chamamos de sagrado ou do mistério revela-se também com fruição e comunhão, muito além dos discursos lógicos” (MARASCHIN, 2004, p. 88). Entendemos que a valorização da aproximação iconófila ao texto forneceria um modelo para a relação texto-leitor, mais contextual, sendo no mesmo momento mais “pós-moderna” e “tradicional” no sentido de mais compatível com o imaginário religioso brasileiro constituído.

Gostaríamos de acolher, nesse ponto, outra aproximação que aponta em direção parecida. Arturo Escobar (1997, p. 221; apud: MIGNOLO, 2000, p. 302-303) compara as diferentes percepções do mundo do ser humano e distingue três modos de pensar:

- de natureza mais orgânica, caracterizado “por uma relativa indissociabilidade dos mundos biofísicos, humanos e espirituais”,
- de natureza capitalizada, “baseado na separação entre a esfera do humano e o mundo natural e em relações sociais capitalistas e patriarcais” ou
- o modo da tecnonatureza.

Especialmente pela interação com os povos indígenas e africanos, mas também por ser concebida como antimoderna, a matriz religiosa brasileira favorece um pensamento orgânico. Neste sentido, afirmamos, então, os seguintes pontos:

- quanto à antiga discussão polarizadora (contra ou a favor do iconoclasmo e iconolatria ou iconofilia), seguimos a compreensão correlacionada, encontrada, por exemplo, em Paul Tillich;
- introduzimos uma distinção qualitativa e não somente apologética entre iconofilia e iconolatria. Com isso, pretendemos abrir uma terceira possibilidade de leitura, capaz de abranger tanto o potencial crítico do iconoclasmo como o aspecto relacional da iconofilia. Neste sentido, distinguimos a iconofilia da iconolatria nos termos da descrição de uma relação que mantém uma distinção, preservando-se da confusão, no caso, de Deus com a pessoa humana;
- argumentamos que a matriz religiosa brasileira, com seu forte acento místico, requer, por razões pedagógicas, um discurso bíblico que vai além do discurso informativo ou do discurso iconólatra. O texto bíblico deveria ser lido como um discurso transformador ou performativo e orgânico (Arturo Escobar).

2.2 *A leitura do texto sagrado e a diversidade imagética: distinta segundo a forma, parecida segundo a dinâmica*

Apesar de nossa concentração no tema do fundamentalismo bíblico, parece-nos importante não perder de vista a abrangência do tema e, com isso, a dimensão dos possíveis “fundamentalismos” e dos possíveis “*iconoclashes*” – *iconochoques* – entre eles.

Na iconologia distingue-se entre

- a representação de algo ou alguém por meio de algo (imagem, escritura, corporeidade, imagem e culto, imagem e memória, imagem, poder e metáfora);
- a relação entre a imagem e o olhar (técnicas de percepção, teoria do conhecimento, história cultural do olhar);
- o uso pedagógico de uma imagem (imagem como meio do saber e da comunicação do saber, arte) e reflexão sobre a relação entre imagem, movimento e sua reprodução técnica (teatro, filme, Internet);
- a designação de representações abstratas ou concretas, fenômenos naturais (imagens em espelhos, sombras), mentais (imaginário, imagens de sonhos) ou linguísticos (metáforas).

Essa abertura de significado torna o conceito interessante para as perspectivas estéticas, a teoria do conhecimento e a teologia.

