

Espiritualidad y contemporaneidad¹

Flávio Senra²

Introducción

¿Cómo experimentamos la espiritualidad en contextos marcados por la contemporaneidad? ¿Y los diagnósticos sobre el fin y sobre la crisis de la religión? ¿En qué medida la realidad los desafía? ¿Qué decir de la religión en la sociedad contemporánea? ¿Qué es esa contemporaneidad de la que tanto se habla en nuestros ambientes académicos? ¿Las sociedades del conocimiento, para tomar sólo uno de los aspectos que pueden caracterizar lo que llamamos contemporaneidad, ¿excluyen o transforman el significado de lo que reconocemos como la espiritualidad? En cuanto al elemento religioso, al que se refieren espiritualidades, ¿se puede hablar de una desaparición, o se trata de una transformación profunda? ¿Es posible hablar de una espiritualidad sin religión? ¿Qué queda de la espiritualidad, qué queda de las religiones, qué queda? ¿Qué permanece?

Con la expresión *sentido religioso contemporáneo*, he tratado de explicar una forma de entender las formas de vivir la espiritualidad en contextos bajo una fuerte influencia de la cultura contemporánea. También queríamos referirnos con esta expresión a lo que queda de la religión en algunos contextos que, supuestamente, se han distanciado o están lejos de la religión. A veces no se trata tanto de esto, sino sólo de contextos en los que la religión se transforma en prácticas y en discursos no convencionales para lo que se acostumbraba a reconocer como religión, sus cultos, ritos e instituciones. Dado que no es posible cubrir una variada y amplia gama de cuestiones, este trabajo pretende abordar cuál pueden ser el status de la espiritualidad en la contemporaneidad, identificada aquí como sociedades del conocimiento.

1 Traducción al castellano de José María Vigil.

2 Profesor del Departamento de Ciencias de la Religión de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais.

Partimos del reconocimiento de que el escenario de cambios en las prácticas religiosas bajo el impacto de la cultura contemporánea, sobre todo en las sociedades del conocimiento, revela una profunda crisis, es decir, revela que existe una profunda transformación del movimiento de las formas en que opera, se entiende y se vivencia las prácticas religiosas, la espiritualidad o, como preferimos, lo que queda de sentido religioso en la contemporaneidad.

Nuestra perspectiva abandona cualquier intento de establecer un diagnóstico amplio y universal sobre la situación de la espiritualidad en el contexto de las sociedades del conocimiento. Cuando ponemos en evidencia algún aspecto estamos expresando la mirada sobre una perspectiva, nunca una visión general o incluso una propuesta de cómo entender el fenómeno. Esto es sólo una perspectiva de lectura. Muchas otras son posibles y todas ellas nos parecen viables, pues estamos ante un fenómeno complejo y multifacético.

Aunque no es fácil de decir algo sobre la misma época sobre la que vivimos, no deja de ser importante explicitar algunos aspectos de lo contemporáneo y, en particular; esto significa destacar, del tiempo en el que vivimos, su carácter individualizador, secular y plural.

Es en este contexto donde el sentido religioso o espiritual se convierte, en una época marcada por la individualización de la creencia, el laicismo y la pluralidad en la expresión de un resquicio, una herencia fluida, una percepción difusa de lo religioso. El sentido religioso o espiritualidad, marcado por estos indicadores de contemporaneidad, expresa las huellas de la experiencia religiosa que sostiene las religiones, sus instituciones y la tradición espiritual. Ya no tenemos, desde esta perspectiva, la religión en el sentido tradicional y fuertemente controlada por las instituciones. De hecho, los datos muestran una coexistencia de las religiones y sus formas tradicionales e institucionales y que estas formas que expresan mucho más que un recuerdo religioso. Lo religioso es mencionado, recordado, repetido bajo el empuje de los gustos y sabores de los individuos, sus intereses, metas y deseos.