A teoria da imagem pode partir de abordagens mais restritas ou amplas (Resumo de RENDERS, 2006, p. 53-56). Cf. o uso de “radical”, “comum” e “especial” em diferentes autores (MERTIN, 2001; KERLING, 2002). Em geral, a teoria da imagem distingue e relaciona seus elementos ao mesmo tempo. Unindo diversas abordagens (TIMM, 1990, p. 143; VOLP, 1998, p. 557-568; MITCHELL, 1987, p. 10; PLATE, 2002, p. 195-232), inclusive as leituras de sistemas sociopolíticos e econômicos, suas idolatrias e seu caráter sacrificial (ASSMANN, 1991; HINKELAMMERT, 1981; DUSSEL, 1993; SUNG, 1989), chegamos à seguinte visão panorâmica de possíveis representações:

- **gráficas:** pinturas, desenhos, estátuas;
- **ópticas:** espelhos e projeções;
- **perceptíveis:** dados dos sentidos, aparecimentos, ideias, imaginário;
- **mentais:** sonhos, memórias;
- **verbais:** metáforas, descrições;
- **ritualistas:** liturgias, sacramentos;
- **mitológicas:** relatos fundadores;
- **estruturais:** arquitetura;
- **sistêmicas:** sistemas sociais, políticos, econômicos e religiosos;
- **ser humano**, como *imago Dei*;
- **criação.**

Essa lista serve como lembrança para o diálogo ecumênico. Dentro desse amplo campo das representações acontecem os mútuos questionamentos criticando o caráter fundamentalista ou idólatra do outro.

Isso acontece em relação, por exemplo, ao mercado econômico, à pessoa religiosa, aos elementos de um sacramento, às figuras de santos que representam a Igreja invisível, ou a um texto fundador – a Bíblia. A dinâmica violenta que surge, muitas vezes, nesses debates deve-se ao fato de que todas as representações do divino, sejam elas ritos, imagens, sacramentos, palavras ou sistemas sociais, continuam a exigir respostas de seus observadores (cf. FREEDBERG, 1998, p. xxii). Iconoclastas são sempre “teoclastas” ou “ideoclastas”, como bem lembra Latour (2008, p. 114). Essa compreensão de que a representação é carregada de poder explica por que as pessoas não conseguem simplesmente ignorar a representação preferencial do outro, apesar de elas mesmas não terem acesso àquele meio específico – por não terem sido iniciadas. Mesmo assim, “respondem”, no caso, de forma negativa. Isso dá origem à diabolização da representação do divino do outro, o que leva, conseqüentemente, aos atos iconoclastas, atos que levam à destruição da outra estranha representação.

Lembramos, neste instante, a percepção da construção, desconstrução e reconstrução contínua de sistemas simbólicos. Essas mudanças, na perspectiva da teoria da resposta, também representam mudanças da relação de poder. Isso explica as altas tensões no interior (e também nas relações exteriores) de Igrejas que se encontram numa fase de transição ou substituição de suas representações preferenciais do divino¹².

O entendimento de sistemas simbólicos como relativamente estáveis, mas certamente não imóveis, explica também a existência paralela de tendências iconólatras, iconófilas e iconoclastas no próprio texto bíblico, bem como, no decorrer dos séculos, na prática da Igreja e das Igrejas particulares¹³. A acolhida ou rejeição de uma ou outra representação do divino, o desprezo de uma ou a valorização de outra, não somente pode, mas deve variar, dependendo da função das representações do divino em relação ao lugar e ao tempo. Finalmente, pode-se valorizar a distinção entre a iconofilia, a iconolatria e o iconoclasmo e aplicá-la a todos os elementos aqui mencionados como potenciais representações do divino. Esse aspecto nos leva ao terceiro subcapítulo, que contempla as potenciais contribuições tanto do iconoclasmo como da iconolatria.

3. A recepção do texto sagrado: a potencial contribuição do iconoclasmo e da iconolatria à dinâmica aberta da iconofilia

O fundamentalismo, enquanto sistema fechado, opta por métodos fechados, como caminhos de busca do entendimento. Assim, podemos entender tanto o iconoclasmo como a idolatria como sistemas fechados, entretanto, ao redor de princípios opostos. Na vida real, porém, as pessoas raramente chegam a afirmações absolutas em momentos extremos da história. Em geral, pessoas têm uma tendência iconoclasta, mas gostam do aspecto poético de um texto; elas têm uma tendência iconólatra, mas investigam o aspecto histórico. No caso de tendências, podemos falar de certa complementaridade das duas aproximações. A tendência iconoclasta ajuda a descobrir e rejeitar a confusão entre representante e o representado, quando a tendência iconólatra sugere imaginar uma relação entre o mundo das representações e o representando.

A seguir investigaremos a particularidade da iconofilia diante da iconolatria e do iconoclasmo.

¹² Esse nos parece ser o caso em todas as Igrejas no Brasil, especialmente, entretanto, no protestantismo de missão.

¹³ O caminho do retorno às origens para defender uma ou outra tendência muitas vezes desconsidera tanto o contexto contemporâneo como o contexto histórico de afirmações ou mais iconoclastas ou mais iconólatras.

3.1 *Iconoclasmo e iconolatria: potencial, limite e complementaridade*

Reações iconoclastas podem ser direcionadas contra todas as formas de representações do divino, como mostra Besançon (1997). A rejeição de certos tipos de governo da Igreja, de uma representação figurativa da Igreja invisível (como a rejeição do “fundamentalismo” bíblico), carrega em si um aspecto iconoclasta. Em termos confessionais, identificamos isso na história como:

- fases do iconoclasmo católico antiortodoxo e antievangélico;
- fases do iconoclasmo evangélico anticatólico e, às vezes, antiortodoxo até antipentecostal;
- fases do iconoclasmo pentecostal anticatólico e, às vezes, antiprotestante ou antineopentecostal.

Em todos os casos, questiona-se o meio de graça apreciado por outra Igreja ou por outro movimento religioso, indicando a suposta confusão entre representação e representado (Deus) considerada iconólata. Mas a mensagem do iconoclasmo indica, mesmo assim, um importante posicionamento: não confunda nada com Deus. Algo pode ser “meio” da graça, jamais ser “a” graça. Da mesma forma, possui a tendência iconólata uma reserva de sentido: não distancie nada de Deus¹⁴.

Neste sentido, os textos das ciências sociais e políticas que falam da [res]sacralização de algo como uma das estratégias e expressões principais do fundamentalismo cristão seguem o clássico argumento iconoclasta em que a indevida designação do humano como divino marca “o” retrocesso no desenvolvimento humano.

Todavia, constatar *a priori* que qualquer tipo de sacralização representaria um sinal claro de hermenêutica fundamentalista significaria também a impossibilidade de qualquer afirmação teológica no sentido mais literal. Pelo contrário, também há inúmeros exemplos na história em que o ato do ser humano de relacionar algo ou alguém com Deus pode ter um efeito libertador e transformador.

Classicamente, o texto bíblico representa, no contexto protestante, o meio mais importante da revelação divina e da libertação humana. É justamente por causa dessa “seriedade” que a investigação do texto é feita com tanto rigor, inclusive rigor científico. Mas não é esse o objetivo em si. A proposta do texto é provocar uma resposta que precisa ser acolhida pelo ser

¹⁴ Algo parecido transparece atrás da polaridade entre apocalíptica e escatologia ou na já mencionada distinção entre *finitum non capax infiniti* e *finitum capax infiniti*.

humano: “*Te totum applica ad textum; rem totam applica ad te*” (Johann Albrecht Bengel). O que foi entendido com esforço e concentração pelo estudo deve ser aplicado na vida¹⁵. Brakemeier (2003, p. 15-16) relaciona essa “responsabilidade” humana em relação ao texto com o caráter normativo do texto bíblico, sendo ele Palavra de Deus e Sagrada Escritura:

[A Bíblia] é um livro histórico e normativo. Ela é “Bíblia” e “Sagrada Escritura”. Ela é simultaneamente palavra de pessoas humanas e palavra de Deus. Se a Bíblia nada mais fosse do que uma interessante coleção de textos religiosos do passado, ela perderia sua normatividade [...] Se, inversamente, a Bíblia for um livro especial, em tudo desigual de outra literatura, passaria a ser um livro miraculoso, ímpar, não permitindo aproximação com os métodos comuns.