Así lo atestigua la fragmentación que se observa en un sinfín de formas y discursos, todos reclamando para sí la pretensión de dominio de algo que es reconocido como sagrado. En contextos de individualización de la creencia, cada cual hace su uso de lo religioso, y de los contenidos de lo religioso como le conviene.

Si este escenario parece ser perceptible en alguna medida, ello parece ser una clara señal de la victoria de la secularización de la religión institucionalizada. La religión permanece, no es lo mismo y predominante formuladora y mantenedora del significado y el valor en todos los ámbitos que conforman la realidad social y cultural. La religión expresada en el sentido religioso de nuestro tiempo, es aquella de individuos que hacen referencia a los contenidos mínimos, dispersos y fragmentados de los contenidos elaborados por la tradición. El sentido religioso o espiritualidad, afectado por el sesgo de la individualización de la creencia, la secularización y la pluralidad (tocado por tanto por la cultura contemporánea) es vestigio de religión, pero todavía expresa como la religión de la época, una posible religión.

Resulta necesario observar los cambios que las que pasan a las prácticas religiosas, demostradas por investigaciones realizadas en el ámbito de los estudios sobre la religión. En este sentido, es importante destacar que no hay intención de afirmar una situación global o una tendencia general. No se pretende ni se reconoce posible una teoría acerca de la situación de la religión en la sociedad contemporánea. Al igual que cualquier fenómeno complejo, tanto en la cultura contemporánea cuanto la religión, el sentido religioso o la espiritualidad, la mirada del investigador debe atenerse a los movimientos y captar sus matices. El fenómeno citado está disperso y se manifiesta donde y cuando personas o grupos tienden a dar prioridad a una vivencia religiosa o una comprensión de lo religioso en el horizonte de una percepción.

Lo contemporáneo y su impacto en la espiritualidad

La salida de la religión (Gauchet) o el final de las religiones (Corbí) no implican la desaparición de lo religioso, de la percepción o de la sensibilidad humanas para con una dimensión que va más allá de los sentidos relativos, particulares, o la mera materialidad de la vida.

En el horizonte de la reflexión de Marià Corbí, la hora actual está marcada por la crisis terminal de las religiones, lo que “pone de manifiesto la crisis de la pauta general de la construcción de Proyectos Axiológicos Colectivos (PACs) y la necesidad de un nuevo estándar” (Corbí, 2015, p. 40, traducción nuestra). El horizonte de la crisis, advierte el pensador catalán, es “más grave que una simple crisis religiosa”. Es, como decimos, un problema de “programación colectiva”, pues para Corbí (2015, p. 41, traducción nuestra), las religiones son “(...) un tipo o sistema de creación PACs capaz de abarcar, de manera unitaria, todos los aspectos de la vida de las sociedades y de los individuos (...)”.

Un importante marco de la situación contemporánea son las sociedades de conocimiento, surgidas por el rápido crecimiento, en escala globalizada y continua, de las ciencias y las tecnologías. Las SCs, dice Corbí (2015, p. 26, traducción nuestra) “(...) rompen la unidad de todos los aspectos de la vida colectiva que los mitos y la religión construyeron (...)”. Las SCs producen un cambio claro en el modo cómo se organizan los PACs, pues ya que ya no son conciben como algo dado. No son las formas de supervivencia, algún dios, o la naturaleza, quienes definen el PAC, como en las sociedades pre-industriales. La nueva forma de organización prevé que cada empresa necesita crear y recrear continuamente sus PACs. Por lo tanto, una sociedad del conocimiento es una sociedad en constante cambio, y no hay lugar para algo que sea estable. Es en este particular que nos damos cuenta de que es posible abordar el diagnóstico de la muerte de dios como algo fundamental para entender estas sociedades del conocimiento, o, en un sentido más amplio, las sociedades contemporáneas. La muerte de dios diagnosticada por Nietzsche expresa el final del patrón metafísico en el que hay un mundo estable del ser, un mundo verdad. El filósofo alemán, por el contrario, persigue la tarea de concebir el ser como devenir y no

como mundo estable. En su diagnóstico anticipa cuán difícil es abandonar el mundo de la estabilidad.