Mas, no caso das alegações de Brakemeier, caberia eventualmente o julgamento da indevida ressacralização do texto bíblico? Acreditamos que não. Brakemeier descreve um “meio-termo” que designamos leitura “iconófila”. Apesar disso, sugerimos transformar a afirmação de que Bíblia “... é simultaneamente palavra de pessoas humanas e palavra de Deus” (grifo nosso) numa linguagem relacional. Um texto bíblico como testemunho de pessoas humanas pode tornar-se, para cada um/a, palavra de Deus e, assim, também normativa para essa pessoa (KLAIBER; MARQUARDT, 2007, p. 55-57).

Tanto o/a exegeta científico/a, com sua suposta tendência iconoclasta, como o/a leitor/a “crédulo/a”, com sua imaginada tendência iconólatra, enfrentam um dilema descrito por Latour (2008, p. 224-225) da seguinte maneira:

Ao esmagador de ídolos, ao destruidor de mediadores, restam somente dois opostos polares: ou ele [...] está em pleno comando de suas mãos, mas então o que ele produziu é “simplesmente” a “mera” consequência de sua própria força e fraqueza projetadas na matéria [...]. Ou então ele está nas mãos de uma divindade transcendente, não-criada, que o criou do nada e produz verdade e santidade da maneira *acheiropoietica*. E da mesma maneira que ele, o fabricante humano, alterna entre *hybris* e desespero, Ele, o Criador, vai alternar loucamente entre onipotência e não-existência, conforme Sua presença possa, ou não, ser mostrada e Sua eficácia, provada.

¹⁵ Não nos referimos aos resultados da exegese de Bengel do século XVIII. Interessa-nos meramente sua aproximação entre o trabalho hermenêutico e a vida e que abraça a investigação exegética sem perder a vida como referencial último.

Entretanto, o ser humano, no processo de recepção e acolhida do testemunho de outros – no caso, por meio do texto, expressa sua fé como ato de confiança e ato de superação do paradoxo. Pela fé, a palavra torna-se palavra de Deus. Trata-se de uma percepção do divino por meio da palavra que se torna representação. A partir do ser humano, designamos essa forma construtiva do relacionamento receptor – texto – recebido [Deus] – como uma relação iconófila: uma relação que não leva à confusão entre a representação e o representado e que permite e exige a responsabilidade do receptor pela resposta entendida.

3.2 A iconofilia empática como proposta propositiva entre iconoclasmo e iconolatria

Essa relação iconófila, então, não significa a transformação do texto considerado sagrado num “livro miraculoso”, nem na ausência do uso da razão em sua interpretação. Acreditamos que essa atitude diante do texto encontre um importante contraponto na cultura religiosa brasileira, sendo ela, preferencialmente, “mística” desde o início. Essa mística faz que se opte, no Brasil, mais por uma leitura iconólata ou iconófila e muito menos por uma leitura iconoclasta. Esse aspecto cultural precisa ser atendido e compreendido. Por exemplo, encontramos nesse fenômeno uma das possíveis respostas para a conhecida observação: “A teologia da libertação optou pelos pobres, mas os pobres optaram pelo pentecostalismo”. Entendemos, no entanto, que o povo optou, em primeiro lugar, por uma teologia não iconoclasta! Na contramão, quando a teologia da libertação, ou qualquer outra teologia “moderna”, apresentou-se como espiritualidade, esta se manteve muito mais firme e estável do que no caso contrário.

Por outro lado, este pano de fundo místico, ao invés de levar a um saber mais orgânico, pode oscilar no sentido das demais expressões da idolatria fundamentalista. A matriz religiosa brasileira favorece a vulnerabilidade da idolatria fechada. O que a gente menos cogita é que – sendo este um aspecto do imaginário em geral – influenciaria todos os discursos, sendo eles religiosos ou científicos. Neste caso, podemos prever que, ao se cruzarem a religião e a ciência no Brasil, um clima do *iconoclash* (*iconochoque*) de discursos, meios de graça e de teologia são bem prováveis.

Mas por que o aspecto místico leva, às vezes, a leituras iconólatras e, outras vezes, a leituras iconófilas? Sobre essa questão encontramos uma consideração interessante em David Morgan (1999, p. 59-96). Ele destingue dois caminhos do sujeito ao se relacionar tanto com Deus como com o/a próximo/a: pela empatia ou pela simpatia. Pela empatia, uma pessoa projeta-se na situação do outro. Já pela simpatia, procura-se uma correspondência ou

harmonia de sentimentos entre as pessoas. Esta se satisfaz em alcançar certa sensação de fraternidade, mesmo que nem sempre se pretenda promover a igualdade. Segundo Morgan, finalmente “a simpatia acabou destacando a associação de iguais a si mesmo e a extinção gradual de todos os outros” (MORGAN, 1999, p. 96). O que para a relação com a divindade faz certo sentido – a distinção –, em relação a outros seres humanos torna-se fonte de exclusão, de racismo, de etnocentrismo e de sexismo¹⁶.

A ênfase na empatia ou simpatia como forma de relacionamento com Deus e com o próximo – ou hierarquias (formas santas de governar) religiosas – reflete também a relação estabelecida com o texto bíblico como meio de graça. Leituras empáticas da narrativa de Jesus de Nazaré levam, com mais probabilidade, à *Imitatio Christi* ou da *devotio Christi a Imitatio Christi* como identificação com o outro e sua situação. A leitura “simpática” corresponde à aproximação a Jesus como um “amigo aliado”, suficientemente poderoso para combater os inimigos e ajudar nos contratempos. Aqui se pronunciam relações hierárquicas tanto em relação a Deus como em relação ao próximo, e não a solidariedade, e em consequência, no máximo um restrito assistencialismo. Entendemos que a leitura com base na simpatia leva à iconolatria (tanto do texto como de instituições e seus representantes), enquanto a leitura com base na empatia consolida e dinamiza a iconofilia e formas de relação baseadas no intercâmbio mais igualitário.

Entretanto, cabe uma última observação: pessoas que constroem seus relacionamentos a partir do princípio da “simpatia” provavelmente consideram-se iconófilas. Segundo nossa concepção, entretanto, elas são, no máximo, iconófilas correndo o risco de tornarem-se iconólatras; ou iconólatras com possibilidade de passarem para a iconofilia. Para isso, porém, a empatia deve substituir a simpatia¹⁷. Depois dessa distinção interna do limite entre a iconofilia e a iconolatria, vamos contextualizar nossos resultados intermediários e discuti-los visando à matriz religiosa brasileira.

Segundo nossa compreensão, a iconofilia enquanto empatia identifica o divino através de um meio de graça etc. sem, necessariamente, confundir os dois. Primeiro, o uso do conceito “meio de graça” pode melhor distinguir entre

¹⁶ Estamos conscientes da longa e complexa discussão sobre a tensão entre a defesa da diferença e a busca da igualdade em discussões contemporâneas, por exemplo, na discussão do gênero humano. Mas rezeamos que abrir mais uma frente de discussão não caiba neste texto.

¹⁷ Esta distinção ajuda também na avaliação de devoções que envolvem representações figurativas de pessoas. Lembradas como mártires, promovem a empatia (na tradição da *imitatio paulina*). Mas, no momento em que se trata de troca de favores contra a adoração [simpática], trata-se de simpatia (*invocatio Santi*).