Aplicado este diagnóstico al mundo de las creencias religiosas y su pretensión de estabilidad, se puede notar que el viejo Dios no está tan muerto como parecía. El deseo o la creencia en el mundo estable sigue siendo un bien bastante confiable, buscado y deseado. Se observa un cierto declive, sobre todo el continente europeo, además del abandono de las instituciones religiosas como monopolizadoras de la interpretación del contenido de las religiones y del control de las espiritualidades. La aparición del sujeto libre y autónomo trajo consigo, muy a diferencia de la desaparición de lo religioso y de la espiritualidad, una manera de utilizar la religión en perspectiva individualizante.

Al mirar la realidad de las prácticas religiosas y en particular el efervescente escenario de las religiones, recordemos las palabras de Nietzsche en el párrafo 108 de *La gaya ciencia*. Allí, el filósofo de la muerte de Dios habla de la permanencia de la sombra de Buda en una cueva, incluso después de su muerte.

El tema de la muerte de Dios en Nietzsche es el diagnóstico más fuerte de la crisis de la religión en la cultura occidental. En realidad, entiendo que se trata de un ataque a la base metafísica, moral y cultural sobre la cual la religión se ha constituido en Occidente. Se trata de la denuncia de su base dualista, reactiva y de negación. Obviamente que sin esta base, ya no puede seguir comprendiendo la religión de la misma manera, sobre todo el cristianismo occidental.

Esta religión se formó sobre una base nihilista, podemos seguir pensando con el pensador alemán. Eso significa entender el cristianismo como la versión popular del platonismo (ABM, prefacio), y esto, a su vez, como una negación de la vida en su verdad. Después de todo, el platonismo según la versión nietzscheana se entiende como el movimiento cultural de la cual los seres humanos responden racionalmente a la necesidad de dar un sentido a la vida desde la creación de otro mundo, más verdadero y perfecto.

La muerte de Dios es el diagnóstico que presenta Nietzsche a la cultura de su tiempo. Se trata de la constatación del fracaso del ideal platónico del mundo y, en consecuencia, de la metafísica, la moral y la religión a él vinculadas. El diagnóstico de Nietzsche contenido en la expresión *muerte de Dios* es, en mi opinión, la divisoria de aguas entre el proyecto platónico-cristiano-y-moderno y lo que llamamos el *mundo contemporáneo*.

Por tanto, contemporáneo y contemporaneidad es, para este horizonte de interpretación de la realidad, el tiempo de convalecencia de la regla platónico-cristiana de la vida. El tiempo de la transvalorización del mundo verdadero uno, único, eterno e inmutable en mundo plural, diverso, contradictorio y secular. Esto significa afirmar lo que es la vida: una realidad plural, diversa, contradictoria, inmanente y en continuo sobrepasamiento, una realidad que no es afectada por ningún en sí. Un tiempo en que se asume, con ardor creativo y afirmativa y afirmativamente nihilista, la inmanencia de la vida, la inmanencia de la historia, la inmanencia de la cultura. Una inmanencia abierta a un sobrepasamiento procesual y continuado de sí mismo. Una inmanencia que trasciende, sin negarse a sí misma, una trascendencia que es proceso

Pero como ninguna ruptura se hace de un momento a otro, no se pasa de lo pre-moderno a lo moderno o posmoderno un salto. El propio Nietzsche hablaba de que se necesitarían doscientos años para que la noticia de la muerte de Dios se completase. En el caso de la religión, cuánta religión y cuánta creencia podemos encontrar por todas partes... ¿cuál puede ser el diagnóstico actual de este escenario contemporáneo? Aquí se hace eco el párrafo 108 de *La gaya ciencia*. La sombra del Buda muerto en la cueva continúa.

Aquí tenemos un elemento curioso, pues hemos tratado aquí al platonismo como sombra. Aquella filosofía que pretendía superar toda sombra por la libertad de la razón que busca la luz del Bien, de la Verdad y del Ser. Fue una gran apuesta de nuestra cultura occidental. Una apuesta pesada y costosa apuesta. Ella dio la razón a creencias dualistas milenarias, ya identificadas en la Persia de Zoroastro y tantas otras culturas primitivas. El platonismo es la versión cultivada del conocimiento ancestral basado

en un dualismo del bien sobre el mal, de lo verdadero sobre lo falso, de la vida que vale sobre la vida que se considera sin valor. Este modelo de organización de la vida no tiene lugar o, si se lleva a cabo, este lugar ya no es un lugar hegemónico. Ella pasa a ser sólo una forma de interpretar entre muchas otras posibles formas de interpretación del fenómeno de la vida.

El sentido religioso es lo que podemos llamar como la sombra de la religión de corte platónico, la sombra de la metafísica dualista y moral en dicotomía entre el bien y el mal. Las sociedades contemporáneas en este sentido son aquellas sociedades en transición desde el platonismo dualista tomado como cultura y la convalecencia del platonismo dualista. Ello tiene, seguramente, profundas repercusiones sobre las prácticas religiosas. El dualismo metafísico-moral está presente mientras que la estructura general del mundo no descansa ya en los principios de este platonismo. La ciencia y la filosofía que surgen de esta crisis de la hermenéutica platónica sobre el mundo procuran hacer frente al mundo en su materialidad, carácter procesual e histórico.

Los medios académicos, legales, científicos, filosóficos, artísticos, etc., no se orientan ya más por una verdad más elevada a partir de la cual ese mundo vivido es tenido como una copia imperfecta. Los ámbitos del pensamiento que reflexionan sobre la vida y el mundo toman la realidad en su inmanencia, finitud y proceso. En este escenario, lo religioso es todavía el eco de las expectativas más allá de toda realidad y un conflicto permanente y declarado, sobre la base de una tenaz resistencia contra la vida en su devenir continuo.

Cuando, por lo tanto, consideramos la efervescencia religiosa en nuestra cultura, dos aspectos me parecen ser importantes para su comprensión. A), por un lado, tenemos que ver cómo esta realidad es espectral y una reminiscencia de la época en la que la religión era la voz, el sentido, el poder ordenador de la vida social. B) Por otro lado, cabe señalar el potencial liberador que la ruina de la metafísica dualista platónica puede significar para el sentido religioso frente a las religiones y dogmatismos del mundo de la creencia.

Huellas de lo contemporáneo en las sociedades de conocimiento

Desde el punto de vista descrito anteriormente, entro aquí a destacar al menos tres características de lo que se puede considerar como contemporáneo y se puede mostrar en las sociedades de conocimiento.

El carácter secular de la contemporaneidad: una sociedad que reconocemos como contemporánea está marcada por la secularidad. Las sociedades del conocimiento son secularizadas. Esto implica que los valores religiosos no están definiendo el organismo estatal y legal, ni moral. En la sociedad secular, al contrario de lo que decían muchos teóricos de la secularización, lo religioso no desaparece. Lo que pasa es que la religión se convierte en uno de los aspectos que conforman el tejido social y cultural, junto con otros componentes de la vida social. Por lo tanto, una sociedad secular no es aquella que, emancipada de la religión, acaba con su antiguo fundamento. Lo que está ocurriendo es la no fundamentación de la realidad a partir de principios de naturaleza religiosa. En una sociedad secular lo religioso ha cambiado su estatuto. Esto es muy diferente a negar su existencia.