o receptor e o recebido. Em outras palavras, estabelece-se uma visualização do aspecto *extra nos* da fé a partir de uma relação madura: o receptor é menos tentado a confundir a si mesmo com Deus. O problema, todavia, é a transferência do aspecto divino à representação *extra nos*. Sem ignorar essa possibilidade (o perigo de passar da iconofilia à iconolatria), este artigo sugere a interpretação do relacionamento entre ser humano e o texto bíblico não somente dentro da alternativa de uma leitura iconoclasta ou iconólata. Ao lado da indevida [re]sacralização de objetos, ritos, pessoas e compreensões da história, do funcionamento de sistemas sociais, políticos e econômicos etc., há uma forma responsável de imaginar e viver a fé e relacioná-la, inclusive, com o texto considerado sagrado, mas também com outros meios de graça. Nesse caso, porém, não se parte da ideia da substância divina do texto ou de sua miraculosa criação. Diferentemente, a existência do texto considera a participação humana em sua criação, finalização e interpretação. Sendo assim, abre-se uma porta para uma dimensão da vida que vai além do mensurável, categorizável e julgável, ou seja, além da forma cartesiana de entender seu mundo. O texto bíblico não é a soma de seus fatos, mas anúncio do evangelho, bem como incentiva as relações múltiplas com Deus, consigo mesmo e com outras pessoas. Assim, seu sentido não se limita ao historicamente verificável.

Isso, porém, não isenta ninguém de sua responsabilidade em relação às conclusões tiradas dessa interação. O divino, pela revelação como mediação, não chega a nós de forma acabada e fechada. Por isso, a própria representação nunca pode tornar-se, em si, inquestionável ou não investigável. Pelo contrário, essa relação estabelecida requer fé que não sanciona a dúvida, mas opta pela confiança que aceita questionamentos. Nesse processo, cada um/a é responsável não somente pela confiança depositada nos relatos pessoalmente considerados cativantes e normativas, mas, também pelas conclusões tiradas disso no cotidiano, no longo e curto prazos. Quanto ao diálogo ecumênico, isso vale para tudo que é considerado representação do divino.

Considerações finais

A distinção entre iconoclasmo, iconolatria e iconofilia proporciona uma percepção mais diferenciada daquilo que, muitas vezes, é designado, de forma simplificada, como fundamentalismo, inclusive por aqueles que se designam “fundamentalistas”. Propõe-se a superação da infeliz alternativa entre iconoclasmo e iconolatria, entre a identificação acrítica do texto com o divino ou a acrítica transformação do texto em mero objeto da interpretação humana. Mesmo se tratando de duas formas tão distintas eles correm o perigo de criar um sistema fechado de pensar.

Dissemos “correm o perigo” porque na vida, a maioria das pessoas está em movimento e seus métodos de interpretação, por exemplo, de um texto sagrado, têm tendências mais iconoclastas ou mais iconólatras em vez de fechar com uma perspectiva de forma absoluta. Não interpretamos isso como inconsequência, mas como oportunidade para estabelecer um diálogo. Dessa forma, podemos compreender o iconoclasmo e a iconolatria também em suas possíveis contribuições. O primeiro baseia-se na ideia da distinção entre o divino e humano e a segunda providencia uma noção da possibilidade do encontro entre o divino e humano. Não há necessidade, porém, de aceitar as conclusões de cada uma dessas leituras enquanto mais absolutas ou fechadas.

A iconofilia significa uma forma de busca de uma relação empática, não acrítica e jamais irresponsável. Ela representa uma atitude aberta a descobertas, por exemplo, providenciadas pela própria exegese científica, e disposta a vivenciá-las, responsabilizando-se pela esperança gerada por esta interação com o texto. A iconofilia empática orienta a favor de uma interação existencial, mas não individualista nem intimista. Ela coloca a pessoa no meio do mundo, no meio da criação e da humanidade e estabelece um diálogo aberto e compromissado. De certo modo, ela confia na possibilidade que este diálogo aberto leve à vida.

Finalizando: a posição aqui desenvolvida desafia todas as partes envolvidas nessa discussão. Requer do “técnico”, na interpretação do texto, uma reflexão sobre a contribuição de seu método para a vida. Requer de seu usuário a reflexão sobre uma forma e um caráter responsável e, conseqüentemente, consciente, autocrítico e sábio de se relacionar com o texto considerado meio de graça numa perspectiva empática.

Quando todos/as procurarem incluir em seus diálogos a percepção de suas próprias tendências, tanto iconoclastas como iconólatras e iconófilas, talvez cheguemos a discussões mais autocríticas e transparentes. Perceberemos que os métodos usados e caminhos escolhidos, tanto na ciência como na religião, só farão sentido quando promoverem a vida. Estas discussões, verdadeiras em amor (Ef 4.5), podem servir como indicação essencial tanto na descrição do propósito da ciência (F. Bacon 1999) como da própria religião e da relação mútua entre as duas.

Referências bibliográficas

- ABUMANSUR, Edí Sued. A arte, a arquitetura e o sagrado. *Ciências da Religião*, Porto Alegre, RS, ano 2, n. 2, set. 2000, p. 177-190. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2165/853>. Acesso em: 12/05/2008.
- ASSMANN, Hugo (Ed.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

- ASSMANN, Jan. Zwischen Ikonoklasmus und Idolatrie: vom Sinn des Bilderverbots. Reflexões em relação à exibição *Iconoclash*: Jenseits der Bilderkriege in Wissenschaft, Religion und Kunst. Disponível em: <[http://on1.zkm.de/zkm/stories/storyReader\\$2692](http://on1.zkm.de/zkm/stories/storyReader$2692)>. Acesso em: 12 mai. 2008.
- BACON, Francis. Instauratio Magna. In: KROHN, Wolfgang (ed.). *Neues Organon*. Latim – alemão, 2. vv. Hamburgo: Meiner Verlag, 1990, p. 12-35. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=MFDlqZ4CdT4C&pg=PA33&dq=krohn+die+wahren+Ziele+der+Wissenschaft+zu+bedenken&as_brr=3#PPA32,M1>. Acesso em: 20 ago. 2008.
- _____. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. 1620. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col: Os Pensadores). Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <http://ich.ufpel.edu.br/economia/professores/nelson/metodecon/novum_organum.pdf>. Acesso em: 13 mai. 2008.
- BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Trad. Carlos Sussekind. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1997.
- BINGEMER Maria Clara Lucchetti. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: a mística católica e o desafio inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo, SP: Paulinas, 2004. p. 35-74.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento*. São Leopoldo, RS: Sinodal / Cebi, 2003.
- COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Lisboa: Rei dos livros, 1994.
- DARNTON, Robert. História da leitura. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad.: Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1992. p. 198-236. (7ª reimpressão).
- DOURLEY, John. Substância católica e princípio protestante: Tillich e o diálogo inter-religioso. *Correlatio* n. 1, 2000. Disponível em: <www.metodista.br/correlatio/num_1/a_dourl2.htm>. Acesso em: 12 mai. 2008.
- DREHER, Martin N. *Fundamentalismo*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2006. 96p. (Série: Para Entender).
- DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- ESCOBAR, Arturo. Cultural politics and biological diversity: state, capital, and social movements in the pacific coast of Colombia. In: LOWE, L.; LLOYD, D. (eds.). *The politics of culture in the shadow of capital*. Durham, NC: Duke University Press, 1997. p. 201-226.
- FREEDBERG, David. *The power of images: studies in the history and theory of response*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- HARBIN, Christopher B. *O impacto do fundamentalismo na revisão teológica da Declaração de Fé Batista de 2000*. Aula Inaugural 25º Aniversário do Seminário Teológico Batista do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil, 25 ago. 2004. Página da *Rocks Baptist Church Online*. Disponível em: <http://www.rocksbc.org/sermons/pdf/Impacto_Fundamentalista.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2008.