El carácter plural de la contemporaneidad es un segundo aspecto importante a considerar. Las sociedades del conocimiento son sociedades plurales y dinámicas. La pérdida de la unidad metafísica deja espacio para la apreciación de la diversidad y las diferencias. Estas pasan a disfrutar de la ciudadanía y el valor frente al mundo de la unidad y de la uniformidad ideal propuestos por la cultura platónico-cristiana. Cada afrenta a la diversidad y el derecho a la diferencia es vista como una acción que va en dirección contraria a la vanguardia contemporánea. De hecho, la diversidad y la pluralidad, traen consigo la aparición de fuerzas, que aprovechando el escenario de mayor tolerancia para con la diferencia, se apropian de ese derecho para actuar contra el propio derecho a la diversidad. Aquí encontramos, por ejemplo, los grupos radicales y fundamentalistas de los más diferentes espectros. El carácter individualizador presente en la cultura contemporánea está asegurado por la creencia de que el individuo es el dador de sentido a la historia y la vida. En las sociedades del conocimiento de este elemento es fundamental. Incluso piensa el individuo que él es la razón, el destino y el fin de todo. Incluso todavía en nuestro tiempo.

En particular, veo en esta creencia también un remanente del modelo cristiano secularizado por la modernidad. En cualquier caso, se trata de una característica, aunque de ella podamos tomar un poco de distancia crítica. Por mi parte, preferiría radicalizar en la dirección de la afirmación de un sentido menos humano y más vital, evidenciando el elemento post-humano y, por tanto, menos individualizado, como base para el fenómeno vida. La sabiduría según la cual la vida se vive a través de los vivos puede producir menos culpabilización y tal vez mayor compromiso con la propia vida. Pero ese tampoco es un tema para este trabajo.

El mundo secular y plural, así como el elemento de individualización, tal como queremos realzar las características de lo que pueda venir a ser comprendido contemporáneo, no es inocentemente mejor ni peor que otros modos de organización humana y cultural. La cultura de la pluralidad secular contemporánea trae consigo el riesgo del secularismo, del fundamentalismo político-religioso y de la fragmentación. El análisis de estas características podría ser profundizada en otro momento.

El sentido religioso como vestigio y resquicio de la religión

A la vista de todo lo que hemos considerado aquí, ¿qué puede ser entendido como signo y como un vestigio de la religión? Cuando el mundo religioso ya no es la institución fuerte que fue, cuando ya no dan los relatos reguladores de sentido, las instituciones religiosas con poder hegemónico y las verdades metafísicas acreditados, ¿qué es lo que queda de la religión? ¿Queda su recuerdo, su huella, una sombra? Queda una realidad bastante transformada. ¿Es negativa? Parece que no. Hay un lado bastante libertario en este proceso.

a) Nuevo status: Lo que queda es algo que la pretensión platónica no consiguió agotar, porque no se refiere a una forma, sino a un contenido. La pretensión de verdad absoluta objetivó una forma de aprehender la realidad. La ruina del platonismo pone de relieve la crisis de esa forma y la posible liberación de su contenido. Este contenido es libre de ser aprehendido y no es nada más que el misterio del fenómeno de la vida, la

vida vivida, la vida historicizada, la vida salvaje. La pérdida de esta forma abre nuevas posibilidades para el sentido religioso, algo que tal vez la mística ya haya sabido expresar como libertad de espíritu (por supuesto que aquí no me refiero a la manera de entender el espíritu como algo dual).

b) Sentido místico: Siendo el sentido religioso un sentimiento, no debe pretender ser la base, pero debe saberse perspectiva. El sentido religioso puede ser algo como lo que queda de saludable de la pretensión metafísica, moral y religiosa de producción de un sentido último y único para la vida. El sentido religioso puede ser como una abertura que sólo se puede decir con más claridad desde la perspectiva de una cultura como la contemporánea. Hasta entonces, lo que vimos fue la religión y la afirmación de que el ser humano era portador de una dimensión religiosa. El sentido religioso a su vez es noticia. Esta noticia llega a los seres humanos como la posibilidad de conferir significados provisionales, en algunos contextos, a una vida que está en constante cambio. El sentido religioso por su parte es una noticia. Esa noticia llega a los seres humanos como posibilidad de conferir sentidos provisorios, bajo ciertos contextos, para una vida que está en continua transformación. El sentido religioso es una realidad a la que tiene acceso a cualquier ser humano a través del lenguaje como una forma de decir el mundo, un sentido de la metáfora creadora de sentidos siempre abiertos, una metáfora de la fugacidad del ser-devenir.

c) Nuevos empoderamientos: La pérdida de la referencia de fuerza y de la necesidad de verdad, hace que se establezca en el escenario religioso contemporáneo una inmensa libertad creativa para reorganizar las expresiones religiosas. Se crean espacios para las nuevas formas de empoderamiento, situaciones de adaptación de los contenidos religiosos a los más diversos grupos (tribus, grupos, contingentes y expectativas). Esta multiplicidad hace que el sentido religioso sea apropiado por los individuos y por los grupos. Esto hace que el escenario de la fragmentación o de la multiplicación de las formas religiosas la expresión de la religión en el momento de la muerte de Dios, porque, después de todo, no hay verdad, sino muchas verdades, tantas cuantos sean los grupos, tribus o, en última instancia, los individuos religiosos.

Consideraciones finales

El panorama religioso está en una gran transformación. La hipótesis puesto en marcha esta comunicación es la de que este proceso puede ser entendido desde la quiebra del modelo metafísico platónico-cristiano-moderno. La contemporaneidad es la época de la de convalecencia del modelo dualista platónico y abrió muchas nuevas formas de organización de lo religioso. Este proceso se abre una nueva etapa marcada por el carácter laico, plural e individualizador en la época contemporaneidad, rasgos que pueden ser evidenciados en las sociedades de conocimiento. El sentido religioso, como una expresión de esta realidad, ya no representa una religión en el sentido fuerte y dogmático, sino un sentido de que como huella, como recuerdos o como sombra de lo religioso se libera de lazos formales y conceptuales para una nueva y más libre organización y experiencia, nuevas formas de empoderamiento y organización de la actividad religiosa a través de grupos e individuos.

Referencias

BUENO, Marcos Paulo de Oliveira. *A arte de crer na contemporaneidade: possibilidades e limites do cristianismo segundo Gianni Vattimo*. 2012. 127 folhas. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

CORBÍ, Marià. *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4*. Barcelona: Edugraf S. L., 2015.

DRAWIN, Carlos Roberto; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; PAIVA, Márcio Antônio de; VELIQ, Fabiano (Orgs.). *Destinos da religião na contemporaneidade: um diálogo com a psicanálise, a filosofia e as ciências da religião*. Curitiba: Editora CRV, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin: Walter de Gruyter. 1999.

PAIVA, Márcio Antônio de. *Da veritas à caritas: a religião depois da religião*. Horizonte, Belo Horizonte, vol. 13, no. 37, p. 406-427, Jan./Mar. 2015.

RODRIGUES, Eurides. *Juventude numa era secular: estudo dos impactos da secularização e condições de crença entre os jovens universitários da PUC Minas Betim*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

ROTTERDAN, Sandson Almeida. *Senso religioso dos sem religião: estudo a partir da noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo*. 2014a. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

ROTTERDAN, Sandson Almeida; SENRA, Flávio. *O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo*. Religare, João Pessoa, v. 12, n. 1, p. 96-127, jan/jun 2015.

SENRA, Flávio; CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. *Senso religioso contemporâneo e os sem religião: uma provocação a partir de Emmanuel Lévinas*. Caminhos. Goiânia, v. 12, n. 2, p. 312-331, jul./dez. 2014.

SILVA, M. R. *Secularização à brasileira: Uma investigação sobre o estado da arte da discussão sobre a secularização a partir das teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil de 1978 a 2012*. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1999.

VATTIMO, Gianni. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. 2. reimpression. Barcelona: Paidós, 2010a.

VATTIMO, Gianni. *Igrejas sem religião, religião sem igrejas? Interações – Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010b.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jaques. *A religião*. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard; ZABALA, Santiago (Org.). *O futuro da religião. Solidariedade, caridade, ironia*. Coimbra: Angelus Novus, 2006.

VIEIRA, José Álvaro Campos. *Aurora de uma espiritualidade sem religião: análise dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.