- HINKELAMMERT, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. Ed. rev. e ampl. San José: DEI, 1981. (1ª edição: 1977).
- KERLING, Marc Maria Radikaler Ikonoklasmus: Arnold Schönberg und seine moderne Version des biblischen Monotheismus. *Magazin für Theologie und Ästhetik*, 21/2002. Disponível em: <<http://www.theomag.de/21/mk1.htm>>. Acesso em: 08/09/2008.
- KLAIBER, Walter; MARQUARDT, Manfred. *Viver a graça de Deus*: um compêndio de teologia metodista. 2. ed. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2007.
- KLEIN, Carlos Jeremias. Os meios da presença espiritual: considerações sobre a teologia sacramental de Paul Tillich. *Correlatio*, n. 3, 2003. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio03/os-meios-da-presenca-espiritual-consideracoes-sobre-a-teologia-sacramental-de-paul-tillich/>>. Acesso em: 12 mai. 2008.
- LATOURE, Bruno. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, 2004, v. 10, n. 2. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132004000200005&script=sci_arttext#back0>. Acesso em: 12 mai. 2008.
- _____. O que é iconoclasm? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, v. 14, n. 29, p. 111-150, jan.-jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832008000100006&script=sci_arttext>. Acesso em: 20 ago. 2008.
- MARASCHIN, Jaci. *A (im)possibilidade da expressão do sagrado*. São Paulo, SP: Emblema, 2004. 188p.
- MARQUARDT, Manfred. *Redescobrimo o sagrado*. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2000.
- MENDONÇA, de Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. 279p.
- MELANDER, Veronica. Os limites da categoria “fundamentalismo” para o estudo de religião e política na Guatemala. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 87-118, set. 2000.
- MERTIN, Andreas. Der allgemeine und der besondere Ikonoklasmus: Bilderstreit als Paradigma christlicher Kunsterfahrung. *Magazin für Theologie und Ästhetik* 9/2001. Disponível em: <<http://www.theomag.de/9/am1.htm>>. Acesso em: 15 mai. 2003.
- MIGNOLO, Walter D. *C Local histories / global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- MITCHELL, W. J. Thomas. *Iconology: image, text, ideology*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1987.
- _____. *Picture theory: essays on verbal and visual representation*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1994.
- MORGAN, David. *Visual piety: a history and theory of popular religious images*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1999.
- MUELLER, Enio R. Princípio protestante e substância católica: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. *Correlatio*, n. 10. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/201cprincipio-protestante-e-substancia>>

- catolica201d-subsidios-para-a-compreensao-de-uma-importante-formula-de-paul-tillich/>. Acesso em: 12 mai. 2008.
- PLATE, S. Brent (ed.). *Religion, art, and visual culture: a cross-cultural reader*. New York-NY: Palgrave, 2002. p. 195-232.
- RENDERS, Helmut. A teoria da imagem como chave de leitura das representações do divino e as crises eclesíásticas contemporâneas: uma introdução. *Caminhando*, 11, n. 17, p. 47-60, jan. 2006.
- SANTOS, Vanessa Juliana da Silva. Fundamentalismo cristão e desemprego em Blumenau (SC). Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política – Mestrado). Florianópolis. 2007, 114f. Página da UFSC Biblioteca. Disponível em: <<http://aspro01.npd.ufsc.br/biblioteca/asp/pbasbi2.asp?codAcervo=239898&coBib =,&cód Mat=,>>>. Acesso em: 20 jun. 2008.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Trad.: José Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- SELL, Carlos Eduardo; BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística e sociedade*. Itajaí / São Paulo: Universidade do Vale do Itajaí / Paulinas, 2006. p. 187.
- SUNG, Jung Mo. *A idolatria do capital e a morte dos pobres: uma reflexão teológica a partir da dívida externa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- TIMM, Hermann. Ein Gesicht machen - nachprotestantische Erwägungen zur Bildtheologie. In: _____. (ed.). *Das ästhetische Jahrzehnt: zur Postmodernisierung der Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1990. 192p.
- VOLP, Rainer. Bilder VII: Das Bild als Grundkategorie der Theologie. *Theologische Realenzyklopädie*, v. 6. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1980. p. 557-568.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Novos rumos na pesquisa bíblica. *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 1, p. 22-33, 2006. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4601_2006/et2006-1b_jzabatiero.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2008.